الفتوى

نشأتها وتطورها - أصولها وتطبيقاتها

تأليف

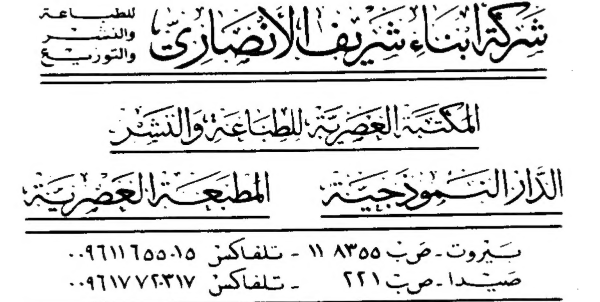
الدكتور الشيخ حسين محمد الملاح

الجزء الأول



الطبعة الأولى

١٤٢٢هـ - 2001 م



هذا الكتاب في الأصل أطروحة قدمت إلى كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية ببيروت، منح مؤلفها درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية بتقدير «ممتاز».

وقد تكونت لجنة المناقشة من:

الأستاذ الدكتور كامل موسى رئيساً ومشرفاً.

الأستاذ الدكتور مصطفى ديب البغا عضواً.

الأستاذ الدكتور عبد الفتاح كباره عضواً.








الإهداء

قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا﴾[1].

إلى روح والدي الكريم رحمه الله تعالى.

وإلى والدتي الحبيبة حفظها الله تعالى.

وإلى روح أستاذي المربي الكبير الذي علمني ووجهني نحو البحث والتحصيل العلمي، العلامة الشيخ محمد صالح الفرفور رحمه الله تعالى.

وإلى كل من حمل مشعل الإخبار بحكم الله تعالى عن دليل شرعي.

أهدي

هذا العمل المتواضع راجياً من المولى العلي القدير أن يكتب لي ولهم التوفيق والقبول وحسن الجزاء.

حسين محمد الملاح

(١) سورة الإسراء آية ٢٣.



شكر وتقدير

قال الحبيب المصطفى ﷺ: «مَنْ لم يشكُرِ الناسَ لم يشكُرِ اللّهَ»[1] لما كان شكر الناس شكراً لله تعالى، وبعد شكري الدائم له جل وعلا، أجد لزاماً عليّ أن أسجل شكري وعرفاني لفضيلة الأستاذ الدكتور كامل موسى الذي تبنى هذه الأطروحة بالاشراف والتوجيه حتى يوم المناقشة، والذي وجدت فيه الأستاذ الناصح والعالم الفاضل، والناقد البصير، والأخ المحب الذي لم يدخر جَهْداً أو نصحاً إلا وقدمه فجزاه الله عني خيراً.

كما أتوجه بالشكر إلى صاحب الفضيلة الأستاذ الدكتور مصطفى ديب البغا الذي كان لتوجيهاته وملاحظاته الدقيقة الخاصة والعامة الأثر البالغ في تنسيق وإخراج هذه الأطروحة.

كما أوجه شكري إلى فضيلة الأستاذ الدكتور عبد الفتاح كباره الذي أفدت من مناقشاته العلمية. فجزاهما الله عني خير الجزاء.

كما أوجه شكري وتقديري إلى الأستاذ الجليل الحاج توفيق الحوري الذي لم يَضِنّ يوماً بنصحه وتشجيعه وتوجيهه فجزاه الله خيراً.

كما أسجل حبي وتقديري لسماحة أستاذي الجليل الشيخ عبد الرزاق الحلبي[2] الذي كان له الفضل الكبير في توجيهي نحو العلم الشرعي، ورعايتي أثناء طلب العلم فجزاه الله عني خير الجزاء وحفظه الله تعالى وأدامه متمتعاً بالصحة والعافية.

وأخيراً لا يفوتني أن أسجل خالص شكري لشركة أبناء شريف الأنصاري ـ المطبعة العصرية ـ على ما قدموه من جهد مشكور، وخاصة الأستاذ عاطف الأنصاري لإخراج هذه الأطروحة إلى حيز الوجود بطباعة أنيقة وحلة قشيبة.

والحمد لله أولاً وآخراً.

---

(١) أخرجه أبو داود: في الأدب ـ باب في شكر المعروف ٤/ ٢٥٥ رقم ٤٨١١. والترمذي: في البر والصلة ـ باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك ـ ٤/ ٣٣٩ رقم ١٩٥٥ قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح.

(٢) من كبار علماء دمشق، أصولي فقيه، قارئ، مدير معهد الفتح الإسلامي السابق وشيخ الجامع الأموي الحالي.

المقدمة

الحمد لله القائل «يستفتونك قل الله يفتيكم»[1] أنزل الكتاب بالحق والميزان ليقوم الناس بالقسط، وشرع الأحكام، وفطرنا على ملة الإسلام، وأنقذنا بنور الفُتيا من ظلمات الجهالة والضلال، ونصب لنا من شريعة محمد ﷺ أعلى راية، وأوضح دلالة، والصلاة والسلام على من أناط الله به تفصيل الكتاب ببيان العقائد والأحكام، فكان أول من قام بمهام الإفتاء هادياً ومبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً، وكانت فتاويه جوامع العقائد والأحكام، وقواعد الحق بين الأنام صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه الذين دربهم على الإفتاء والاجتهاد، حتى دارت الفتيا بعده على أقوالهم بين العباد، وخُصّوا باستنباط الفتاوى واستخراج الأحكام واهتموا بضبط قواعد الحلال والحرام، رضوان الله وسلامه عليهم أجمعين. وبعد:

فالإنسان مدني بطبعه، محتاج في أمر معاشه إلى الاختلاط والمشاركة مع بني نوعه، وهو أناني بميوله وتصرفاته، محب لنفسه، يريد أن يستأثر بكل المنافع، وبما أن الميول مختلفة، والرغبات متنافرة احتاج الناس إلى تشريع إلهي ينظم علاقتهم، ويضبط معاملاتهم، ويحفظ حقوقهم.

فاقتضت حكمة الله تعالى إرسال الرسل صلوات الله عليهم وإنزال الشرائع لمصلحة العباد في دنياهم وآخرتهم، والله تعالى غني عنهم، وهم الفقراء إليه.

ولما كانت شريعتنا الإسلامية خاتمة الشرائع السماوية، فلا بُدّ أن تكون وافيةً بأحكام الكليات والجزئيات، لذلك أقام الشارع الحكيم الأدلة، ونصب الأمارات هادية مرشدة إلى أحكامه، وأنزل كتابه تبياناً لكل شيء وتفصيلاً في بعض الأحكام، وإجمالاً في البعض الآخر، وجاءت السنة المُوحَى بها شارحة مُبَيِّنة ومكملة لما أنزل الله في الكتاب، ثم أَذِن في الاجتهاد لاستنباط الأحكام التي لم تُصرحْ بها النصوص، لأنها على كثرتها لم تُبَيِّن كل أحكام ما يحدث في مستقبل الأيام تفصيلاً، فكان الاجتهاد حتماً للمفتي الذي كملت فيه أدواته، وفقهت نفسه، وأتقن فهم الأدلة الشرعية والاستدلال بها على الأحكام، لتطبيقها على الجزئيات بمراعاة خصائصها وأوصافها، لذلك اجتهد سلفنا الصالح من صحابة وتابعين، وفقهاء معتبرين، ومفتين موقعين عن رب العالمين، لاستنباط الفتاوى والأحكام من الأصول التشريعية العامة، والقواعد الكلية المتضمنة مقاصد الشريعة وأهدافها من جلب المصالح ودرء المفاسد، لتحقيق مصالح العباد في المعاش والمعاد، ضمن ضوابط مُحكمة، وشروط صعبة، لأهمية الاجتهاد في حياة المسلمين وخطورة دَوْرِهِ، لئلا يقتحم غماره المتطفلون الجاهلون، وأشباه العلماء المغرورون

---

(١) سورة النساء آية ١٧٦.

فيفسدوا على الأمة دينها باسم المرونة أو التطور، أو تحميل النصوص ما لا تحتمل، لأن شريعتنا لم تنزل لتبرر أهواء الناس، ونوازغهم وشهواتهم، بل نزلت ليخضع لها واقع الحياة في جميع نواحيه، ضمن أسس المصلحة الشرعية والعدالة الإلّهية، إذ هي الدين الحق، الذي شرعه الله تعالى إلى آخر الدهر لصلاح الناس في دنياهم وآخرتهم.

ومن النافلة القول أن حياة الناس قد تعقدت، وتعددت مشاكلهم، وجدّت فيهم أنماط من السلوك، وألوان من المعاملة في جميع ميادين الحياة المتجددة والمتطورة دوماً، فأصبحت المسائل المعاصرة بعيدة الشبه عمّا دُوّن في الكتب من المسائل التي أُنزلت عليها الأحكام، وتغيرت المعاملات، وتعددت صورها، مما يفرض على علماء الأمة النابهين المخلصين أن يقوموا بحركة علمية، ونهضة اجتهادية، لبيان مُقَوّمات الشريعة وصلاحيتها، وأفضليتها، وامتيازها على كل ما عداها، لإن الإفتاء بالاجتهاد من أهله وضمن شروطه هو طريق الحفاظ على خلود الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ووسيلة التعرف على الأحكام لما جدّ ويجدّ من حوادث وقضايا ونوازل، ودليل على حيوية الشريعة، ومرونتها، وشمولها لحاجات الناس في سائر الأزمنة ومختلف الأمكنة.

الفتوى بالاجتهاد ضرورة يفرضها واقعنا المعاصر، ومظهر حيّ لطاقات الأمة، ومعيار تجددها وتطورها، شرط المحافظة على الفهم السليم لكتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، ثم استنباط الأحكام من نصوصهما، ومن المصادر المعتبرة في ضوء قواعد ومعاني علم الأصول، لمواجهة الحاجات المتجددة، والحوادث الطارئة نتيجة للتطور الفكري والصناعي والاقتصادي، وتغير الأعراف، وتجدد المصالح في كل العصور وتعقد سبل الحياة.

الباعث على اختيار هذا البحث:

إن من أخطر ما ابتليت به الأمة في عصرنا الحاضر، أن كَثُر فيها الأدعياء، والجهلاء، وأشباه العلماء، الذين لا علم لهم باستنباط الفتاوى والأحكام والاستدلال عليها بدلائلها، فتجرأ البعض على حصن الإفتاء، يخوض في أحكام الشرع من غير علم ولا هدى ولا كتاب منير، ويقتحم لُجج الفتوى معتمداً على الجهل والغرور، أو سطوة السلطان، هذا يُفتي طمعاً في مالٍ أو جاه، لأنه جعل العلم مَطِيَّةً وخادماً للأهواء، وذاك يُفتي بما يخالف به كل الأمة خوفاً من ذي سلطان، وغيره يُفتي وهو جاهل بأحكام الفتيا وأصولها وضوابطها، يعبث بنصوص الشرع وقواعد الأحكام، فيفتي اليوم بفتوى ثم ينقضها غداً، ثم يفتي بها ويؤكدها بعد غدٍ، تتغير عنده الفتيا تبعاً للأهواء والشهوات، لا تبعاً للدليل والبرهان، متناسياً أن «أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار»[1] والأَدْهى والأَمَرُّ أن عوام الناس إذا جمعتهم مجامع الأفراح، أو الأتراح، راجت

---

(١) أخرجه الدارمي: في المقدمة ـ باب الفتيا وما فيه من الشدة ١/ ٦١ رقم ١٥٧. والحديث ليس متصلاً فهو من رواية عبيد الله بن أبي جعفر المولود سنة ستين والمتوفي سنة ١٣٢هـ.

بينهم سوق الفتيا واستنباط الأحكام بالأوهام، حتى أنهم ربما تجرأوا فاستحلوا حراماً أو حرّموا حلالاً، أو أفتوا في كثير من الأمور التي حرّمها الله تعالى بأنها مكروهة أو غير مستحبة. وتناسوا قول الله تعالى ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَٰذَا حَلَالٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾(١) فالمفتي مُبَيِّنٌ عن الله حُكْمَهُ، فإن أفتى عن جهل، أو بغير علم فقد تسبب في إدخال نفسه النار لجرأته على أحكام الله تعالى.

كما ابتلي مجتمعنا بنوع آخر من الفتيا نما وترعرع في السجون وتحت سياط الجلادين نتيجة الاضطهاد السياسي، وفقدان الثقة ببعض العلماء الرسميين، هذه الفتاوى حاول أصحابها أخذها من القرآن الكريم والسنة النبوية مباشرة دون أهلية اجتهاد تُمكنهم من أن يستنبطوا الأحكام الشرعية من أدلتها فحصل خَلْطٌ في المفاهيم الشرعية، فربما ضُلّل هذا وكُفّر ذاك، ونتيجة لذلك خرجت فتاوى وأحكام أَهْدَرَت حقوقاً، وسوّغت سفك دماء وأباحت تقطيع أرحام...

وهناك نوع آخر ابتليت به الفتوى في عصرنا، وهو أن بعض المفتين يَلْوُون عنق الفتوى ليطوّعوها حسب الأهواء، والأغراض، ومصالح الحكام، فإن كان الحاكم يتبع النظام الاشتراكي، فالفتوى تشدد على أن الإسلام دين الاشتراكية، وإن كان نظامه رأسمالياً فعلى المفتي أن يلوي عنق الفتوى لتبرر فوائد البنوك، وسندات الخزينة، وشهادات الاستثمار، والقروض الربوية، لأن هناك فرقاً بين قروض الإنتاج، وقروض الاستهلاك، وبالتالي هناك مصلحة عُلْيَا للدولة، رغم تحريم هذه المعاملات بصريح القرآن وإن كان الحاكم يستعد لمعركة ما، فالفتوى تبين أن الأسلام يأمر بالجهاد والخروج إلى الثغور وساحات الوغى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾(٢).

وإن ابتليت الأمة بحاكم مستسلم يلهث وراء المفاوضات مع الأعداء بأي ثمن، فالفتوى تُخرَّج على أن الله تعالى يأمر القادة بالمفاوضة والصلح والسلام ﴿۞ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾(٣).

وهناك من يفتي بجواز الصلح مع الصهاينة والتنازل عن فلسطين، وهناك مَنْ يفتي بمشروعية استدعاء جيوش الإستعمار للإستعانة بها ولو على الأشقاء.

كل هذه الفتاوى الآثمة المُضللة لا تراقب الله تعالى، ولم تُستنبط من أصول وقواعد الشريعة المعتبرة للإفتاء، لأنها ما خرجت إلا تلبية لأهواء ونوازغ السلطان تدعم موقفه حسب مقتضيات الظروف والأحوال السياسية والاجتماعية، وليس حسب مقتضيات الأصول والأحكام الشرعية، لأن صاحب السلطة السياسية لا يطلب حكم الشريعة في النازلة، بل يطلب فتوى شرعية تبرر مواقفه وتصرفاته، فدَوْرُ المفتي أن يبحث عن نصوص يتأوّلها أو يلوي أعناقها

---

(١) سورة النحل آية ١١٦.
(٢) سورة الأنفال آية ٦٠.
(٣) سورة الأنفال آية ٦١.

لتستجيب لهوى الحاكم وتحقق مصالحه، ولو على حساب الشرع وأحكامه، ودين المفتي وآخرته.

حتى وصل الاستهزاء بمقام الإفتاء عند بعض الساسة أن نصّب نفسه مفتياً مجتهداً وأفتى أنه «لا سياسة في الدين، ولا دين في السياسة».

كما ادعى آخر أن من حق الحاكم أن يُطوّر الأحكام الشرعية بحسب تطور الشعب فيُحِلّ الحرام ويحرم الحلال، ويحجر على تعدد الزوجات، ويفتي بالمساواة بين نصيب الذكر والأنثى في الإرث، ويلغي قوامة الرجل على المرأة...

خضم مُتلاطِمٌ من هذه الفتاوى الدعيّة المُضَلّلة التي هي أقرب إلى هواهم وشهواتهم منها إلى النصوص والقواعد الشرعية الثابتة عن الله ورسوله ﷺ.

هذه الفتاوى المبتدعة والضالة مرفوضة شرعاً، سواء قالها إنسان، أو سلطان، أو مجمع علمي لأنها فتاوى هوى ونوازغ شيطان، لا تستند إلى أصل شرعي، ولا تعتمد على أدلة معتبرة، بل تخالف مبادىء الإسلام، وأحكام الشريعة ومقاصدها.

إن ما تقدم يكفي أن يكون باعثاً لأيّ باحث على اختيار موضوع الفتوى مادة لبحثه لأهميته وخطورته، والحاجة العامة إليه، فضلاً عن أنّ الموضوع لم يطرق من قبل بحثاً أصولياً وفقهياً مستقلاً، اللهم إلا بعض الرسائل الصغيرة التي سطرها الأوائل عن آداب الفتوى والمفتي والمستفتي، وكذلك بعض المعلومات المتناثرة التي تعرضت لها كتب أصول الفقه.

وعليه فإن الموضوع لا زال بكراً، ومن الممكن أن يكتب فيه أكثر من رسالة جامعية[1]، لهذا كله، وبعد التوكل على الله تعالى اخترت:

الفتوى ـ نشأتها وتطورها أصولها وتطبيقاتها عنواناً لأطروحة الدكتوراه.

الهدف من هذا البحث:

هدف هذا البحث بيان قواعد الفتوى في الإسلام وأحكامها وضوابطها المستمدة من قواعد ديننا ومبادىء شريعتنا. وأحكام سنتنا، وأصول فقهنا، ومناهج الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين، الذين لو اتبعنا مناهجهم في استنباط الفتيا لم نترك ثغرة للمتلاعبين أو العابثين بأصول الفتيا وقواعد الاستنباط، وخاصة إذا شمّر عن ساعد الجدّ أهل الورع والتقوى من العلماء النابهين المخلصين في علمهم وفقههم القادرين على الاجتهاد والاستنباط من الأدلة

---

(١) ومن توارد الأفكار أنّ مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في البحرين من ٢٥ ـ ٣٠ رجب سنة ١٤١٩هـ الموافق له ١٤ ـ ١٩ تشرين الثاني سنة ١٩٩٨ قد دعا في قراراته وتوصياته حول موضوع سبل الإستفادة من النوازل والفتاوى، وخاصة الفقرة الثالثة، إلى إعداد كتاب مفصل يبين أصول الإفتاء ومناهج المفتين، ومصطلحات المذاهب الفقهية المختلفة.
ولعل رسالتنا هذه تساهم في الإستجابة لهذا القرار الطيب وتحقق بعض مضمونه.

الشرعية المعتبرة، وألزموا أنفسهم الإفتاء بالاجتهاد الجماعي لمواكبة تطور الحياة، وبيان أحكام المسائل المتجددة، والمشكلات المتعددة، والعقود والتصرفات المتطورة، مما جدّ ويجدّ، لما للفتوى الجماعية من أهمية بالغة في تطبيق أحكام الشريعة، وذلك من خلال الأصول والأدلة الشرعية وقواعد الاستدلال، لإن الإسلام دين الحياة، عقيدة وشريعة، عبادة وجهاداً، حُكماً وسياسة، اقتصاداً واجتماعاً، فشريعة الإسلام بحكم دوامها وطبيعة عمومها، وتلبيتها لحاجات الأمة، وموافقتها لما يحقق مصالح العباد قادرة من خلال الاجتهاد الجماعي للفتوى ضمن ضوابطه وأصوله، من مواكبة تطور العلم والحياة، لأن الاجتهاد لم ينقطع ولن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، فهو بمثابة الروح للشريعة، ومنبع الحياة للفتاوى المستجدة، فلا بُدّ أن يكون هذا الإفتاء بالاجتهاد من أهله وفي محله، وإلاّ كان افتاءً باطلاً، واجتهاداً زائفاً، وتلبيساً شيطانياً، وفساداً للدين والدنيا معاً.

خطة البحث:

وقد قسمت بحثي إلى مقدمة وبابين وخاتمة.

الباب الأول: في الفتيا نشأتها وتطورها، وقد تضمن ثلاثة فصول.

الباب الثاني: في أصول الفتيا وحكمها وتطبيقاتها والمفتي ومؤهلاته، والفتيا والسلطان وقد تضمن ستة فصول.

وقد ضمنت كل فصل عدة مباحث، والمبحث عدة مسائل.

الباب الأول

الفتيا نشأتها، وتطورها

الفصل الأول : الأدوار التي مرت بها الفتيا من عصر النبي ﷺ إلى بداية عصر الأئمة المجتهدين

المبحث الأول : الفتوى في عصر الرسول ﷺ

المبحث الثاني : إفتاء الرسول ﷺ مجتهداً وآراء الأصوليين فيه

المبحث الثالث : إذنه لأصحابه بالإفتاء في عصره، ودلالة هذه الفتاوى

المبحث الرابع : الفتوى في عصر الصحابة الكرام

المبحث الخامس : مصادر الفتوى في عصر الصحابة

المبحث السادس : أسباب الاختلاف في فتاوى الصحابة

المبحث السابع : الدلالة التشريعية للفتاوى الاجتهادية التي صدرت عن الصحابة

المبحث الثامن : الفتوى في عصر التابعين وتابعيهم

المبحث التاسع : ظهور الفرق الإسلامية وأثره في الفتيا

المبحث العاشر : مصادر الفتوى في عصر التابعين وتابعيهم

التمهيد: فتاوى معاصرة لا أساس لها من أصول وقواعد وضوابط الإفتاء فهي فتاوى هالكة

المبحث الأول: الاستنساخ البشري وحكمه الشرعي

المبحث الثاني: العلاج والتداوي، وحكم استخدام أجهزة الإنعاش

المبحث الثالث: حكم نقل الأعضاء، وزرعها، وبيعها

المبحث الرابع: حكم التلقيح الصناعي، وزرع الأجنة، وتأجير الأرحام

المبحث الخامس: بيع التقسيط وحكمه الشرعي

المبحث السادس: بدل الخلو وحكمه الشرعي

المبحث السابع: التأمين ـ أنواعه ـ أحكامه

أما الخاتمة: فقد تضمَّنت أهم نتائج البحوث العلمية للرسالة.

وإني لأرجو المولى الكريم أن أكون قد وُفقت لعرض موضوع الرسالة بشكل يحقق الغاية، فأنا لا أدّعي الكمال، فكل ما قمت به ما هو إلا جهد المُقِلّ من العمل العلمي في مسيرة الإفتاء والفتوى المباركة، أرجو الله تعالى أن ينفعني وينفع المسلمين به.

وأخيراً أسأل الله تعالى أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وأن يسدد خُطاي لما فيه رضاه، وأن يجنبنا الزلل، ويعصمنا من الخطأ، إنه على ما يشاء قدير، وهو حسبنا ونعم الوكيل، فنعم المولى ونعم النصير. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

حسين محمد الملاح

صيدا ـ غرة المحرم سنة ١٤٢٠هـ

الموافق له ١٧ نيسان سنة١٩٩٩م




الباب الأول

الفتيا: نشأتها، تطورها

وفيه ثلاثة فصول

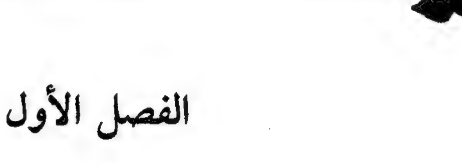
الفصل الأول: الأدوار التي مرت بها الفتيا من عصر النبي ﷺ إلى بداية عصر الأئمة المجتهدين.

الفصل الثاني: الفتوى في عصر الأئمة المجتهدين.

الفصل الثالث: عصر التقليد.







الفصل الأول

الأدوار التي مرت بها الفتيا من عصر النبي ﷺ إلى بداية عصر الأئمة المجتهدين

وفيه أحد عشر مبحثاً :

المبحث الأول: الفتوى في عصر الرسول ﷺ.

المبحث الثاني: إفتاء الرسول ﷺ مجتهداً وآراء الأصوليين فيه.

المبحث الثالث: إذنه لأصحابه بالإفتاء في عصره. ودلالة هذه الفتاوى.

المبحث الرابع: الفتوى في عصر الصحابة الكرام.

المبحث الخامس: مصادر الفتوى في عصر الصحابة الكرام.

المبحث السادس: أسباب الاختلاف في فتاوى الصحابة.

المبحث السابع: الدلالة التشريعية للفتاوى الاجتهادية التي صدرت عن الصحابة.

المبحث الثامن: الفتوى في عصر التابعين وتابعيهم.

المبحث التاسع: ظهور الفرق الإسلامية وأثره في الفتوى.

المبحث العاشر: مصادر الفتوى في عصر التابعين وتابعيهم.

المبحث الحادي عشر: نشوء مدرستي الحديث والرأي وأثرهما في الفتوى.

الفتوى في عصر الرسول ﷺ

الرسول صاحب الفتوى في عصره

كانت الفتوى في عصر النبي ﷺ من حيث التشريع والإنشاء لله سبحانه وتعالى، فلا حاكم إلا الله ولا حكم ولا فتوى إلا ما حكم به وشَرَعهُ لا رادّ لحكمه ولا مُعقب لقضائه. قال تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ﴾[١].

أما المفتي الموقع عن الله تعالى في هذا العصر فهو رسول الله ﷺ يبلغ الأحكام، ويفسر النصوص، وينفذ أحكامها ويفتي أصحابه بما يعرض لهم من وقائع ومستجدات في شؤون حياتهم ومعاملاتهم وكل أمور دينهم ودنياهم لأنه مع وجود الرسول بينهم لا يجوز لأحد منهم أن يفتي لنفسه باجتهاده بل يرجع إلى النبي ﷺ ليفتيهم، فهو صاحب الفتيا المبلغ عن الله تعالى، على يديه وضعت أصولها وضوابطها المحكمة من خلال إقراره لسيدنا معاذ بن جبل حينما أرسله إلى اليمن مفتياً وقاضياً.

قال ابن القيم[٢]: أول من قام بهذا المنصب الشريف سيد المرسلين وإمام المتقين وخاتم النبيين عبد الله ورسوله، وأمينه على وحيه، وسفيره بينه وبين عباده فكان يفتي عن الله بوحيه المبين، وكان كما قال له أحكم الحاكمين: ﴿قُلْ مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾[٣] فكانت فتاويه ﷺ جوامعَ الأحكام، ومشتملة على فصل الخطاب، وهي في وجوب اتباعها وتحكيمها والتحاكم إليها ثانية الكتاب وليس لأحد من المسلمين العدول عنها ما وجد إليها سبيلاً، وقد أمر الله عباده بالرد إليها حيث يقول: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[٤] أ.هـ. فكان ﷺ حينما يُستفتى عن حكم من الأحكام فإن كان قد نزل عليه الوحي من قبلُ بيّنه وأظهره، وإن لم يكن عنده حكمه انتظر وحي السماء ليأتيه الوحي بالبيان الشافي لما سأل عنه.

---

(١) سورة النساء آية ١٧٦.

(٢) ابن قيم الجوزية: شمس الدين محمد بن أبي بكر ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين علق عليه طه عبد الرؤوف سعد ـ القاهرة ١٣٨٨ ١٩٦٨ جـ١/ ١١.

(٣) سورة ص آية ٨٦.

(٤) سورة النساء آية ٥٩.

قال الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾[1] ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾[2] ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى﴾[3] ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾[4] ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ﴾[5].

وتارة يفتي بالوحي الباطن وهو السنة المطهرة، فإن تأخر الوحي عن النزول قام سيدنا محمد ﷺ المفتي بحق بشريّته فاجتهد وقاس وقدّر المصلحة بما أراه الله تعالى وبما ألهمه حتى ينزل الوحي بعد ذلك فيقره على فتواه إن كان صواباً، وإن أخطأ في فتواه صَوّب له اجتهاده. لأن اجتهاده وفتواه مآلاً غير محتمل للخطأ فهو بمنزلة الوحي يجب العمل به والوقوف عنده والإيمان بأنه حكم مَنْ لا معقب لحكمه، وهو بإفتائه مجتهد ﷺ قد رسم منهج الإفتاء بالاجتهاد وطبقه عملياً وعَبّده لمن يأتي بعده من الخلفاء والقضاة والأئمة المُفْتين.

الرسول ﷺ مُفتياً قاضياً حاكماً

الإسلام هو الدين الذي ارتضاه الله تعالى للبشرية جمعاء فهو عقيدة فطرية، وشريعة منهجية ترسم للناس مناهج العمل في الحياة لتُكوّن المجتمع المتماسك المترابط وذلك يقتضي وجود سلطة سياسية عليا واعية وحازمة، وسلطة قضائية عادلة لتفصل بين الخصومات، ومرجعية شرعية تبين الحكم وتفتي الناس بما يعرض لهم. ولقد اجتمع للرسول ﷺ أن يكون سيد المجتمع الإسلامي، يُقيم له دينه ودنياه فكان فضلاً عن كونه النبي المرسل، الحاكم، والمفتي، والقاضي.

وكان إمام المسلمين يسوسهم ويرعى دولتهم ويحميهم من الظلم والعدوان وينظم شؤونهم ويسهر على سير تلك الأنظمة والأحكام فقد اتخذ من الشريعة سنداً للدولة ووسيلة لضبط شؤون الحكم وتَوْجيه الحكام والمحكومين.

وكان مفتياً فاهماً لنصوص الوحي ومقاصده مُنفذاً لها بحق، يجيبهم عما يسألون، ويعلمهم ما يجهلون، وهل الفتوى إلا تعريف وبيان الحكم الشرعي، فهي ظاهرة في معنى التبليغ المأمور به قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾[6].

وكذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[7].

قال الإمام الشافعي: فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه مما تَعَبّدهم به لما مضى من حكمه جل ثناؤه من وجوه:

منها: ما أبانه لخلقه نصاً مثل جُمل فرائضه ـ أي مما هو واضح من لفظ الآيات وليس مما يؤخذ استنباطاً ولا هو مما يحتمل التأويل ـ.

---

(1) سورة البقرة آية ١٨٩.
(2) سورة البقرة آية ٢١٩.
(3) سورة البقرة آية ٢٢٢.
(4) سورة النساء آية ١٢٧.
(5) سورة النساء آية ١٧٦.
(6) سورة المائدة آية ٦٧.
(7) سورة النحل آية ٤٤.

ومنه: ما أحكم فرضه بكتابه وبيّن كيف هو على لسان نبيه مثل عدد الصلاة، ونصاب الزكاة ووقتها وغير ذلك من فرائضه التي أنزلها في كتابه.

ومنه: ما سَنّ رسول الله ﷺ مما ليس لله فيه نَصٌ حكم وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ﷺ والانتهاء إلى حكمه فمن قَبِلَ عن رسول الله فَبِفَرض الله قَبِل.

ومنه: ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم[١].

وقد فسر الإمام السرخسي[٢] قوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فقال: كان الرسول ﷺ مأموراً بالبيان للناس. وقد علمنا أنه بيّن للكل. ثم المذهب عند الفقهاء وأكثر المتكلمين أن البيان يحصل بالفعل من الرسول ﷺ كما يحصل بالقول[٣].

وكان ﷺ قاضياً يفصل في خصومات المسلمين ويقضي بينهم بعد أن ينظر فيما يعرض عليه من حجج الخصوم معتمداً على ما يظهر به الحق من البينات والأدلة. قال عليه الصلاة والسلام: «إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فيه. فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذن منه شيئاً، فإنما أقطع له قطعة من نار»[٤].

ووافق القرافي[٥] السرخسيَ إلا أنه فرق بين المهام الموكولة للنبي ﷺ فقال: إن النبي ﷺ يتصرف بالتبليغ، وبالفتيا، وبالقضاء، وبالإمامة، وفرق بين الأربعة في التعريف. فتصرفه بالتبليغ هو مقتضى الرسالة.

والرسالة هي أمر الله تعالى له بذلك التبليغ. فهو ﷺ ينقل عن الحق للخلق في مقام الرسالة ما وصل إليه عن الله تعالى. فهو في هذا المقام مبلغ وناقل عن الله تعالى[٦].

---

(١) انظر الإمام الشافعي: الرسالة تحقيق أحمد شاكر ـ البابي الحلبي ـ الطبعة الأولى ١٣٥٨ ص٢١، ٢٢.

(٢) السرخسي: هو شمس الأئمة محمد بن أحمد بن سهل الإمام الفقيه الأصولي من كبار علماء الأحناف له مصنفات في الفقه والأصول توفي سنة ٤٨٣ من أشهر كتبه المبسوط. انظر الزركلي: الأعلام ٥/ ٣١٥.

(٣) السرخسي: أصول السرخسي تحقيق أبو الوفا الأفغاني. تصوير دار المعرفة بيروت ١٣٩٣ ٢/ ٢٧.

(٤) أخرجه البخاري في الشهادات ٥/ ٢٨٨ رقم ٢٦٨٠ ومسلم: في الأقضية ٣/ ١٣٣٧ رقم ١٧١٣، ومالك: في الموطأ في الأقضية ٢/ ٧١٩ رقم ١، وأبو داود: في الأقضية ٣/ ٣٠١ رقم ٣٥٨٣، والترمذي: في الأحكام ٣/ ٦٢٤ رقم ١٣٣٩، والنسائي: في آداب القضاة ٨/ ٢٣٣، وابن ماجه: في الأحكام ٢/ ٧٧٧ رقم ٢٣١٧ و٢٣١٨.

(٥) القرافي: هو شهاب الدين أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي من علماء المالكية له مصنفات في الفقه والأصول توفي سنة ٦٨٤هـ انظر الزركلي: الأعلام ١/ ٩٤، ٩٥.

(٦) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام حققه: عبد الفتاح أبو غدة ـ طبع حلب ـ ١٣٨٧هـ ص ٨٦، ٨٧.

وإنّ تصرف رسول الله ﷺ بالفتيا هو إخباره عن الله تعالى بما يجده في الأدلة من حكم الله تبارك وتعالى كما في غيره من المفتين[١].

فهو كالمترجم والموقع عن الله سبحانه وتعالى.

وإنّ تصرفه بالقضاء: هو إنشاء وإلزام من قِبَله ﷺ بحسب ما يسنح من الأسباب والحِجَاج، ولذلك قال ﷺ «إنّكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحَنَ بحجته من بعض؟ فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه إنما أقطع له قطعة من نار». دل ذلك على أن القضاء يتبع الحجاج وقوة اللحن بها[٢].

وأما تصرفه بالإمامة: فالإمامة وصف زائد على النبوة والرسالة والفتيا والقضاء لأن الإمام هو الذي فُوّضت إليه السياسة العامة في الخلائق وضبط معاقد المصالح، ودرء المفاسد وقمع الجناة، وقتل الطغاة، وتوطين العباد في البلاد إلى غير ذلك مما هو من هذا الجنس[٣].

وهذا ليس داخلاً في مفهوم الفتيا ولا القضاء ولا الرسالة. لتحقق الفتيا بمجرد الإخبار عن حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة، وتحقق القضاء بالتصدي لفصل الخصومات دون السياسة العامة، أما الرسالة فليس يدخل فيها إلا مجرد التبليغ عن الله تعالى.

وهذا المعنى لا يستلزم أنه فُوض إليه السياسة العامة، فكم من رسل لله تعالى على وجه الدهر قد بُعثوا بالرسائل الربانية ولم يُطلب منهم غير التبليغ لإقامة الحجة على الخلق من غير أن يُؤمروا بالنظر في المصالح العامة[٤].

يتضح من هذه الفروق أن الرسول ﷺ في الفتيا والرسالة مُتّبع مبلغ عن الله سبحانه وتعالى.

أما في القضاء فهو متبع لأمر الله تعالى حيث ينشىء الأحكام على وفق الحجاج والأسباب، لا أنه متبع في نقل ذلك الحكم عن الله تعالى لأن ما فوض إليه من الله تعالى لا يكون منقولاً عن الله تعالى. ثم إن الفتيا تقبل النسخ، والقضاء لا يقبله بل يقبل النقض.

فصار من خصائص القضاء النقض، ومن خصائص الفتيا النسخ. وهذا في فتياه ﷺ خاصة ومن كان في زمانه.

أما الفتيا بعد وفاته ﷺ فلا تقبل النسخ لتقرر الشريعة[٥].

والمتصرف في الحكم الشرعي إن كان تصرفه فيه بتعريفه فذلك هو الرسول إن كان هو المُبَلّغ عن الله تعالى وتصرفه هو الرسالة.

---

(١) القرافي: المصدر السابق ص٨٦.
(٢) القرافي: المصدر السابق ص٨٧. والحديث قد مرّ تخريجه.
(٣) القرافي: المصدر السابق ص٩٣.
(٤) القرافي: المصدر السابق ص٩٣ ـ ٩٤.
(٥) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الإحكام ص ٨٧ ـ ٩٠.

وإلا فهو المفتي وتصرفه هو الفتوى. وإن كان تصرفه فيه بتنفيذه فإمّا أن يكون تنفيذه بفصل وقضاء فهو القاضي وتصرفه هو القضاء.

وإن لم يكن بفعل وقضاء فهو الإمام وتصرفه الإمامة[(١)].

تصرفات الرسول ﷺ هل تحمل على الفتيا أم الإمامة أم القضاء؟

تصرفات الرسول ﷺ منها ما اتفق العلماء على الجهة التي يُرجع إليها من الإمامة أو الفتوى أو القضاء، ومنها ما اختلفت فيه الأنظار على أيّها يحمل.

قال الإمام القرافي: إن تصرفه ﷺ ينقسم إلى أربعة أقسام: قسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالإمامة كبعث الجيوش لقتال الكفار، وصرف أموال بيت المال وتولية القضاة وقسمة الغنائم وعقد العهود وإقامة الحدود ونحوها.

وقسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالقضاء كالفصل بين اثنين في الدعاوى وفسوخ الأنكحة والعقود والتطليق بالإعسار وتسليم الودائع أو أحكام الأبدان ونحو ذلك.

وقسم اتفق العلماء على أنه تصرف بالفتيا، فكل ما تصرف فيه في العبادات بقوله أو بفعله أو أجاب به سؤال سائل عن أمر ديني فأجابه فيه فهذا تصرف بالفتوى والتبليغ[(٢)].

وقسم اختلفت فيه أنظار الفقهاء على أيّها يحمل. أيحمل على الإمامة أم القضاء أم الفتوى ففيه مسائل:

منها قوله ﷺ: «مَنْ أحيا أرضاً ميتةً فهي له»[(٣)].

قال أبو حنيفة: هذا منه ﷺ تصرف بالإمامة فلا يجوز لأحد أن يحيي أرضاً إلا بإذن الإمام لأن فيه تمليكاً.

وقال مالك والشافعي: هذا من تصرفه ﷺ بالفتيا لأنه الغالب من تصرفاته ﷺ فإن عامة تصرفاته التبليغ فعلى هذا لا يتوقف الإحياء على إذن الإمام لأنها فُتيا بالإباحة.

وقد رجح القرافي مذهب مالك والشافعي لأن الغالب في تصرفه ﷺ الفتيا والقاعدة أن الدائر بين الغالب والنادر إضافته إلى الغالب أولى[(٤)].

ومنها قوله عليه الصلاة والسلام لهند بنت عتبة لما شكت إليه أن أبا سفيان رجل شحيح

---

(١) انظر ابن شاط: حاشية إدرار الشروق على أنواء الفروق ١/ ٢٠٦، ٢٠٧.

(٢) القرافي: أنوار البروق في أنواء الفروق تصوير دار المعرفة بيروت ٤/ ٢٠٧ والإحكام في تميز الفتاوى عن الإحكام ص٩٥ ـ ٩٧.

(٣) أخرجه مالك في الموطأ: في الأقضية ٢/ ٧٤٣ رقم ٢٦، وأبو داود: في الخراج والإمارة والفيء ٣/ ١٧٨ رقم ٣٠٧٣ و٣٠٧٤، والترمذي: في الأحكام ٣/ ٦٦٣ رقم ١٣٧٨ و١٣٧٩، وأحمد في مسنده ٣/ ٣٠٤.

(٤) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الإحكام ص٩٧ ـ ٩٩ والفروق ١/ ٢٠٧، ٢٠٨ وانظر الأسنوي: التمهيد في تخريج الفروع على الأصول حققه د. محمد حسن هيتو ـ الرسالة ـ بيروت ص٤٩١ ـ ٤٩٢.

لا يعطيها وولدها ما يكفيها. قال لها ﷺ: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[1]. قال جماعة من العلماء: هذا تصرف منه ﷺ بالفتيا لأنه غالب أحواله عليه الصلاة والسلام، فعلى هذا من ظفر بجنس حقه أو بغير جنسه مع تعذر أخذ الحق ممن هو عليه جاز له أخذه حتى يستوفي حقه. وهذا هو المشهور عن مالك رضي الله عنه.

وذهبت طائفة إلى أنه لا بد من حكم حاكم بناء على أن أمره ﷺ كان بالقضاء بل جعلوا هذه القضية أصلاً في القضاء الغائب.

وقيل القضية ليس فيها إلا الفتيا لأن أبا سفيان كان حاضراً في البلد، والقضاء لا يتأتى على حاضر في البلد قبل إعلامه بل هذا تصرف بالفتيا[2]. وهذا يتمشى مع ظاهر الحديث.

ومنها قوله عليه الصلاة والسلام: «من قتل قتيلاً فله سلبه»[3] قال الإمام مالك هذا تصرف من النبي ﷺ بالإمامة فلا يجوز لأحد أن يختص بسَلَبٍ إلا بإذن الإمام، ومالك في هذا خالف أصله وهو أن غالب تصرفه ﷺ بالفتيا.

وقال الشافعي: هذا تصرف من رسول الله ﷺ على سبيل الفتيا فيستحق القاتل السلب بغير إذن الإمام لأن هذا من الأحكام التي تتبع أسبابها كسائر الفتاوى واحتج على ذلك بقاعدته وهي أن الغالب على تصرفه ﷺ الفتيا لأن شأنه الرسالة والتبليغ[4].

يظهر مما سبق أن ما صدر من النبي ﷺ عن إفتاء أو تبليغ فهو شريعة دائمة وينفذ على النحو الذي ورد عن رسول الله ﷺ سواء كان الإفتاء عن وحي أم عن اجتهاد. وما كان صادراً عن صفة الإمامة المنفذة للأحكام الشرعية التي أنيطت بأسباب ومصالح يصير الحق فيه إلى الإمام الذي يتصرف بما يراه أقرب إلى المصلحة الراجحة للأمة في إطار القواعد الشرعية العامة فليس لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام.

وما تصرف فيه النبي ﷺ بالقضاء فإنما هو تنفيذٌ لحكم شرعي على وجه الإلزام بناء على ما تقتضيه موازين العدل من الحجاج والبينات التي رسمها الحق سبحانه وتعالى، فهذه المهام الثلاثة مشمولة بدائرة الشريعة التي أُرسل بها نبينا محمد ﷺ فالقضاء والإمامة هي من قبيل تنفيذ الحكم الشرعي، والفتوى من قبيل تعريف الحكم الشرعي.

---

(١) أخرجه: البخاري في البيوع ٤/ ٤٠٥ رقم ٢٢١١، ومسلم: في الأقضية ٣/ ١٣٣٨ رقم ١٧١٤، وأبو داود: في البيوع ٣/ ٢٨٩ رقم ٣٥٣٢، والنسائي: في القضاء ٨/ ٢٤٦.

(٢) القرافي: انظر الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ١٠٠ ـ ١٠٢ والفروق ١/ ٢٠٨.

(٣) هذا جزء من حديث طويل أخرجه مالك في الموطأ: في الجهاد ٢/ ٤٥٤، والبخاري: في المغازي ٨/ ٣٤ رقم ٤٣٢١ و٤٣٢٢، ومسلم: في الجهاد والسير ٣/ ١٣٧٠ رقم ١٧٥١، أبو داود: في الجهاد ٣/ ٧٠ رقم ٢٧١٧.

(٤) القرافي: المصدر السابق ص ١٠٥، ١٠٦ والفروق ١/ ٢٠٨، ٢٠٩ وانظر الأسنوي: التمهيد ص٤٩٢.

إفتاء الرسول ﷺ مجتهداً وآراء الأصوليين فيه

الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون فيما يخبرون به عن الله تعالى، وفي تبليغ رسالته سبحانه، وكذلك معصومون عن الذنوب وعن إقرارهم على الخطأ في أمور العقيدة والشريعة، أما في الأمور التي سبيلها التدبر الإنساني والتجربة في الحياة فهذه يجتهد فيها الأنبياء اجتهاد غيرهم يصيبون ويخطئون.

قال الشوكاني[١]: أجمع العلماء على أن رسول الله ـ وكذا سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ـ له أن يجتهد في أمور الحرب وسائر أمور الدنيا وقد وقع ذلك منه فعلاً[٢].

ولكن هل للنبي ﷺ أن يقف مجتهداً في الأمور الشرعية ويعمل رأيه فيما لا نص فيه؟

اختلف الأصوليون في ذلك. جماهيرهم أجاز ذلك عقلاً وآخرون توقفوا فيه، ومنعه قوم.

المجيزون لاجتهاده ﷺ

ذهب جمهور الأصوليين والفقهاء إلى أنه ﷺ كان مأموراً بالاجتهاد مطلقاً في الأحكام الشرعية والحروب والأمور الدينية من غير تقييد بشيء منها، أو من غير تقييد بانتظار الوحي، وهو مذهب الأصوليين، ومالك، والشافعي، وأحمد وعامة أهل الحديث، ونقل عن أبي[٣] يوسف[٤].

---

(١) الشوكاني: هو الإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني الفقيه المجتهد من كبار علماء اليمن الذي كان يرى تحريم التقليد. له ما يزيد عن مئة مؤلف منها نيل الأوطار. شرح أحاديث أحكام وإرشاد الفحول في الأصول. توفي سنة ١٢٥٠هـ. انظر الزركلي: الأعلام ٦/٢٩٨.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول نشره دار المعرفة ـ بيروت ١٣٩٩ ـ ١٩٧٩ ص٢٥٥.

وانظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار عن أصول البزدوي. تعليق محمد البغدادي دار الكتاب العربي بيروت ـ الأولى ١٤١١/١٩٩٦ جـ٣ ص٣٨٦.

(٣) أبو يوسف: هو الإمام المجتهد يعقوب بن إبراهيم القاضي. كان صاحب حديث حافظاً لزم أبا حنيفة حتى صار المقدم من أصحابه كان أول من وضع الكتب على مذهب أبي حنيفة ونشر علمه، له من التصانيف الأمالي والنوادر وكتاب الخراج توفي سنة ١٨٣هـ. انظر الفوائد البهية في تراجم الحنفية. العلامة محمد عبد الحي اللكنوي علق عليه محمد النعساني تصوير دار المعرفة بيروت ص٢٢٥.

(٤) محمد أمين البخاري الشهير بأمير بادشاه ـ تيسير التحرير نشره مكتبة صبيح ـ مصر ١٣٥٢ ـ ١٩٣٣م جـ٤ ص ١٨٥. وانظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/٣٨٦.

وبالجواز قال أبو إسحاق الشيرازي[١]: إن النبي ﷺ له أن يجتهد في الحوادث ويحكم فيها بالاجتهاد[٢] واختار الآمدي[٣] وقوع الاجتهاد منه ﷺ ونسبه للشافعي وبعض المعتزلة وغيرهم من الأئمة فقال: هو مذهب الشافعي وأكثر أصحابه، وأحمد بن حنبل، والقاضي أبو يوسف، والقاضي عبد الجبار[٤]، وأبو الحسين[٥] البصري[٦].

وفصّل الإسنوي[٧] رأي علماء الشافعية فقال: ذهب الجمهور إلى جواز اجتهاده ﷺ فقد نقله الإمام الرازي[٨] عن الشافعي، واختاره القاضي البيضاوي[٩]، وهو مقتضى اختيار الإمام الرازي أيضاً لأنه استدل له وأجاب عن مقابله[١٠].

---

(١) أبو إسحاق الشيرازي: هو إبراهيم بن علي من أكابر فقهاء الشافعية كان مرجع الطلاب ومفتي الأمة في زمانه، من تصانيفه اللمع وشرحه، والتبصرة في أصول الفقه توفي سنة ٤٧٦هـ. انظر عبد الوهاب بن علي السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ـ تحقيق الحلو. والطناحي دار إحياء الكتب العربية مصر جـ٤ ص٢١٥.

(٢) الشيرازي: التبصرة في أصول الفقه ـ حققه دكتور محمد حسن هيتو دار الفكر ـ دمشق ـ أولى ١٩٨٠ ص ٥٢١.

(٣) الآمدي: هو أبو الحسن علي بن أبي علي محمد. الفقيه الأصولي كان في أول أمره حنبلي المذهب ثم انتقل إلى مذهب الشافعي من تصانيفه: منتهى السول في علم الأصول، والإحكام في أصول الأحكام توفي سنة ٦٣١.
انظر ابن خلكان: أحمد بن محمد ـ وفيات الأعيان وأنباءُ أبناء الزمان حققه: دكتور إحسان عباس. دار صادر ـ بيروت ـ ١٩٧٨ جـ٣ ص ٢٩٣.

(٤) القاضي عبد الجبار: هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني كان شافعي المذهب وهو مع ذلك شيخ الاعتزال له مصنفات كثيرة في الاعتزال وفي أصول الفقه. توفي سنة ٤١٥هـ. انظر ابن قاضي شهبة: أحمد بن محمد بن عمر ـ طبقات الشافعية علق عليه الدكتور الحافظ عبد العليم خان ـ عالم الكتب ـ بيروت الأولى ١٩٨٧ ـ جـ١ ص ١٨٣.

(٥) أبو الحسين: هو محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي أحد أئمتهم الأعلام له التصانيف الفائقة في أصول الفقه منها المعتمد شرح العمد. توفي سنة ٤٣٦هـ. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ٢٧١.

(٦) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ـ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٠ جـ٤ ص٢٢٢.

(٧) الأسنوي: هو أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي الشافعي شيخ الشافعية ومفتيهم ومصنفهم ومدرسهم من تصانيفه نهاية السول شرح منهاج الوصول. والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول، وطبقات الشافعية. توفي سنة ٧٧٢هـ. انظر: ابن العماد الحنبلي ـ عبد الحي ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب. دار المسيرة ـ بيروت ـ ثانية ١٩٧٩. جـ٦ ص ٢٢٣.

(٨) الرازي: هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن. من كبار فقهاء الشافعية له تصانيف في التفسير والفقه والأصول وعلم الكلام والطب. من تصانيفه: المحصول ـ في أصول الفقه. توفي سنة ٦٠٦هـ. انظر ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ٨١.

(٩) البيضاوي: هو أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد، قاضي القضاة كان إماماً مبرزاً، له كتاب المنهاج في أصول الفقه وغيره توفي سنة ٦٨٥هـ وقيل ٦٩١هـ. انظر ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ١٥٧.

(١٠) الأسنوي: نهاية السُول شرح منهاج الوصول في علم الأصول. دار الكتب العلمية ـ الأولى ـ ١٩٨٤. جـ٣ ص ٢٦٤. وانظر الرازي: المحصول في علم أصول الفقه. تحقيق طه جابر فياض العلواني. جامعة الإمام محمد ـ السعودية الأولى ١٩٨٠ جـ٢ قسم ٣ ص٩.

وهو المختار عند[1] الغزالي[2].

وبالجواز قال جمهور الحنفية وقد فصّلوا قولهم بأنه ﷺ مأمور بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي، فإن لم ينزل الوحي بعد الانتظار كان ذلك إذناً للعمل بالرأي والاجتهاد ثم إذا أخطأ في اجتهاده نُبّه أما إذا أُقِرّ فإنّ إقراره حجة قاطعة للحكم[3].

وجاء في المسودة: يجوز عقلاً للنبي ﷺ أن يجتهد ويحكم بالقياس في قول الجمهور[4].

وقد استدل الجمهور على جواز إفتائه ﷺ مجتهداً بالقرآن الكريم، والسنة النبوية، والمعقول.

الاستدلال من القرآن الكريم

فقد دل القرآن الكريم في كثير من آياته على وقوع إفتائه ﷺ مجتهداً، قال تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[5] أمر الله تعالى بالاعتبار على العموم لأهل البصائر، والنبي ﷺ أعظم الناس بصيرة وأصفاهم سريرة وأصوبهم اجتهاداً وأحسنهم استنباطاً فكان داخلاً في العموم[6].

ذلك أن الرسول ﷺ مكلف باستنباط الأحكام والاستدلال عليها بدلائلها ونظائرها من المنصوص وهو دليل التعبد بالاجتهاد وقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِتَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُۚ﴾[7] وما أراه الله يعم الحكم بالنص والاستنباط من النصوص.

قال الجصاص[8]: بما أراك الله: أي ليحكم بين الناس بما عرفه الله من الأحكام فما

= والبيضاوي: منهاج الوصول إلى علم الأصول ـ تحقيق سليم شعبانيه وأروانه ـ دمشق ـ الأولى ـ ١٩٨٩. ص١٧٦.

(١) الغزالي: هو أبو حامد محمد بن محمد بن أحمد حجة الإسلام الذي لم يكن للشافعية مثله في آخر عصره له من التصانيف إحياء علوم الدين والمستصفى، والمنخول من تعليقات الأصول. وغيرها توفي سنة ٥٠٥هـ. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ٢١٦.

(٢) الغزالي: المستصفى من علم الأصول ـ البولاقية ـ مصر الأولى ١٣٢٢ جـ٢ ص ٣٥٥.

(٣) انظر السرخسي: أصول السرخسي ٢/ ٩١. وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٣٨٦ ومُلاجيون ـ أحمد بن أبي سعيد بن عبيد الله ـ نور الأنوار على المنار في أصول الفقه ـ البولاقية ـ مصر ـ الأولى ١٣١٦ جـ٢ ص٩٦.

والمحبوبي: عبيد الله بن مسعود البخاري ـ التوضيح شرح التنقيح في أصول الفقه ـ مكتبة صبيح ـ مصر ـ ١٩٥٧ جـ٢ ص١٥.

(٤) آل تيمية: مجد الدين عبد السلام بن عبد الله، شهاب الدين عبد الحليم بن عبد السلام، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم آل تيمية حققه محيي الدين عبد الحميد. دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ لا. ت ـ ص ٥٠٦.

(٥) سورة الحشر آية ٢.

(٦) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٢٣ ـ والرازي: المحصول ٢/ ٣/ ١٠. وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٣٨٧.

(٧) سورة النساء آية ١٠٥.

(٨) الجصاص: هو أبو بكر أحمد بن علي الرازي، كان إمام الحنفية في عصره له تصانيف كثيرة منها أحكام القرآن. وشرح مختصر الطحاوي وكتاب في أصول الفقه. توفي سنة ٣٧٠.
انظر اللكنوي: الفوائد البهية ص٢٧، ٢٨.

صدر منه عن اجتهاد فهو مما أراه الله وعَرّفه إياه[1] وهذا لا يكون بالنسبة للرسول ﷺ ظناً وتكلفاً وإنما رأيٌ أراه الله إياه فهو مُنْضبط ومُصوب بالوحي.

وإلى هذا مال القرطبي[2] فقال:

بما أراك الله على قوانين الشرع إما بوحي ونصٍ أو بنظر جارٍ على سنن الوحي، وهذا أصل في القياس، وهو يدل على أن النبي ﷺ إذا رأى شيئاً أصاب لأن الله أراه ذلك، وقد ضمن الله العصمة لأنبيائه. أما أحدنا فإذا رأى شيئاً يظنه فلا قطع فيما رآه[3].

وقوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[4] والمشاورة إنما تكون فيما يُحكم فيه بطريق الاجتهاد لا فيما يُحكم فيه بطريق الوحي[5]. لأن ما يحكم فيه بطريق الوحي لا يقبل المشاورة، والرسول ﷺ مأمور بمشاورة أصحابه ليتضح كل رأي ثم يجتهد عليه الصلاة والسلام ويعمل بما أداه إليه اجتهاده.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[6] فقد أمر الله تعالى المكلف بردّ الواقعة إلى مَنْ يستنبط الحكم فيها ولولا أن الاستنباط حجةٌ لما أُمر المكلف بذلك فثبت أن الاستنباط حجة، والقياس إما استنباط، أو داخل فيه، فوجب أن يكون حجة وفي هذه الآية دلالة على وجوب القول بالقياس وعلى اجتهاد الرأي في أحكام الحوادث وذلك لأنه أمر برد الحوادث إلى الرسول ﷺ في حياته إذا كانوا بحضرته وإلى العلماء بعد وفاته والغيبة عن حضرته ﷺ وهذا لا محالة فيما لا نص فيه لأن المنصوص عليه لا يحتاج إلى استنباطه.

فدلالة الآية أن النبي ﷺ كان مكلفاً باستنباط الأحكام والاستدلال عليها بدلائلها لأنه تعالى أمر بالرد إلى الرسول وإلى أولي الأمر، ثم لم يخص أولي الأمر بذلك دون الرسول وفي ذلك دليل على أن للجميع الاستنباط والتوصل إلى معرفة الحكم بالاستدلال[7].

فسوى الله تعالى بين الرسول وأولي الأمر وهم العلماء في استنباط الفتاوى والأحكام من

---

(١) الجصاص: أحكام القرآن ـ نسخة مصورة عن التركية ١٣٣٥هـ نشره دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ جـ٢ ص ٢٧٩.

(٢) القرطبي: هو الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر الأنصاري كان إماماً عَلَماً من الغواصين على معاني الحديث من مصنفاته: الجامع لأحكام القرآن. توفي سنة ٦٧١هـ. ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب ٥/ ٣٣٥.

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ـ نشرته دار الكتب المصرية ـ الثانية ١٣٧٢ ـ ١٩٥٢ جـ٥ ص٣٧٦، ٣٧٧.

(٤) سورة آل عمران آية ١٥٩.

(٥) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٢٣.

(٦) سورة النساء آية ٨٣.

(٧) انظر الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٢١٥. والفخر الرازي: محمد الرازي بن ضياء الدين عمر ـ مفاتيح الغيب دار الفكر ـ بيروت ـ الأولى ـ ١٩٨١ جـ١٠ ص٢٠٥، ٢٠٦.

الأدلة المعتبرة، والأنبياء عليهم السلام أصوب الناس اجتهاداً وأحسنهم استنباطاً فجاز لهم الفُتيا بالاستنباط والرأي مصداقاً لقول الله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾[1] قال الإمام السرخسي: أي وقف على الحكم بطريق الرأي لا بطريق الوحي لأن ما كان بطريق الوحي فداوود وسليمان عليهما السلام فيه سواء وحيث خص سليمان عليه السلام بالفهم عرفنا أن المراد بطريق الرأي[2].

وهناك من الآيات الدالة على إفتائه ﷺ بطريق الرأي والاجتهاد كثير ونكتفي بما ذكرناه.

أما الاستدلال من طريق السنة:

فما روي أنه عليه الصلاة والسلام أفتى المرأة التي سألَتْه عن حجها لأبيها بقوله: «أرأيتِ لو كان على أبيك دينٌ قَضَيْتِهِ أكان يجزىء فقالت نعم قال فدين الله أحق بالقضاء»[3].

فاعتبر الرسول ﷺ دين الله تعالى بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس والاجتهاد[4]. حيث بين الحكم الشرعي وأفتى بوجوب القضاء استناداً إلى اجتهاده.

وأفتى عمر بن الخطاب حين سأله عن قُبْلة الصائم بقوله: «أرأيت لو تَمَضْمَضتَ بماء ثم مججته أكنت شاربه»[5] فاعتبر الرسول ﷺ مقدمة الجماع وهي القبلة بمقدمة الشرب وهي المضمضمة في عدم فساد الصوم[6]. وهو قياس ظاهر واجتهاد واضح في مراعاة علل الأحكام، والأوصاف المؤثرة فيها، ذلك أن حكم القُبلة من غير إنزال في عدم إفساد الصوم، كحكم المضمضمة من غير ابتلاع ماء في عدم إفساد الصيام.

وكذلك ما روى الشعبي[7] أنه كان ﷺ يقضي القضية، وينزل القرآن بعد ذلك بغير ما كان قضى به، فيترك ما قضى به على حاله ويستقبل ما نزل به القرآن.

والحكم بغير القرآن لا يكون إلا بالاجتهاد[8].

ومن السنة ما روي أن الرسول ﷺ قال: «إنما أقضي بينكم فيما لم ينزل عليّ فيه»[9] أي إذا لم ينزل عليه القرآن.

---

(١) سورة الأنبياء آية ٧٩.

(٢) السرخسي: أصول السرخسي ٢/ ٩٣ وانظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٣٨٨

(٣) الحديث: أخرجه البخاري في الاعتصام بالكتاب والسنة ١٣/ ٢٩٦ رقم ٧٣١٥ وذكر «أمك بدل أبيك». ومسلم: في الصيام ٢/ ٨٠٤ رقم ١١٤٨ وذكر «الصيام بدل الحج». والنسائي: في الحج ٥/ ١١٨.

(٤) انظر عبد العزيز البخاري: المصدر السابق ٣/ ٣٨٩ والرازي: المحصول ٢/ ٢/ ٧٢.

(٥) الحديث: أخرجه أبو داود: في الصوم ٢/ ٣١١ رقم ٢٣٨٥. والحاكم في الصوم ١/ ٤٣١ والدارمي: في الصوم ٢/ ١٣. وأحمد في المسند ١/ ٢١.

(٦) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٣٨٩ والرازي: المحصول ٢/ ٢/ ٦٩، ٧٠.

(٧) الشعبي: ستأتي ترجمته لاحقاً.

(٨) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٢٤.

(٩) الحديث: أخرجه أبو داود في الأقضية ٣/ ٣٠٢ رقم ٣٥٨٥ والبيهقي في السنن: في كتاب الصلح ٦/ ٦٦.

يفتي مجتهداً بما أراه الله تعالى لأنه الأكمل معرفة باستنباط الفتوى والحكم على سَنَن الوحي، ثم إن هذه الفتوى تفيد اليقين بالحكم كالنص لأنه لا يُقر على خطأ.

أما الدلالة على اجتهاده من جهة المعقول:

١ ـ إن العمل بالاجتهاد أشق من العمل بدلالة النص لظهورها. وزيادة المشقة سبب لزيادة الثواب لقوله ﷺ لعائشة رضي الله عنها: «ثوابك على قدر نصبك»[١] وقوله ﷺ: «أفضل العبادات أَحْمَزُها»[٢] أي أشقها وأقواها، فلو لم يكن الرسول ﷺ عاملاً بالاجتهاد مع عمل أمته به للزم اختصاصهم بفضيلة لم توجد له وهو ممتنع فإن أحاد أمة النبي ﷺ لا يكون أفضل من النبي ﷺ في شيء أصلاً[٣].

وذلك لأن شروط الاجتهاد متوفرة فيه ﷺ بصورة أكمل وأشمل لأن الله تعالى كمّله بالعقل والمعرفة، وسمو الأخلاق وسعة العلم، وقوة الفهم، وحفظ فتاويه وأحكامه بالعصمة ليضطلع بأعباء الرسالة ويصدر الفتاوى والأحكام في كل ما يعرض للمسلمين.

٢ ـ إن القياس دليل عن الله عز وجل في الأحكام فجاز لرسول الله ﷺ أن يستفيد الحكم من جهته كالكتاب لأن القياس هو النظر في ملاحظة المعنى المستنبط من الحكم المنصوص عليه والحاق نظير المنصوص به بواسطة المعنى المستنبط والنبي ﷺ أولى بمعرفة ذلك من غيره لسلامة نظره، وبعده عن الخطأ والإقرار عليه، ولأن الاجتهاد موضع لرفع المنازل والزيادة في الدرجات وأحق الناس بذلك رسول الله ﷺ فوجب أن يكون له مدخل فيه[٤]. لأنه القدوة لأمته فوجب أن يكون له اجتهاد في إفتائه يقوم على أسس وضوابط يدرب أمته من خلالها على استنباط الأحكام والفتاوى في النوازل تناسب تغير الظروف والأحوال.

---

(١) الحديث: أخرجه البخاري: في العمرة ٣/ ٦١٠ رقم ١٧٨٧، ومسلم في الحج ٢/ ٨٧٦ رقم ١٢١١ و١٢٦.

(٢) الحديث: أفضل العبادات أحمزها، قال عنه ابن الأثير ـ المبارك بن محمد الجزري ـ في النهاية في غريب الحديث والأثر ـ تحقيق محمود الطناحي وطاهر الزاوي ـ عيسى البابي الحلبي ـ مصر ـ الأولى ١٩٦٣ ـ جـ١ ص ٤٤٠. قال ابن عباس سئل رسول الله ﷺ أي الأعمال أفضل؟ فقال أحمزها. وقال السخاوي: محمد بن عبد الرحمن ـ في المقاصد الحسنة ـ تعليق عبد الله الصديق الغماري ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ الأولى ١٩٧٩ ـ ص٦٩ قال نقلاً عن الحافظ المزي: هو من غرائب الأحاديث ولم يرو في شيء من الكتب الستة. إلا أن المحدث العجلوني إسماعيل بن محمد ـ قال في كشف الخفاء ـ تعليق أحمد القلاش ـ مكتبة التراث حلب ـ لا.ت ـ جـ١ ص١٧٥ رقم ٤٥٩ قال العجلوني بعدما أورد كلام السخاوي إن الإمام ملا علي القاري قال في الموضوعات الكبرى معناه صحيح لما في الصحيحين عن عائشة الأجر على قدر التعب.

(٣) الآمدي: الإحكام ٤/ ٢٢٤ وانظر الرازي: المحصول ٢/ ٣/ ١٠ وعبد العزيز البخاري كشف الأسرار ٣/ ٣٥٤.

(٤) انظر الشيرازي: التبصرة ص٥٢١، ٥٢٢. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٢٥.

قال الشوكاني: وإذا جاز لغيره من الأمة أن يجتهد بالإجماع مع كونه معرضاً للخطأ فلأن يجوز لمن هو معصوم عن الخطأ بالأولى[1].

ذلك أن الرسول ﷺ قد أفتى مجتهداً ولم ينهه الله عن الاجتهاد، لإن اجتهاده صائب يُعْمِلُ رأيه المراقب بالوحي لاستنباط الفتوى والحكم، فإن لم يتدخل الوحي كان دليلاً على إصابته وجه الحق الذي يريده الله تعالى وأصبحت فتواه حجة قاطعة.

هل وقع التعبد من الرسول بالاجتهاد:

اختلف الأصوليون في ذلك:

فذهب الجمهور إلى وقوع التعبد من الرسول ﷺ بالاجتهاد فيما لا نص فيه مطلقاً نسبه القرافي إلى الشافعي[2]. ونسبه الآمدي إلى الإمام أحمد والقاضي أبي يوسف[3].

وقالت الحنفية: كان متعبداً بالاجتهاد بعد انتظار الوحي إلى خوف فوت الحادثة لأن اليقين لا يترك عند إمكانه. فإذا أُقرّ عليه بعد اجتهاده صار اجتهاده كالنص قطعاً[4].

وجاء في المسودة أنه ﷺ كان متعبداً بالاجتهاد كأمته اختاره القاضي أبو يعلى[5].

ومنع ذلك أبو علي الجُبَّائي[6] وابنه أبو هاشم[7] فقالا: إنه لم يكن متعبداً به[8].

والمختار جواز تعبده بالاجتهاد عقلاً ووقوعه سمعاً كما قال الآمدي[9] وابن

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٥٦.

(٢) القرافي: أحمد بن إدريس ـ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول ـ حققه طه سعد ـ الكليات الأزهرية ـ مصر ـ الأولى ١٩٧٣ ص٤٣٦.

(٣) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٢٢.

(٤) الأنصاري: عبد العلي محمد بن نظام الدين ـ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ـ موجود في ذيل المستصفى ـ بولاق مصر ـ ١٣٢٢ ـ جـ٢ ص٣٦٦. وانظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٣٨٦.

(٥) آل تيمية: المسودة ص٥٠٦. أبو يعلى: هو القاضي محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء عالم زمانه في الأصول والفروع وشيخ الحنابلة، من تصانيفه العدة في أصول الفقه والكفاية في أصول الفقه، والأحكام السلطانية. توفي سنة ٤٥٨ هـ. انظر ابن أبي يعلى ـ القاضي محمد بن أبي يعلى ـ طبقات الحنابلة ـ تصوير دار المعرفة بيروت ـ لا.ت جـ٢ ص١٩٣.

(٦) أبو علي الجُبَّائي: هو الإمام محمد بن عبد الوهاب بن سلام المعروف بالجُبَّائي إمام المعتزلة وشيخ أبي الحسن الأشعري عندما كان يرى الإعتزال من مؤلفاته كتاب الأصول، وكتاب الاجتهاد توفي سنة ٣٠٣ هـ. انظر الذهبي: محمد بن أحمد بن عثمان ـ سير أعلام النبلاء ـ أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط ـ مؤسسة الرسالة بيروت الثالثة ـ ١٩٨٥ ـ جـ٤ ص١٨٣.

(٧) أبو هاشم: هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجُبّائي المعتزلي العالم ابن العالم، أبوه أبو علي الجبائي لهما مقالات على مذهب الإعتزال. توفي سنة ٣٢١. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ١٨٣.

(٨) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٢٢.

(٩) الآمدي: المصدر السابق.

الحاجب[1] أنه ﷺ كان متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه[2].

قال الإسنوي: وهو مقتضى اختيار الإمام الرازي وأتباعه فإن الأدلة التي ذكروها تدل عليه[3]. أي على حصول التعبد من الرسول ﷺ باجتهاده والعمل بالحكم الذي أدى إليه اجتهاده وفتياه.

يظهر مما سبق الإشارة إليه نقلاً وعقلاً أن الرسول ﷺ كان يجتهد في فتياه وحكمه مستلهماً ما نزل من قرآن ومُقَدّراً للمصلحة وما فهمه من روح الشريعة ومقاصدها مراعياً علل أحكامها، ثم يصدر فتواه، ولكن الله تعالى لا يقره على هذه الفتوى إلا إذا كانت صواباً.

فبالإقرار يحصل له اليقين بصوابية الفتوى ووجوب الاستدلال بها والعمل بمضمونها لأن ما استنبطه الرسول ﷺ من الفتاوى والأحكام عن طريق الرأي والاجتهاد هو حجة قاطعة لأنه بمنزلة الثابت بالوحي في وجوب العمل، لأن فتواه ﷺ فتوى الوحي حيث لم ينزل وحي، فكان اقراره على فتياه بمثابة الحكم الموحى به.

المانعون لاجتهاده ﷺ والمتوقفون:

لم يُجوّزِ المانعون الاجتهاد للرسول ﷺ شرعاً ولا عقلاً لأنه ينافي العصمة الواجبة في حقه، وللآيات الصريحة التي تدل على حصر جميع ما ينطق به، وما ينذر به، وما يتبعه بالوحي.

فليس له الاجتهاد لقدرته على النص بنزول الوحي، ولأن الاجتهاد أمر ظني وهو معرض للخطأ، والخطأ ينافي العصمة.

«فلا يصح أن يكون النبي ﷺ مأموراً بالاجتهاد في الأحكام الشرعية، نُقل ذلك عن الأشاعرة، وأكثر المعتزلة، والمتكلمين إلا أن بعضهم قالوا إنه غير جائز عليه عقلاً، وهو منقول عن أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم، وبعضهم قال: إنه جائز عليه عقلاً ولكنه لم يتعبد به شرعاً»[4].

وهو الراجح عند أبي منصور الماتريدي[5] من أصحاب الرأي فقد قال: «ليس للأنبياء

---

(١) ابن الحاجب: هو أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر الفقيه المالكي النحوي الأصولي، برع في أصول الفقه والعربية، وصنف في أصول الفقه وغيره من تصانيفه منتهى الوصول والأمل في أصول الفقه. توفي سنة ٦٤٦. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٢٤٨. الزركلي: الأعلام ٤/ ٢١١.

(٢) ابن الحاجب: انظر منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، نشره دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الأولى ـ ١٩٨٥ ص٢٠٩.

(٣) الأسنوي: نهاية السول ٣/ ٢٦٥.

(٤) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٣٨٦ وانظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ـ ٤/ ١٨٥ والشيرازي: التبصرة ٥٢١.

(٥) الماتريدي: هو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الحنفي، إمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين، من مصنفاته مآخذ الشرائع في الفقه والجدل في أصول الفقه توفي سنة ٣٣٣. انظر اللكنوي: الفوائد البهية ص١٩٥ والبغدادي ـ إسماعيل باشا ـ هدية العارفين في أسماء المؤلفين مصورة عن طبعة استانبول ١٩٥٥ ـ دار العلوم الحديثة بيروت جـ٢ ص٣٦.

عليهم السلام الاجتهاد لقدرتهم على النص بنزول الوحي وقد قال تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[1] الضمير يرجع إلى النطق المذكور قبله ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾[2] وكان النبي ﷺ إذا سئل ينتظر الوحي ويقول ما انزل عليّ في هذا شيء وقد انتظر الوحي في كثير مما سئل عنه»[3].

فيكون كل ما ينطق به وحياً ولا مجال للاجتهاد لأنه مبني على الظن وهو قادر على النص.

أما ابن حزم[4] فقد قسى في حكمه على من ظن أن الاجتهاد يجوز في الأمور الشرعية على الأنبياء، فقال[5]: «إن من ظن أن الاجتهاد يجوز لهم في شرع شريعة لم يوح إليهم فيها فهو كفر عظيم ويكفي من إبطال ذلك أمره تعالى لنبيه ﷺ أن يقول: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾[6]».

إضافة لما تقدم يُضيف المانعون لاجتهاده ﷺ أنه لو جاز له الاجتهاد جازت مخالفته كما تجوز مخالفة غيره.

وقالوا: هو قادر على أن يتيقن الحكم بالوحي. والاجتهاد لا يُفيد إلا ظناً ولا يجوز الظن مع القدرة على اليقين.

وقالوا: لو كان عليه الصلاة والسلام مأموراً بالاجتهاد لم يؤخر جواباً عن حادثة، وكثيراً ما أخر.

وقد أجاب عن كل ذلك الإمام الشيرازي فقال:

احتجوا بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[7].

والجواب: أن الحُكْمَ بالاجتهاد حُكْمٌ عن وحي، وليس عن الهوى، لأن الهوى ما تهواه النفس وتشتهيه من غير دليل.

ثم إن الرسول ﷺ إنما يحكم بالاجتهاد عند انقطاع الوحي، والوحي متعذر في حالة الحكم، فيجب أن يجوز له الاجتهاد.

ثم إن اجتهاده ﷺ مقطوع بصحته لأنه معصوم من الخطأ في الأحكام فلا يكون حكمه بالاجتهاد غلبة ظن - كسواه من المجتهدين - بل هو حُكْمٌ عن علم وقطع.

وكذلك إنما يجوز له أن يجتهد فيما له أصل من الكتاب فَيُحْمَلُ غيره عليه من طريق

---

(١) سورة النجم آية ٤.
(٢) سورة النجم آية ٣.
(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٥٥.
(٤) ابن حزم هو الإمام أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري كان حافظاً عالماً بعلوم الحديث وفقهه مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة متفنناً في علوم جمة. من مصنفاته: كتاب الإجماع والإحكام في أصول الأحكام والفصل في الملل والأهواء والنحل توفي سنة ٤٥٦. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٣٢٥.
(٥) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام - حققه الشيخ أحمد محمد شاكر. دار الآفاق الجديدة - بيروت - الأولى ١٩٨٠ - جـ٥ ص١٣٢.
(٦) سورة يونس آية ١٥.
(٧) سورة النجم آية ٣، ٤.

الاجتهاد، أما فيما لا أصل له فلا سبيل إلى الاجتهاد، مثل حينما سئل عن الظهار واللعان[١] فلم يكن لها أصل في القرآن فيجتهد في حكمها فلذلك انتظر النص، ولئن توقف في الظهار واللعان فقد اجتهد في مواضع[٢] مرت معنا وسبق الإشارة إليها.

وعليه فقد وضح مما تقدم أن أدلة المانعين لإفتائه ﷺ مجتهداً لا تقوى على معارضة أدلة جماهير الأصوليين، والعلماء المثبتين له، ذلك لأن اجتهاده ﷺ معصوم بالوحي من كل جوانبه حيث أن الله تعالى ألهمه حكم ما أراد حكمه لأنه لا يُقِرّه على خطأ، وما مر معنا من أحداث ونوازل اجتهد فيها رسول الله ولم ينهه الوحي يشهد بذلك.

المتوقفون:

وهناك فريق ثالث توقف عن الجزم بشيء ودليلهم أن لا دليل قاطع يثبت وقوع اجتهاده ﷺ أو ينفيه، فقد قال الغزالي في المستصفى: إن الاجتهاد قد قال به قوم وأنكره آخرون وتوقف فيه فريق ثالث وهو الأصح فإنه لم يثبت فيه قاطع[٣].

وهذا ترجيح من الغزالي فهو لا يمانع في جواز الاجتهاد منه ﷺ عقلاً ولكنه متردد في وقوعه، إلا أنه كان في أول أمره مرجحاً الوقوع كما ذكر في المنخول، فقد قال: «أما وقوعاً فالغالب على الظن أنه كان لا يجتهد في القواعد، وكان يجتهد في الفروع»[٤].

وكأن الغزالي مال إلى رأي أستاذه الجويني[٥] حيث يقول: «ولعل الأصح أنه كان لا يجتهد في القواعد والأصول. بل كان ينتظر الوحي، أما في التفاصيل فكان مأذوناً له في التصرف والاجتهاد»[٦].

---

(١) الظهار: هو تشبيه زوجته أو ما عبّر به عنها أو جزء شائع منها بعضو يحرم نظره إليه من أعضاء محارمه نسباً أو رضاعاً مثل أن يقول أنت علي كظهر أمي. انظر الجرجاني: علي بن محمد بن علي الحنفي ـ التعريفات ـ مصطفى البابي الحلبي ـ ١٩٣٨ ـ ص١٢٥، ١٢٦.
اللّعان: هي شهادات مؤكدة بالأيمان مقرونة باللعن قائمة مقام حدّ القذف في حقه ومقام حدّ الزنا في حقها. الجرجاني: التعريفات ص١٦٨، ١٦٩.

(٢) انظر بتصرف الشيرازي: التبصرة ـ ص٥٢٢ ـ ٥٢٣ والآمدي: الإحكام ٢٢٨/٤ ـ ٢٣٥ وابن أمير حاج: محمد بن محمد بن الحسن ـ التقرير والتحبير شرح التحرير ـ طبعة بولاق ١٣١٦ هـ تصوير دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٣. جـ٣ ص٢٩٩.

(٣) الغزالي: المستصفى ٣٥٦/٢.

(٤) الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول ـ حققه الدكتور محمد حسن هيتو ـ دار الفكر ـ دمشق ـ الثانية ١٩٨٠ هـ ص٤٦٨.

(٥) الجويني: هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. كان إماماً في المذهب الشافعي وأصوله، جمع طرق المذهب حتى أصبح قوله في الفتوى مرجع العظماء والولاة، من مصنفاته، البرهان في الأصول توفي سنة ٤٧٨ هـ. انظر ابن عساكر: علي بن الحسن بن هبة الله ـ في تبيين كذب المفتري ـ مصورة دار الكتاب العربي بيروت ـ ١٩٧٩ ـ ص٢٧٨.

(٦) الجويني: البرهان في أصول الفقه ١٣٥٦/٢ حققه الدكتور عبد العظيم الديب ـ كلية الشريعة قطر.

ومممن قال بالتوقف الشافعي. قال الشوكاني: زعم الصيرفي[1] في شرح الرسالة أنه مذهب الشافعي لأنه حكى الأقوال ولم يختر شيئاً منها، واختار هذا القاضي أبو بكر الباقلاني[2] والغزالي[3].

وفي ضوء ما تقدم يُرجح أن لا وجه للتوقف في هذه المسألة لأن ما مر معنا من الأدلة السابقة وأقوال جماهير العلماء يكفي للدلالة على الوقوع فلا محل لتوقفهم.

هل يخطىء الرسول ﷺ قبل إقراره على اجتهاده؟

للعلماء في هذه المسألة قولان:

القول الأول: عصمة اجتهاده عن الخطأ. وحجتهم في ذلك أن تجويز الخطأ عليه يوجب التوقف في قوله، والشك عند سماعه، ونحن مأمورون باتباعه في الحكم والفتوى لقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[4].

فلو جاز عليه الخطأ لكُنّا مأمورين بالخطأ. لذلك اقتضى عصمة اجتهاده عن الخطأ فهو مصيب في كل اجتهاداته. نقل ذلك الإمام الآمدي عن بعض الشافعية[5] وهو ما صرح به ابن السبكي[6] وهو قول البيضاوي في المنهاج[7] والرازي في المحصول[8] ونص عليه الشافعي في الأم[9].

القول الثاني: جواز تطرق الخطأ في اجتهاده ﷺ: يطلق الخطأ ويراد به مجانبة الصواب،

---

(١) الصيرفي: هو أبو بكر محمد بن عبد الله الفقيه الشافعي كان إماماً في الفقه وأعلم الناس بأصول الفقه بعد الشافعي، من تصانيفه شرح الرسالة، وكتاب في الإجماع. توفي سنة ٣٣٠ هـ. انظر السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ١٨٦، وابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ١١٩.

(٢) الباقلاني: هو القاضي أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد الأصولي المتكلم ناصر السنة، وإمام المسلمين في الرد على المخالفين من تصانيفه التمهيد في أصول الفقه. توفي سنة ٤٠٣ هـ. انظر ابن كثير ـ الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر ـ البداية والنهاية مكتبة المعارف ـ بيروت ـ الأولى ١٩٦٦ جـ١١ ص٣٥٠، وابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص٢١٧.

(٣) الشوكاني: رشاد الفحول ص٢٥٦.

(٤) سورة النساء آية ٦٥.

(٥) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٩١.

(٦) ابن السبكي: هو قاضي القضاة أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي الشافعي برع في الفقه والأصول والحديث، من تصانيفه: شرح منهاج البيضاوي وجمع الجوامع، وطبقات الفقهاء توفي سنة ٧٧١. ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب ٦/ ٢٢١.

ابن السبكي ـ جمع الجوامع ـ ومعه حاشية البناني على شرح الجلال المحلى نشره البابي الحلبي ـ مصر ـ الثانية ١٩٣٧ ـ جـ٢ ص٣٨٧.

(٧) البيضاوي: منهاج الوصول ص١٧٦. (٨) الرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٢٢.

(٩) محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٩٠ وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ٣٠٠.

وهذا المعنى لا يجوز إطلاقه على اجتهاد النبي ﷺ لأنه لم يجتهد في تقرير حكم شرعي وجاء الوحي بخلاف اجتهاده، وإنما هي أفعال فعلها أو أفتى بها يظن أنها الأَوْلى فجاء الوحي ببيان أنها خلاف الأَوْلى.

قال الإمام التفتازاني[١]: إن زلة الأنبياء هي الزلل من الأفضل إلى الفاضل ومن الأصوب إلى الصواب، لا عن الحق إلى الباطل، وعن الطاعة إلى المعصية، لكن يعاتبون لجلالة قدرهم. وليس ترك الأفضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير[٢].

وهذا المعنى هو المراد من قول العلماء بجواز الخطأ ووقوعه منه ﷺ.

قال الخطابي[٣]: أكثر العلماء متفقون على أنه قد يجوز على النبي ﷺ الخطأ فيما لم ينزل عليه فيه وحي، ولكنهم مُجمعون على أن تقريره على الخطأ غير جائز[٤]. وهو قول أكثر الحنفية[٥]. وقال الآمدي ذهب أكثر أصحابنا والحنابلة، وأصحاب الحديث، والجبائي، وجماعة من المعتزلة إلى جوازه لكن يشرط أن يُقر عليه وهو المختار[٦] وهذا ما اختاره ابن الحاجب[٧].

وحجتهم في ذلك: قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾[٨].

قال القشيري[٩]: هذا عتاب تلطف، لأن النبي ﷺ كان أَذن من غير وحي فيه.

قال بعض العلماء: إنما بَدَرَ منه ترك الأولى فقدم الله له العفو على الخطاب الذي هو في صورة العتاب[١٠].

وهذا يدل على أنه ﷺ أخطأ في الإذن لهم ولم يصب باجتهاده الأَوْلى والأكمل فنبهه الله تعالى لذلك.

---

(١) التفتازاني: هو مسعود بن عمر بن عبد الله عالم النحو والبيان والمنطق والأصول. اختلفوا في مذهبه فطائفة جعلوه حنيفاً اغتراراً بتصانيفه في الفقه الحنفي وآخرون اعتبروه شافعياً. من تصانيفه التلويح على التنقيح في أصول الفقه وشرح العقائد النسفية. توفي سنة ٧٩٢. انظر اللكنوي: الفوائد البهية ص١٣٤ ـ ١٣٦.

(٢) التفتازاني: التلويح في كشف حقائق التنقيح ـ مكتبة صبيح مصر ـ ١٩٥٧ ـ تصوير دار الكتب العلمية ـ بيروت. جـ٢ ص١٤.

(٣) الخطابي: هو أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم. كان إماماً في الفقه والحديث واللغة من تصانيفه معالم السنن ـ شرح سنن أبي داود ـ وغريب الحديث توفي سنة ٣٨٨ هـ. السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٨٢.

(٤) آل تيمية: المسودة ص٥٠٩.

(٥) ابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٢/ ٣٠٠.

(٦) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٩١.

(٧) ابن أمير حاج: المصدر السابق.

(٨) سورة التوبة آية ٤٣.

(٩) القشيري: هو أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك الشافعي كان علّامة في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب من تصانيفه التفسير الكبير ـ والرسالة القشيرية. توفي سنة ٤٦٥ هـ. ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٢٠٥.

(١٠) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٨/ ١٥٤، ١٥٥.

وحيث أنه يجوز عليه السهو النسيان في أفعاله فجاز الخطأ عليه في اجتهاده كآحاد الأمة، والفرق أننا نُقرّ على الخطأ والرسول ﷺ لا يُقرّ[1].

ثم إن تجويز الخطأ لا يوجب التوقف في قوله، ألا ترى أن المفتي منا يجوز عليه الخطأ في اجتهاده ثم لا يجوز التوقف في قوله، ولا الشك عند سماعه فكيف بالنبي ﷺ المنزه عن الشك في قوله لأن الوحي غير منقطع عنه، فإذا أخطأ في اجتهاده عرف ذلك ونُبه، فلا يؤدي إلى أن يَحكم أو يفتي في دين الله تعالى بغير حكمه جل وعلا[2].

ومما سبق يتضح أن المختار جواز الخطأ في فتياه ﷺ وذلك أنه لما ثبت له جواز الاجتهاد في فتياه وحكمه اقتضى القول بجواز الخطأ في اجتهاده لأنه مجتهد قد بذل وسعه لاستنباط حكم الفتوى إلا أنه لا يُقر على الخطأ، بخلاف غيره من المجتهدين، وكأن العلماء جميعاً قد التقوا في أن أثر اجتهاده ومآله عدم الخطأ، سواء، أكان ذلك من خلال العصمة عن الخطأ أو عدم إقراره عليه تنزيهاً لمنصب النبوة وتأكيداً لمعنى العصمة الشاملة.

كيفية افتائه ﷺ مجتهداً:

كان عليه الصلاة والسلام إذا سئل عن حكم أو استفتي عن نازلة إن كان قد نزل عليه الوحي قبل سؤاله بَيّنه وأظهره، وربما انتظر الوحي من الله حتى ينزل ببيان ما سُئل عنه فإذا تأخر الوحي عن النزول اجتهد عليه الصلاة والسلام لبيان حكم الواقعة التي أستفتي فيها. ومما مَرّ معنا أن الرسول ﷺ اجتهد في الأمور العقلية والشرعية. «وهو في حقه القياس لا معرفة المنصوص لإن المراد من النص واضح عنده ﷺ فليس الاجتهاد عنده لدفع التعارض وإنما الاجتهاد بإلحاق مسكوت بمنطوق وهو القياس»[3].

أو بتطبيق الفروع على أصول الشريعة وقواعدها العامة[4] من عرف ورعاية مصلحة إلى غير ذلك من الأصول المقررة في الشريعة.

فللرسول الحق أن يستخدم كل الطرق التي يتوصل بها إلى فهم الحكم وإصدار الفتوى سواء كان ذلك من خلال القياس أو غيره، لأنه أعلم الخلق بشريعته وبِفَهْم مقاصدها وتعيين المراد من النصوص ودلالتها، وإدخال الفروع تحت أصولها واستنباط الفتاوى بطريق قياس المسكوت عنه بالمنصوص عليه إذا اقتضى الأمر وخاف فوات الحادثة.

وقد أصاب ﷺ في جُل اجتهاداته إلا النذر القليل التي بين الله له وجه الحق فيها وذلك تعليماً لأمته كيفية استنباط الفتاوى والأحكام وشَدّ أزر العلماء المجتهدين لولوج باب الاجتهاد لأنه حياة الشريعة وحيويتها، وخلودها وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

وهذه بعض النماذج من اجتهاده بالقياس والرأي:

---

(١) الشيرازي: التبصرة ص٥٢٤. آل تيمية: المسودة ص٥٠٩.
(٢) انظر الشيرازي: التبصرة ص٥٢٥.
(٣) الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/٣٦٦.
(٤) الغزالي: المنخول ص٤٦٨.

١ ـ قوله للمرأة التي استفتته بشأن أمها التي ماتت وعليها صوم نذر أفتصوم عنها؟ فقال ﷺ: «أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان يجزىء عنها؟ قالت: نعم. فقال: فدين الله أحق أن يقضى»[١] فهذا افتاء وبيان بطريق القياس فقد قاس النبي ﷺ دَيْنَ الله تعالى على دَيْنِ العباد في وجوب القضاء.

٢ ـ وكذلك ما روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال يوم فتح مكة أن الله حرم مكة فلم تحل لأحد قبلي، ولا تحل لأحد بعدي وإنما أُحِلّت لي ساعة من نهار، لا يُخْتلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها، ولا تلتقط لقطتها إلا لمُعَرّف. فقال العباس: يا رسول الله إلا الإذخر[٢] لصناعتنا وبيوتنا، فقال عليه الصلاة والسلام إلا الإذخر»[٣].

وفي هذا دلالة على علم الصحابة الكرام بأن هناك فتاوى من الرسول ﷺ مصدرها الاجتهاد وإلا لما جرؤ العباس على استثناء الإذخر، ثم إن موافقة الرسول ﷺ على هذا الاستثناء لما وجده فيه من فائدة للمصلحة العامة.

قال القرافي: وهذا يدل على أنه لما بيّن له الحاجة إليه أباحه بالاجتهاد للمصلحة[٤].

٣ ـ أفتى النبي ﷺ بحرمة الصدقة على بني هاشم بقوله لسائله: «أرأيت لو تمضمضت بماء أكنت شاربه» فهذا افتاء منه وبيان بطريق القياس في حرمة الأوساخ واستعمال المستعمل[٥].

٤ ـ وورد في الصحيحين وغيره[٦] أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله ولد لي غلام أسود وإني أنكرته فقال: هل لك من إبل؟ قال: نعم. قال: ما ألوانها؟ قال: حُمْرٌ.

قال: هل فيها من أورق[٧]؟ قال: نعم. قال: فأنى ذلك؟

قال: لعله نزعه عرق. قال: فلعل ابنك هذا نزعه عرق.

فقد قاس النبي ﷺ مخالفة لون الولد لوالده على مخالفة لون ولد الجمل لوالده، وهو قياس الشبه[٨].

---

(١) ورد في الصحيحين والنسائي ومرّ تخريجه ص٢٧.

(٢) الإذخر: هو نبات معروف عند أهل مكة طيب الرائحة يسقفون به البيوت بين الخشب ويسدون به الخلل بين اللبنات في القبور. انظر ابن حجر ـ أحمد بن علي ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري ـ أخرجه محب الدين الخطيب ورقمه محمد فؤاد عبد الباقي ـ تصوير دار المعرفة ـ بيروت ـ جـ٤ ص٤٩.

(٣) أخرجه البخاري في الجنائز ٣/ ٢١٣ رقم ١٣٤٩ ومسلم: في الحج ٢/ ٩٨٨ رقم ١٣٥٥ وأبو داود: في المناسك ٢/ ٢١٢ رقم ٢٠١٧.

(٤) القرافي: شرح تنقيح الفصول ص٤٣٦.

(٥) السرخسي: أصول السرخسي ٢/ ٩٣.

(٦) أخرجه البخاري: في الطلاق ـ ٩/ ٤٤٢ رقم ٥٣٠٥، ومسلم: في اللعان ٢/ ١١٣٧ رقم ١٥٠٠، وأبو داود: في الطلاق ٢/ ٢٧٨ رقم ٢٢٦٠، والترمذي: في الولاء والهبة ٤/ ٤٣٩ رقم ٢١٢٨، والنسائي: في الطلاق ٦/ ١٧٨، وابن ماجه: في النكاح ١/ ٦٤٥ رقم ٢٠٠٣.

(٧) أورق: هو الذي فيه سواد ليس بحالك بل يميل إلى الغبرة.

(٨) قياس الشبه أو التمثيل: هو الذي يُلْحِق فيه المجتهد واقعة جديدة بواقعةِ أصلٍ مباشرة دون تعليل، =

٥ ـ وما رواه البخاري[١] عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال لي النبي ﷺ: «يا عائشة لولا قومك حديث عهدهم. ـ **قال ابن الزبير**: بكفر ـ لنقضت الكعبة فجعلت لها بابين. باب يدخل الناس، وبابٍ يخرجون.

وهذا من باب جلب المصلحة ودرء المفسدة، قال الحافظ[٢]:

ويستفاد منه ترك المصلحة لأمن الوقوع في المفسدة، ومنه ترك إنكار المنكر خشية الوقوع في أنكر منه، وأن الإمام يسوس رعيته بما فيه اصلاحهم ولو كان مفضولاً ما لم يكن محرّماً»[٣].

وبهذا يتبين أن افتاء الرسول ﷺ مجتهداً كان من خلال تطبيق أسس وضوابط أدركها من فهمه للقرآن الكريم فاستعمل التمثيل وعلل الأحكام لفهم حكم الفتوى وبيان العلة من خلال الأوصاف المؤثرة فيها ليدل على ارتباطها بها.

وإلى هذا مال الشيخ علي الخفيف[٤] رحمه الله تعالى فقال[٥]: إن ما حوته كتب السنة من اجتهاده ﷺ في كثير من الأمور ليس ما يحول دون تسميته اجتهاداً أنه ﷺ قد أُقِرّ على كثير منه فصار بإقراره سنة واجبة الاتباع، إذ كان عَدُّه من السنة نتيجة لإقراره، أما بدايته فكانت اجتهاداً منه ﷺ».

وكان وقوعه منه إرشاداً لأمته في تعريف حكم ما لم يأت بحكمه وحي من الله تعالى وأن سبيل ذلك هو تحري المصلحة وبذل الوسع في تبينها، وأن شريعة الله إنما بنيت على مصالح الناس ولتحقيقها وتوفيرها شرعت، وذلك أساس بقاء الشريعة الإسلامية وصلاحيتها لكل زمن ومسايرتها لكل تطور صالح سليم.

= ويُعدّي حكم الأولى إلى الثانية المتجددة، لانتفاء الفارق المعتبر في تقديره. انظر الدكتور وهبة الزحيلي ـ أصول الفقه الإسلامي ـ دار الفكر ـ دمشق الأولى ١٩٨٦ ـ جـ١ حاشية ص٧٠١.

(١) ابن حجر: فتح الباري ١/ ٢٢٤ رقم ١٢٦. ومسلم في الحج: ٢/ ٩٦٨ رقم ١٣٣٣.

(٢) الحافظ: الإمام أحمد بن علي بن محمد الشهير بابن حجر العسقلاني الشافعي أمير المؤمنين في علم الحديث، تولى قضاء قضاة الشافعية بمصر مصنفاته كثيرة جداً منها فتح الباري شرح صحيح البخاري ـ تعليق التعليق تهذيب التهذيب، والإصابة في تمييز الصحابة توفي سنة ٨٥٢. انظر ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب ٧/ ٢٧٠.

(٣) ابن حجر: فتح الباري ١/ ٢٢٥.

(٤) هو الأستاذ الشيخ علي الخفيف: فقيه أصولي، أستاذ الشريعة وأصول الفقه بحقوق القاهرة والدراسات العليا في معهد البحوث والدراسات العربية، وعضو مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر من آثاره محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء، والشركات في الفقه الإسلامي ـ والملكية في الشريعة الإسلامية.

(٥) انظر الشيخ علي الخفيف ـ الإجتهاد في الشريعة الإسلامية ـ بحث مقدم إلى مؤتمر الفقه الإسلامي الذي عقدته جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض ١٣٩٦ ونشرته الجامعة ١٤٠٤ هـ مع أبحاث أخرى انظر ص٢١٥، ٢١٦.

إذنه ﷺ لأصحابه بالإفتاء في عصره، ودلالة هذه الفتاوى

اختلف الأصوليون حول جواز اجتهاد الصحابة في عصره ﷺ في حال حضورهم بين يديه أو غيبتهم عنه بين مجيز على الإطلاق، ومانع، ومفصل في ذلك.

ولكن الثابت أن مدار حكمهم وفتواهم مرجعه إلى رأيه ﷺ فما أقره كان شرعاً مقرراً يُتعبد به وما أنكره ورده فليس بذي قيمة شرعية.

فقد نقل: «أنه يجوز عقلاً اجتهاد الصحابة في عصره ﷺ مطلقاً بحضرته وغيبته وهو قول أكثر العلماء».

نُقل عن محمد بن الحسن[١] وهو المختار[٢] عند القاضي البيضاوي[٣] والغزالي[٤] والآمدي[٥] والرازي[٦] وورد في المسودة[٧] وعند ابن الحاجب[٨].

وقيل إنه وقع الاجتهاد من الغائب دون الحاضر، واختاره القاضي البيضاوي والغزالي[٩] وهو ما اختاره الجويني حيث قال: والمختار عندنا أنه إن أمكن المراجعة كأن كان في بلدته تعين المراجعة وإن كان على مسافة يسوغ الاجتهاد، وقد ظهر من الآثار أنهم كانوا يجتهدون في الغيبة، والذين معه ﷺ كانوا لا يجتهدون[١٠].

---

(١) هو الإمام المجتهد أبو عبد الله محمد بن الحسن بن واقد الشيباني صحب أبا حنيفة وأخذ الفقه عنه وعن جماعة من الأعلام. ومن خلال تصانيفه الكثيرة ظهر مذهب أبي حنيفة من آثاره المبسوط، والجامع الصغير والجامع الكبير، والزيادات والسير الكبير والصغير. وكتبه هي الأصول في المذهب الحنفي. توفي سنة ١٨٩ هـ. ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ١٨٤، واللكنوي: الفوائد البهية ص١٦٣.

(٢) ابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ٣٠١ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٩٣، والأسنوي: نهاية السول ٣/ ٢٦٩.

(٣) البيضاوي: منهاج الوصول ص١٧٦.

(٤) الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٤.

(٥) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٣٦.

(٦) الرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٢٥.

(٧) آل تيمية: المسودة ص٥١١.

(٨) ابن الحاجب: منتهى الوصول ص٢١٠.

(٩) ابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ٣٠٢. والأسنوي: نهاية السول ٣/ ٢٦٩.

(١٠) الجويني: البرهان ٢/ ١٣٥٢.

وكذا القول بوقوعه من الغائب هو مذهب القاضي عبد الجبار من المعتزلة[1] وقيل يجوز في غيبته للقضاة وكذا الولاة دون غيرهم[2].

وقيل يجوز الاجتهاد من الصحابة للحاضرين أيضاً إذ لا يمتنع أمرهم به[3] عقلاً ولا شرعاً.

وشرط ابن الهمام[4] الأمن من الخطأ فقال: يجوز للحاضر بشرط الأمن من الخطأ[5]. ويحصل بأحد أمرين:

١ ـ أن يكون الاجتهاد بحضرة النبي ﷺ في مجلسه أو حيث يراه أو يطلع عليه.

٢ ـ أن يأذن الرسول ﷺ للصحابي بالاجتهاد[6].

ووجه الدلالة على اجتهاد الصحابة من خلال العقل والنقل.

أما من جهة العقل: فإن اجتهاد أصحابه ﷺ سواء من حضر أو غاب عن النبي ﷺ لا يترتب عليه محال فهو جائز عقلاً فلا يمتنع أن تكون المصلحة أن يعمل باجتهاده إذا لم يسأل النبي ﷺ ولا يمتنع إذا سأله أن تكون مصلحته أن ينص له على الحكم ولا يمتنع أن تكون مصلحته أن يكله إلى اجتهاده[7].

فكل هذا جائز، وعليه فاجتهادهم جائز في زمانه ﷺ.

اجتهادهم في غيبته ﷺ:

وأما من جهة النقل:

١ ـ فما روي عن أصحاب معاذ بن جبل رضي الله عنه عن معاذ أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال: أقضي بكتاب الله. قال: فإن لم تجد في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ.

قال: فإن لم تجد في سنة رسول الله. ولا في كتاب الله؟ قال: أجتهد رأيي ولا آلو[8]،

---

(١) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٣٦. البهاري: مسلم الثبوت ٢/ ٣٧٥ بذيل المستصفى.

(٢) محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٩٣ والغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٤. والآمدي: المصدر السابق ٤/ ٢٣٥.

(٣) البيضاوي: منهاج الوصول ص١٧٦.

(٤) ابن الهمام: هو الإمام محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بالكمال ابن الهمام كان إماماً في الفروع والأصول، والحديث من تصانيفه فتح القدير شرح الهداية، والتحرير في الأصول. توفي سنة ٨٦١ هـ. انظر اللكنوي: الفوائد البهية ص١٨٠.

(٥) ابن الهمام: متن التحرير ٤/ ١٩٥. وانظر ابن قدامة: عبد الله بن أحمد ـ روضة الناظر وجنة المناظر ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ الأولى ١٩٨١ ص٣٢١.

(٦) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٩٥.

(٧) أبو الحسين: محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي ـ المعتمد في أصول الفقه ـ قدم له الشيخ خليل الميس ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت الأولى ١٩٨٣ ـ جـ٢ ص٢١٣.

(٨) لا آلو: أبذل غاية جهدي لا أقصر في ذلك.

فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله»[1].

لقد أقر الرسول ﷺ معاذاً على الاجتهاد بالرأي فيما لم يوجد فيه نص عن الله ورسوله، ولم ينكر عليه ذلك، بل مدحه وحمد الله أن وُفِّق للعمل بالقياس عند عدم النص فدل ذلك على أن الاجتهاد بالرأي في الأحكام والفتاوى كان معروفاً ومعلوماً ومستخدماً لدى الصحابة في عصر رسول الله ﷺ وعند غيبتهم عنه.

٢ ـ وما ورد في الصحيح[2] أن عمّار بن ياسر كان في سفر فاحتلم فتمرغ بالتراب وصلى. وقاس استعمال التراب باستعمال الماء.

ولم يُصلِّ عمر بن الخطاب الذي كان مرافقاً له لأنه لم يتيمم ولم يتمعك بالتراب، فكأن اجتهاده أداه إلى أن التيمم لا يصح في الجنابة.

ولما سألا النبي ﷺ قدح النبي ﷺ في قياس عمار الطهارة الترابية على المائية في تعميم البدن، بأنه فاسد الوضع لوجود النص. لقوله تعالى: ﴿فَٱمۡسَحُواْ بِوُجُوهِكُمۡ وَأَيۡدِيكُم مِّنۡهُۚ﴾[3].

وقال له: «يكفيك أن تفعل هكذا» وبين له كيفية التيمم. ثم بين لعمر بن الخطاب أنه لا فرق في التيمم أن يكون عن حدث أصغر أو أكبر[4].

فكان هذا البيان منه تصويباً لاجتهادهما وبياناً أنه لا مسوّغ للاجتهاد في مورد النص.

---

(١) هذا الحديث أخرجه: أبو داود في الأقضية ٣/٣٠٣ رقم ٣٥٩٢. والترمذي في الأحكام ٣/٦١٦ رقم ١٣٢٧. قال الترمذي: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل. ورواه أحمد: في مسنده ٥/ ٢٣٠ والبيهقي في السنن ١٠/ ١١٤ والخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي ـ الفقيه والمتفقه ـ علق عليه الشيخ إسماعيل الأنصاري ـ دار الكتب العلمية بيروت ١٩٧٥ ـ جـ١ ص١٨٩.
وقد أجمع السلف والخلف على قبول هذا الحديث وصحة معناه.
قال الحافظ الخطيب البغدادي: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل ورجاله معروفون بالثقة على أن أهل العلم قد تقبلوه واحتجوا به. فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة قول الرسول ﷺ «لا وصية لوارث» وقوله في البحر «هو الطهور ماؤه الحل ميتته» وغيره، فهذه الأحاديث لم تثبت من جهة الإسناد. لكن لما تلقتها الكافة عن الكافة غَنُوا بصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها. فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غَنُوا عن طلب الإسناد له. اهـ الفقيه والمتفقيه ١/ ١٨٩، ١٩٠.
وأيده ابن القيم في إعلام الموقعين ١/ ٢٠٢ فقال: هذا الحديث وإن كان عن غير مسمّيْن فهم أصحاب معاذ، فلا يضره ذلك لأنه يدل على شهرة الحديث إذن. . . وإسناد هذا الحديث متصل، ورجاله معروفون بالثقة، وأهل العلم نقلوه واحتجوا به. فهو حجة.

(٢) أخرج أصله البخاري: في التيمم ١/ ٤٥٥ رقم ٣٤٥ و٣٤٦، ومسلم: في كتاب الحيض ١/ ٢٨٠ رقم ٣٦٨، وأبو داود: في الطهارة ١/ ٨٧ رقم ٣٢١ والنسائي: في الطهارة ١/ ١٧٠.

(٣) سورة المائدة آية ٦.

(٤) الحجوي: محمد بن الحسن الثعالبي ـ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ـ علق عليه عبد العزيز القارىء ـ المكتبة العلمية ـ المدينة المنورة ـ الأولى ١٣٩٣ جـ١ ص٧٠.

٣ ـ وما ورد في الصحيح عن عمرو بن العاص أنه لما بُعِثَ في غزوة ذات السلاسل[١] قال: احتلمت في ليلة باردة شديدة البرد فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك فتيممت ثم صليت بأصحابي صلاة الصبح فلما قدمنا على رسول الله ﷺ ذكروا ذلك له.

فقال: يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب؟ فقلت: ذكرت قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[٢] فتيممت ثم صليت، فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً[٣].

فكان هذا قياساً من عمرو، فقد قاس حال الإمام على حال الفذ فأشار النبي ﷺ إلى أنه قياس مع وجود الفارق، وأنه قياس الأعلى على الأدنى[٤].

ومع ذلك فقد أقر الرسول ﷺ اجتهاده ولم ينكر عليه استنباطه ولم يأمره بالإعادة لأن الحكم لحقه كراهة فقط.

افتاؤهم مجتهدين بحضرته ﷺ:

تخرّج الصحابة الكرام في مدرسة النبوة قضاة ومفتين فهم الأمل لحمل الرسالة وتأدية الأمانة، لذلك كان عليه الصلاة والسلام يُحيل إلى أحدهم بعض القضايا ليحكم فيها أو يفتي ولو بحضرته.

١ ـ فعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: «نزل أهل قريظة على حكم الصحابي سعد بن معاذ فأرسل النبي ﷺ إلى سعد فأتى على حمار فلما دنا من المسجد قال للأنصار: قوموا إلى سيدكم ـ أو خيركم ـ فقال: هؤلاء نزلوا على حكمك. فقال: تقتل مقاتلتهم، وتسبى ذراريهم. قال النبي ﷺ: قضيت بحكم الله»[٥].

---

(١) غزوة ذات السلاسل: السلاسل جمع سلسلة: ماء بأرض جذام سميت به غزوة ذات السلاسل وهي وراء وادي القرى بينها وبين المدينة عشرة أيام. والغزوة كانت في جمادى الأولى سنة ثمان من الهجرة. انظر: العلامة محمد شمس الحق العظيم آبادي ـ عون المعبود شرح سنن أبي داود. بتحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ـ دار الفكر بيروت ـ الثالثة ١٩٧٩. جـ١ ص٥٣٠.

(٢) سورة النساء آية ٢٩.

(٣) أخرجه البخاري: تعليقاً في التيمم ١/ ٤٥٤. وأبو داود: في الطهارة ١/ ٩٢ رقم ٣٣٤ والحاكم: أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد ـ المستدرك على الصحيحين. تصوير دار الكتاب العربي بيروت. في الطهارة ١/ ١٧٧. وأحمد في مسنده ٤/ ٢٠٣. والحديث المعلق: هو ما حذف مبتدأ سنده سواء كان المحذوف واحداً أو أكثر على سبيل التوالي ولو إلى آخر السند. وحكمه: أنه مردود للجهل بحال المحذوف إلا أن يقع في كتاب التُزِمَتْ صحته كصحيح البخاري انظر د. العتر: منهج النقد في علوم الحديث ٣٧٤ ـ ٣٧٥.

(٤) الحجوي: الفكر السامي ١/ ٧١.

(٥) أخرجه البخاري: في المغازي ٧/ ٤١١ رقم ٤١٢١. ومسلم: في الجهاد ٣/ ١٣٨٩ رقم ١٧٦٨ وأبو داود: في الأدب ٤/ ٣٥٥ رقم ٥٢١٥ ببعضه وأحمد: في مسنده ٣/ ٢٢ و٧١ و٦/ ٥٦.

وفي رواية «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»[1] أي سماوات اجتهد سعد بحضرة النبي ﷺ وأصدر فتياه وحكمه الذي وافق الرسول ﷺ عليه.

فقد بنى فتياه وحكمه على القياس حيث قاسهم على المحاربين المذكورين في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾[2].

بجامع الفساد لموالاتهم قريشاً في وقعة الأحزاب ونقضهم العهد. ويحتمل أن يكون قاسهم على الأسرى الذين عوتبوا على فدائهم وأمروا بقتلهم وكان إذ ذاك لم ينسخ بقوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً﴾[3].

٢ ـ عن عمرو بن العاص قال: «جاء رجلان يختصمان إلى رسول الله ﷺ فقال رسول الله لعمرو بن العاص: اقض بينهما قال: وأنت هاهنا يا رسول الله؟ قال: نعم. قال: على ما أقضي؟ قال: إن اجتهدت فأصبت لك عشرة أجور. وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر واحد»[4].

وفي ذلك دليل على تدريبه ﷺ فقهاء الصحابة على الفتيا بالاجتهاد والاعتبار في النوازل ليستنبطوا الحكم والفتوى من خلال إلحاق الفرع بأصله لمساواته في علة الحكم ليحصل لهم الثواب فيكون المجتهد مطيعاً بالصواب غير آثم بالخطأ.

٣ ـ وعن ابن عمرو رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ يوم الأحزاب: لا يُصلّين أحد العصر إلا في بني قريظة فأدرك بعضهم العصر في الطريق فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيهم.

وقال بعضهم: بل نصلي، لم يرد منا ذلك، فذكر ذلك للنبي ﷺ فلم يعنف واحداً منهم[5].

فاعتبر هذا إقراراً وتصويباً منه ﷺ لاجتهادهم وبياناً بأنه من أخذ بظاهر النص فلا يُعاب، ولا من استنبط من النص معنى يخصصه لأن كُلّ مجتهد وافق اجتهاده وفتياه وجهاً من التأويل فهو مصيب.

وليس هؤلاء الصحابة فقط هم المطلعون على أسرار الشريعة والمتمرسون على الاستنباط وإظهار الحكم الشرعي وإفتاء الناس به، بل إن هؤلاء وغيرهم كانوا يفتون بحضرته وغيبته ﷺ.

---

(١) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ١/ ١٩٥.

(٢) سورة المائدة آية ٣٣.

(٣) سورة محمد آية ٤ وانظر الحجوي: الفكر السامي ١/ ٧٠.

(٤) أخرجه الدارقطني في السنن في الأقضية والأحكام ٤/ ٢٠٣، والحاكم: في المستدرك في الأحكام ٤/ ٨٨ وأحمد: في مسنده ٤/ ٢٠٥.

(٥) أخرجه البخاري: في المغازي ٧/ ٤٠٨ رقم ٤١١٩ ومسلم: في الجهاد ٣/ ١٣٩١ رقم ١٧٧٠. وانظر ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٢٠٣.

فعن محمد بن سهل بن أبي حثمة عن أبيه قال: كان الذين يفتون على عهد رسول الله ﷺ ثلاثة من المهاجرين عمر، وعثمان وعلي، وثلاثة من الأنصار: أبي بن كعب ومعاذ بن جبل وزيد بن ثابت(١).

وعن عبد الله، نيار الأسلمي عن أبيه قال: كان عبد الرحمن بن عوف ممن يفتي في عهد رسول الله ﷺ(٢).

وقال القاسم بن محمد: كان أبو بكر وعمر وعثمان وعلي يفتون على عهد رسول الله ﷺ(٣). فكل هؤلاء الصحابة استنبط الأحكام من أصولها وأفتى في العهد النبوي وحفظت فتاويهم.

بل إن كل من ولي أمراً للنبي ﷺ بعيداً عنه إلا وصار مفتياً(٤).

المانعون لاجتهاد الصحابة في عصره:

قالت طائفة من العلماء لا يجوز عقلاً اجتهاد غيره ﷺ في عصره(٥).

ومن العلماء من قال إن اجتهاد غيره في عصره لم يقع أصلاً وهو المشهور عن أبي علي الجُبّائي وأبي هاشم(٦).

دليلهم: أن مجتهدي عصره قادرون على العلم بالرجوع إليه فامتنع ارتكاب طريق الظن وهو الاجتهاد لأن معرفة الأحكام واجبة، والأصل فيها العلم وأدلة الوقوع أخبار آحاد لا تقوم الحجة بها(٧).

ثم إن الصحابة كانوا يرجعون في الحوادث إلى النبي ﷺ ولو كان الاجتهاد جائزاً لاجتهدوا وفي ذلك دلالة على أن الاجتهاد لم يقع.

والجواب على ذلك ما مر من أمثلة وردت في الصحاح اجتهد فيها الصحابة في حضرته وغيبته فأقر المصيب وصوّب المخطىء وتلقت الأمة ذلك بالقبول، ثم إن الرسول ﷺ كان يوجه رسله إلى الآفاق لنشر الدعوة وتبليغ الشريعة وهم فرادى وذلك دليل على العمل بالسنة وحجية خبر الآحاد.

---

(١) ابن سعد: محمد بن سعد بن منيع ـ الطبقات الكبرى ـ دار صادر بيروت جـ٢ ص٣٥٠ والذهبي: سير أعلام النبلاء ١/ ٤٥١، ٤٥٢.

(٢) ابن سعد: المصدر السابق ٢/ ٣٤٠ والذهبي: سير أعلام النبلاء ١/ ٨٦.

(٣) ابن سعد: المصدر السابق ٢/ ٢٣٥ والحجوي: الفكر السامي ١/ ١٧١.

(٤) الحجوي: الفكر السامي ١/ ١٧١.

(٥) محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٩٣ وآل تيمية: المسودة ص٥١١.

(٦) انظر أبو الحسين البصري: المعتمد ٢/ ٢١٣ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٣٦ ومحمد أمين البخاري: المصدر السابق.

(٧) انظر الآمدي: المصدر السابق ٤/ ٢٣٧. ومحمد أمين البخاري: المصدر السابق ٤/ ١٩٣، ١٩٤.

وقد وضح مما سبق أن القول المختار الذي عليه جمهور الأصوليين جواز الاجتهاد للصحابة رضي الله عنهم مطلقاً قاضياً كان أو غير قاضٍ قريباً من النبي ﷺ أو بعيداً عنه.

«وهذا ما اختاره الآمدي وابن الهمام وابن عبد الشكور»[١]

حكمة إفتائه مجتهداً وإذنه لأصحابه:

من الثابت أن شريعتنا الإسلامية هي خاتمة الشرائع، وقد جاءت نصوصها كليات عامة ودائمة، لم تتعرض للجزئيات في غالب نصوصها وخاصة ما سيجد منها، والحوادث والنوازل متجددة، والنصوص متناهية، فكان لا بد من الاجتهاد والاستنباط في أحكام هذه الحوادث الجديدة. لذلك اجتهد الرسول ﷺ حتى لا يترك هذه الحوادث والوقائع دون حكم، وحتى يدرب أصحابه على إعْمال فكرهم واستفراغ جهدهم في إدراك الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية لأن هذا من لوازم الأمة بعد انقطاع الوحي حتى لا يتحرجوا من الاجتهاد لأنه الطريق الموصلة إلى الفتوى والحكم في أي عصر من العصور بدون خوف مؤاخذة من الله تعالى إن أداهم اجتهادهم إلى الخطأ.

قال الجصاص «لذلك كان يعلمهم وجوب الاجتهاد في أحكام الحوادث بعده»[٢].

وفيه شد أزر العلماء المجتهدين بعد الصحابة وإلى يوم القيامة لولوج باب الاجتهاد لأنه حياة الشريعة وخلودها وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ومن ثمّ إرشاد للأمة أن لا تتسرع بالتنديد على العلماء المؤهلين للفتوى الذين أخطأوا في اجتهادهم وإفتائهم لا عن قصد، لأن أجرهم عند الله مضمون حيث بذلوا وسعهم في تعرف حكمٍ لم يأت بحكمه وحي لتحقيق مصالح الناس على هدي من روح الشريعة ومقاصدها العامة.

مصادر الفتوى في عصره ﷺ وأثرها التشريعي:

كانت مصادر الفتوى والتشريع في عصره ﷺ له وحده دون أن يتدخل فيها أحد سواه، فقد كان مرجعه في ذلك الوحي بقسميه.

١ ـ إما بلفظه ومعناه وهو القرآن الكريم المصدر الأول للفتوى كانت تنزل آياته إما لمناسبة أو حلاً لقضايا يتساءل الناس عنها، وإما في شكل أصل من أصول التشريع، والرسول ﷺ يبلغ ويفصل ويبين قواعده وأحكامه.

٢ ـ وإما أن يرد الوحي بالمعنى فقط ويصوغه الرسول ﷺ بلفظ من عنده وهو السنة المطهرة. المصدر الثاني للفتوى «وهي تأتي من الرسول تبعاً للحوادث والوقائع تفريعاً على

---

(١) الآمدي: الأحكام في أصول الإحكام ٤/ ٢٣٥. ابن الهمام: متن التحرير ٤/ ١٩٣. الأنصاري: فواتح الرحموت ٢/ ٣٧٥.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٢١٣.

أصل في القرآن الكريم أو شرحاً لأمر كلي مجمل، أو إضافة لقواعد جديدة عامة مستمدة من وقائع جزئية وقواعد كلية في القرآن»[1]

٣ ـ أو الاجتهاد بالرأي عندما لا يجد نصاً، وهو المصدر الثالث للفتوى إلا أنه غير مستقل عن الوحي لأن الاجتهاد في عصره ﷺ لم يكن مصدراً مستقلاً، لأنه يستند إلى الوحي مآلاً تقريراً وتغييراً.

وهو مقتضى ما ذهب إليه عبد العزيز البخاري[2] حيث قال: الاجتهاد منه عليه الصلاة والسلام وحياً باطناً باعتبار المآل، فإن تقريره عليه الصلاة والسلام على اجتهاده يدل على أنه هو الحق حقيقة كما إذا ثبت بالوحي ابتداء»[3].

وهو بذلك مصدر وحجة من الحجج الشرعية شأنه شأن السنة النبوية. وقد جعله الإمام السرخسي مشابهاً للوحي بهذا الاعتبار فقال: «وأما ما يشبه الوحي في حق رسول الله ﷺ فهو استنباط الأحكام من النصوص بالرأي والاجتهاد، فإن ما يكون من رسول الله ﷺ بهذا الطريق فهو بمنزلة الثابت بالوحي لقيام الدليل على أنه يكون صواباً لا محالة فإنه ﷺ كان لا يُقر على الخطأ، فكان ذلك، منه حجة قاطعة»[4] يجب العمل بها من غير خلاف لأنه من باب السنة. وما قيل في اجتهاده ﷺ يقال في اجتهاد أصحابه في عصره، لأن اجتهادهم لا يعد مصدراً للتشريع لأنه تابع لاجتهاده ﷺ فإن أقره كان سنة تشريعية يجب العمل بها وإن لم يقره وأنكره كان ذلك حجة على عدم العمل به والتعويل عليه.

ومما سبق يتضح أن الرسول ﷺ هو المرجع الأول في القضاء والفتيا وحده تبعاً لاتحاد مصدر التشريع، ومن هنا لم يوجد في واقعة من الوقائع التي أثيرت في عصره أكثر من رأي واحد ولم يلجأ أحد في استفتائه إلا إلى الرسول ﷺ، والأحكام التي صدرت في خصومات من أحد الصحابة في البلدان البعيدة لا تعتبر تشريعاً إلا إذا أقرها الرسول ﷺ[5].

ثم إن ما خلفه هذا العصر من مصادر الفتوى والتشريع يعتبر حجة في كل عصر وزمان لأنه بالوفاة النبوية انتهى تاريخ التشريع ولم يبق إلا الاستنباط والتفريع والتخريج.

قال الشيخ عبد الوهاب خلاف رحمه الله[6] إن مصادر الفتوى في هذا العصر «هي

(١) الدكتور محمد معروف الدواليبي ـ المدخل إلى علم أصول الفقه ـ دار العلم للملايين الخامسة ـ ١٩٦٥ ـ ص٧١.
(٢) هو الإمام عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري الحنفي الأصولي الفقيه، من تصانيفه شرح أصول البزدوي المسمى كشف الأسرار، توفي سنة ٧٣٠ هـ. انظر اللكنوي: الفوائد البهية في تراجم الحنيفة ص٩٤.
(٣) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٣٨٥.
(٤) السرخسي: أصول السرخسي ٢/ ٩٠، ٩١.
(٥) الأستاذ الدكتور محمد مصطفى شلبي ـ المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي دار النهضة العربية ـ بيروت ـ ١٩٦٩ ـ ص١٠٤.
(٦) هو الأستاذ الشيخ عبد الوهاب خلاف. فقيه أصولي ـ مصري. درّس الشريعة الإسلامية بحقوق القاهرة. =

أساس التشريع ومرجع كل مجتهد إسلامي في أي عصر من العصور فإذا وقعت واقعة ودل على حكمها نص قاطع من نصوص هذه المجموعة فلا مجال فيها لاجتهاد أي مجتهد في أي عصر، وإذا لم يدل على حكمها نص قاطع من نصوصها كانت مجالاً للاجتهاد»[1].

ووافقه المرحوم الشيخ السايس[2] فقال مفصلاً: «إن ما صدر بعد عصر النبوة من الاجتهاد والاستنباط فهوَ لا يعدو أن يكون فهماً لكتاب أو سنة أو إظهاراً لحكم غير منصوص عليه بدليل من الأدلة المعتبرة كالقياس والاستحسان والمصالح المرسلة وهذا ليس إنشاءً للحكم بل هو بيان لحكمٍ ورد به الكتاب والسنة»[3].

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول إنه قد ثبت بدلالة الكتاب والسنة والمعقول أن الرسول ﷺ كان يجتهد في فتواه لبيان حكم النازلة التي استفتي فيها إن لم يكن فيها وحي أو تأخر الوحي عند النزول.

وربما تطرق الخطأ إلى اجتهاده وفتواه، وهذا الخطأ ليس مجانبة الصواب وإنما هو خطأٌ من الأصوب إلى الصواب لذلك لا يُقَرُّ على خطإه بل الوحي يصوب له فتواه واجتهاده.

ثم إن اجتهاده ﷺ فيه إرشاد لأمته في تعرف حكم ما لم يأت بحكمه وحي، وكذلك تدريبهم على الاجتهاد حيث وقع منهم في حياته وتحت إشرافه ﷺ لتعليمهم وجوب الاجتهاد في الفتيا في أحكام الحوادث بعده لأنهم القدوة والأسوة. وفي عصر النبوة وضحت معالم الفتوى والتشريع وكملت أصولها وضوابطها لتكون المنهج والقدوة لكل المفتين والفقهاء والقضاة المجتهدين.

= من آثاره ـ مصادر التشريع فيما لا نص فيه ـ علم أصول الفقه ـ تاريخ التشريع الإسلامي ـ توفي سنة ١٩٥٦م. انظر عمر رضا كحالة ـ معجم المؤلفين ـ دار إحياء التراث العربي بيروت ـ لا. ت جـ٦ ص٢٢١.

(١) عبد الوهاب خلاف ـ خلاصة التشريع الإسلامي ـ دار القلم الكويت ص٢٤.

(٢) الشيخ السايس: هو الأستاذ الشيخ محمد علي السايس ـ فقيه، مصري كان أستاذ علم التفسير والتشريع الإسلامي بكلية الشريعة بالأزهر وعضو مجمع البحوث الإسلامية من آثاره تاريخ الفقه الإسلامي وشرح آيات الأحكام. وبحث نشأة الفقه الاجتهادي.

(٣) الشيخ السايس: نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره ـ بحث مقدم إلى مجمع البحوث الإسلامية نشر ١٩٧٢.

الفتوى في عصر الصحابة الكرام

تربى الصحابة الكرام بين يدي رسول الله ﷺ والوحي ينزل عليه كلما استجد أمر، أو اقتضت الضرورة برهاناً، فنعموا بالتلقي والبيان والاستيضاح من رسول الله ﷺ. وقد مَنّ الله تعالى عليهم بالصحبة المباركة فعاشوا الوحي الباطن، والسنة المطهرة فعلاً من رسول الله ﷺ، وقولاً وتوجيهاً أو تقريراً لما كان يحدث منهم رضوان الله عليهم. ولقد كملت أصول الشريعة الغراء في عهد النبي ﷺ ولم يبق لهم إلا التفريع على الأصول، والاستنباط من النصوص وتعليلها ومراعاة المصالح العامة والخاصة محافظة على مقصود الشرع من جلب منفعة أو دفع مضرة.

وانتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى وانقطع الوحي الذي رافقهم ثلاثاً وعشرين سنة ولم يترك لهم الرسول ﷺ إلا القرآن الكريم وسُنّته المطهرة التي تَرَبّوا على أصولها وضوابطها فاكتسبوا بذلك ملكة فقهية سليمة ساعدتهم في تفهم مرامي التشريع ومقاصده التي استنبطوا في ضوء قواعدها الفتاوى والأحكام في حياته ﷺ، وكانت بعده عوناً لهم لما واجهوه من حوادث ونوازل، نتيجة لتطور الحياة وامتداد الفتوح إلى فارس والشام والعراق حتى وصلوا إلى شمال إفريقية وإسبانيا وغيرها من البلاد.

ومع تمازج الحضارات وتغير العادات والتقاليد ومناهج الحياة وجد الصحابة الكرام أنفسهم أمام حوادث ومستجدات ونوازل لا عهد لهم بها في مجتمعي مكة المكرمة والمدينة المنورة، مما أوجب عليهم البحث عن أحكام وفتاوى لها في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ. وكتاب الله تعالى وسنة رسول الله ﷺ لم ينصا على حكم كل ما نزل وينزل بالمسلمين من حوادث ووقائع إلى يوم القيامة.

فوجب عليهم أن يُفتوا بعد أن يُعملوا العقل مجتهدين اقتداء برسول الله ﷺ الذي دَرّبهم في حياته على استنباط الفتاوى والأحكام من خلال ما لمسوه من روح التشريع بتطبيق القواعد الكلية المقررة في القرآن الكريم والسنة المطهرة على هذه الجزئيات الطارئة أو الوقائع التي ستحدث ليُخَرّجوا أحكامها الملائمة لمقاصد الشريعة والمحققة لمصالح الأمة.

منهج الفتوى في عصرهم:

من البدهي القول إنّ استنباط الفتاوى والأحكام من الأدلة الشرعية هو عنصر المرونة والتطور في شريعتنا الإسلامية وتألقها على مَرِّ العصور والأيام.

والصحابة الكرام الذين عاصروا ولادة الشريعة قرآناً وسنة واجتهاداً عملياً من النبي ﷺ خير مَنْ فَقِهَ أن المقصود من التشريع مصالح العباد من حيث جلب المنفعة ودفع المضرة، فحيثما وجدت المصلحة فثَمّ شرع الله، وعلموا أن الأحكام متغيرة بتغير المصالح، فقد تكون المصلحة في وقت وتتغير في آخر، لذلك اجتهدوا في فتاويهم وأحكامهم مستخدمين رأيهم فيما لا نص فيه، ليسدوا حاجاتهم من الفتاوى والأحكام مستوحين بذلك مقاصد الشريعة وقواعدها الكلية بما يحقق العدالة ومصلحة الفرد والجماعة.

وقد رسموا لأنفسهم الأصول والضوابط في فتاويهم وأحكامهم «فكانوا إذا عرضت لهم حادثة اتجهوا إلى كتاب الله تعالى لا يبغون عنه بديلاً إذا وجدوا النص فيه، وإذا اختلفت آراؤهم وتباينت اتجاهاتهم في أمر من الأمور، فإذا عثروا على النص القرآني عادوا جميعاً إليه، وإذا لم يجدوا نصاً في كتاب الله تعالى اتجهوا إلى السُنّة يتعرفون منها الحكم الشرعي ويفتون بمقتضاه. وإذا لم يجدوا نصاً في كتاب الله ولا سنة رسوله اجتهدوا آراءهم»[١].

باذلين أقصى طاقتهم الفكرية للتعرف على الحكم الشرعي عملاً بقول رسول الله ﷺ لابن مسعود رضي الله عنه «اقض بالكتاب والسنة إذا وجدتهما فإن لم تجد الحكم فيهما فاجتهد برأيك»[٢].

وهذا ما أجمع عليه جمهور الصحابة وانعقد عليه إجماعهم.

قال الغزالي: «أجمع الصحابة على الحكم بالرأي والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصاً، وهذا مما تواتر إلينا عنهم تواتراً لا شك فيه»[٣].

حيث إنهم اجتهدوا في حدود المقاصد التي هدفت إليها الشريعة، والضوابط التي وضعتها للفتوى، ومع أخذهم بالرأي في استنباط الفتاوى والأحكام إلا أنهم كانوا بين متوسع في الاجتهاد يأخذ بالقياس والمصلحة، والاستحسان، وبين مُقِلّ لا يخرج عن النصوص إلا في دائرة ضيقة جداً وعند الضرورة.

يقول الشيخ الخضري[٤]: إن اجتهادهم كان محصوراً بالقياس وكانوا يعبّرون عنه

---

(١) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ١٤، ١٥.

(٢) الرازي: المحصول في علم الأصول ٢/ ٢/ ٥٣. هذا الحديث لم أجده مرفوعاً كما ذكر الإمام الرازي. ولعله كان موقوفاً على ابن مسعود، لأن معناه صحيح وله شواهد كثيرة منها حديث معاذ رضي الله عنه لما بعثه رسول الله إلى اليمن... وقال: اجتهد رأيي. فوافقه الرسول ﷺ.

(٣) الغزالي: المستصفى ٢/ ٢٤٢.

(٤) هو القاضي الشيخ محمد بن عفيفي الباجوري المعروف بالشيخ الخضري. باحث من العلماء بالشريعة والأدب وتاريخ الإسلام. من آثاره. تاريخ التشريع الإسلامي ـ وأصول الفقه، ومحاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية توفي سنة ١٩٢٧م. انظر الزركلي: الأعلام ٦/ ٢٦٩.

بالرأي، وإن فتواهم التي استندوا فيها إلى الرأي قليلة جداً»[1] وقد حصر الشيخ أبو زهرة[2]: نظرتهم إلى الإفتاء بالرأي بالقياس والمصلحة فبين أن أوجه الرأي عندهم مختلفة فمنهم من كان يفتي مجتهداً بالقياس مع الأخذ بالمصلحة أحياناً كعبد الله بن مسعود رضي الله عنه ومنهم من كان يفتي مجتهداً بالمصلحة كسيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه[3].

إلا أن الشيخ السايس كان يرى أن منهجهم في الفتوى لم يكن ضمن إطار ضيق بل كان بمعناه الشامل الذي يشمل كل الأدلة التبعية من قياس واستحسان، وبراءة أصلية وسد ذرائع ومصالح مرسلة[4].

بينما يرى الدكتور محمد سلام مدكور[5] أن الفتوى بالاجتهاد عندهم عرفت على ثلاثة أنواع:

١ ـ بيان النصوص وتفسيرها.

٢ ـ القياس على الأشباه والنظائر التي لم يختلفوا فيها.

٣ ـ الاجتهاد بالرأي استنباطاً من روح الشريعة وهذا ما سمي فيما بعد بالمصالح المرسلة والاستحسان[6].

فإفتاؤهم معتمدين على قواعد الشريعة المستنبطة من استقراء الأحكام الشرعية، وآراؤهم المعتمدة على القياس الصحيح ورد النظير إلى النظير لا يمكن أن نعتبرها آراء عقلية خالصة بل يجب علينا أن نتوافق مع الشيخ أبي زهرة حيث يقول: «إن آراءهم مقتبسة من فقه الرسول ﷺ ذلك أن الذين اشتهروا بكثرة الإفتاء بالرأي كانوا ممن طالت صحبتهم مع رسول الله ﷺ كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وغيرهم من فقهاء الصحابة»[7].

وأَحْرى بنا أن نتركهم رضي الله عنهم يُبينون لنا أصول وضوابط منهجهم في الفتاوى والأحكام المقتبس من الطريقة الواضحة والأسس الثابتة التي أقرها الرسول ﷺ لسيدنا معاذ حين بعثه إلى اليمن.

---

(١) انظر الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ـ دار الفكر ـ بيروت ـ الثامنة ١٩٦٧ ص٩٦، ٩٧.

(٢) هو الإمام الشيخ محمد بن أحمد أبو زهرة أكبر علماء الشريعة الإسلامية في عصره كان وكيلاً لكلية الحقوق بجامعة القاهرة وعضواً في المجلس الأعلى للبحوث العلمية. من آثاره: تاريخ المذاهب الإسلامية ـ وأصول الفقه ـ وتواريخ مفصلة ودراسات فقهية أصولية للأئمة الأربعة وغيرهم توفي سنة ١٩٧٤م. انظر الزركلي: الأعلام ٦/ ٢٥.

(٣) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ـ دار الفكر العربي ـ القاهرة. جـ٢ ص٢٣.

(٤) السايس: انظر تاريخ الفقه الإسلامي ص٤٣. دار الكتب العلمية ـ بيروت الأولى ١٩٩٠.

(٥) هو الأستاذ الدكتور محمد سلام مدكور فقيه أصولي مصري. رئيس قسم الشريعة بحقوق القاهرة، ومقرر موسوعة الفقه الإسلامي. من آثاره: مناهج الإجتهاد في الإسلام. المدخل للفقه الإسلامي. مباحث الحكم عند الأصوليين. وغيرهم من المصنفات.

(٦) سلام مدكور: مدخل الفقه الإسلامي ـ الدار القومية مصر ـ ١٩٦٤ ـ ص٣١.

(٧) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٢٠.

أخرج الدارمي بسنده عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر إذا ورد عليه الخصوم نظر في كتاب الله فإن وجد فيه ما يقضي بينهم قضى به وإن لم يكن في الكتاب وعلم من رسول الله ﷺ في ذلك الأمر سنة قضى بها، فإن أعياه خرج فسأل المسلمين وقال أتاني كذا وكذا فهل علمتم أن رسول الله ﷺ قضى في ذلك بقضاء فربما اجتمع عليه النفر كلهم يذكر من رسول الله ﷺ فيه قضاءً فيقول أبو بكر الحمد لله الذي جعل فينا مَنْ يحفظ على نبينا، فإن أعياه أن يجد فيه سنة من رسول الله جمع رؤوس الناس وخيارهم فاستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على أمر قضى به(١).

وكان عمر رضي الله عنه ينهج منهج الصدّيق فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسنة سأل: هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاء؟

فإن كان لأبي بكر قضاء قضى به، وإلا جمع علماء الناس واستشارهم فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به(٢).

وفي وصيته لشريح القاضي(٣) لما بعثه إلى الكوفة قال له: انظر ما يتبين لك في كتاب الله فلا تسأل عنه أحداً، وما لم يتبين لك في كتاب الله فاتبع فيه سنة رسول الله ﷺ، وما لم يتبين لك فيه السنة فاجتهد فيه رأيك(٤). أي أن تلحق ما لا نص فيه على ما فيه نص وتقيس الأمور لتحقيق مصلحة الأمة في جلب النفع ودفع الضرر.

وكان ابن عباس رضي الله عنه إذا سئل عن الأمر، فكان في القرآن أخبر به، وإن لم يكن في القرآن وكان عن رسول الله ﷺ أخبر به فإن لم يكن فعن أبي بكر وعمر فإن لم يكن قال فيه برأيه(٥) وذلك عند الضرورة القصوى مع الحيطة البالغة.

ومنهج ابن مسعود لا يختلف كثيراً عمن سبقه فكان يقول: من ابتلي بقضاء فليقض بما في كتاب الله. فإن لم يكن في كتاب الله فليقض بما قضى به النبي ﷺ، فإن لم يكن في كتاب الله ولا قضاء رسوله ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن لم يكن في كتاب الله ولا قضاء رسول الله ﷺ ولا فيما قضى به الصالحون، فليجتهد رأيه ولا يقولن أحدكم: إني

---

(١) الدارمي: الحافظ أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن ـ السنن ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ جـ١ ص٥٨. وانظر ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٦٢. والبيهقي: الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي ـ السنن ـ تصوير دار المعرفة بيروت. جـ١٠ ص١١٤.

(٢) ابن القيم: المصدر السابق ١/ ٦٢.

(٣) شريح القاضي: هو القاضي أبو أمية شريح بن الحارث بن قيس فقيه الكوفة وقاضيها، ولاّه عمر بن الخطاب قضاء الكوفة وقيل أقام على قضائها ستين سنة توفي ٧٨ هـ. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ١٠٠.

(٤) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٦٣. الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ١/ ١٩٩ وابن عبد البر: الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد البر النمري ـ جامع بيان العلم وفضله ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ١٩٧٨ جـ٢ ص٥٧.

(٥) الدارمي: السنن ١/ ٥٩ وانظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام: ٦/ ٢٩. وابن القيم: المصدر السابق ١/ ٦٣. والبيهقي: السنن الكبرى ١٠/ ١١٥.

أخاف، وإني أرى، فإن الحلال بَيّن والحرام بيّن وشبهات بين ذلك فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك[1].

ومنهج زيد بن ثابت لم يخرج عن ذلك حيث قال: اقض بكتاب الله عز وجل فإن لم يكن في كتاب الله ففي سنة النبي ﷺ فإن لم يكن في سنة النبي ﷺ فادع أهل الرأي ثم اجتهد واختر لنفسك ولا حرج[2]. أي إن اجتمع رأيهم على شيء فأفتِ به لأن ذلك إجماع منهم فلا يجوز لك أن تخرمه، وإن اختلفوا فاختر لنفسك أقرب الآراء لروح الشريعة، وتحقيق مصلحة الأمة فأفتِ به ولا حرج عليك حيث أنك بذلت جهدك.

يتضح مما سبق أن للصحابة الكرام مناهجَ خاصة، وقواعد منضبطة وأسلوباً مميزاً، ومنهجاً جلياً للفتوى، يعتمد على القرآن الكريم والسنة النبوية، ثم على القياس والرأي وبذل الجهد في استنباط فتاوى وأحكام النوازل والمستجدات فقد نظروا في دلالة النصوص وقاسوا، واستحسنوا، وراعوا المصلحة على ما يقتضيه روح التشريع الإسلامي متوخين الوصول إلى مراد الشارع الحكيم، مستلهمين في استنباطهم للفتاوى والأحكام الفطرة السليمة، والبصيرة النافذة والملكة الفقهية التي اكتسبوها من طول صحبتهم لرسول الله ﷺ بوقوفهم على أسباب نزول الآيات وورود السنة، وبفهمهم مقاصد الشريعة وضوابط المصلحة، وعلل الأحكام وغاياتها، فغيروا الحكم تبعاً لتغير علته وعللوا الفتيا وفق النصوص والمصالح المعتبرة.

المفتون من الصحابة:

لا يشك منصف في أن الصحابة الكرام كلهم عدول، ومع ذلك فهم متفاوتون بالعلم والفهم، منهم المفتي المجتهد الذي يستخرج الفتاوى والأحكام من أدلتها.

وفيهم المقلد لغيره المستفتي عن أمر دينه ودنياه.

والمفتون منهم متفاوتون في الفتيا، فالذين طالت صحبتهم لرسول الله ﷺ وعُرفوا بالفقه والنظر، هم الذين دارت الفتيا على أقوالهم وخُصّوا باستنباط الفتاوى والأحكام وعنوا بضبط الحلال والحرام كانوا يسمون القُرّاء أو المفتين أو الفقهاء.

قال ابن خلدون[3]: إن الصحابة كلهم لم يكونوا أهل فتيا ولا كان الدِّينُ يؤخذ عن

---

(١) انظر البيهقي: السنن الكبرى ١٠/١١٥. وابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/٥٧. وابن حزم الإحكام في أصول الأحكام ٦/٢٨. والخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه: ١/٢٠١. وابن القيم: إعلام الموقعين: ١/ ٦٢.

(٢) البيهقي: السنن الكبرى: ١٠/١١٥.

(٣) ابن خلدون: هو الإمام أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون الفيلسوف المؤرخ العالم الإجتماعي البحّاثة. من آثاره: العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر. توفي سنة ٨٠٨هـ. انظر: الزركلي الأعلام: ٣/ ٣٣٠.

جميعهم، وإنما كان ذلك مختصاً بالحاملين للقرآن العارفين بناسخه ومنسوخه ومتشابهه ومحكمه وسائر دلالته بما تلقوه من النبي ﷺ أو ممن سمعه منهم من عِلْيتهم وكانوا يسمون القُرّاء[١].

حَدّ المفتي:

وقد بيّن الإمام الجويني حَدّ المفتي من الصحابة فقال: لا يخفى على ذي بصيرة أن الخلفاء الراشدين كانوا مجتهدين مفتين لأنهم تصدّوا للإمامة، ولا يصلح لها إلا مجتهد، وكانوا يفتون في زمنهم ويقضون، ويحكمون وينفذون، ولم يعترض عليهم، فَدَلّ ذلك على القطع بأنهم كانوا مفتين[٢].

ثم يُبين حَدّ المفتي في الصحابة وغيرهم فيقول: والمختار عندي أنه مَنْ تصدّى للفتوى في زمان وشاع ذلك واستفاض ولم يَبْدُ من أهل الفتوى عليه نكير، كان مفتياً. وعليه بَنَيْنَا القولَ في الخلفاء الراشدين، فإنه ما كان يخفى أمرهم.

وعبد الله بن مسعود كان فقيه الصحابة وكذلك العبادلة الأربعة[٣] لا يخفى تصديهم للفتوى أما أبو هريرة فقد كثرت روايته ولم يتبين لنا أنه كان يفتي، فالوجه أن نقول: مَنْ كان يفتي في زمانهم، ولم يُنكروا عليه، فهو مفتٍ. ومَنْ لم يُفتِ فيهم نقطع القول بأنه ما كان مفتياً، ومَنْ ترددنا فيه نتردد في كونه مجتهداً مُفتياً[٤].

ولقد وافق الغزالي رأي أستاذه الجويني في حَدّ المفتي وضابطه عند الصحابة فقال: الضابط عندنا في المفتين من الصحابة أن كل من علمنا قطعاً أنه تصدى للفتوى في أعصارهم ولم يُمنع عنه فهو من المجتهدين.

ومن لم يتصدَّ له قطعاً فلا. ومن ترددنا في ذلك في حقه ترددنا في صفته. وقد انقسمت الصحابة إلى مُتَنَسِّكين لا يعتنون بالعلم وإلى مُعْتنين به. فأصحاب العمل منهم لم يكن لهم مرتبة الفتوى والذين عَلّموا وأفتوا فهم المفتون[٥].

ومما سبق الإشارة إليه عند الجويني والغزالي فقد وضح حَدّ المفتي من الصحابة الكرام، ومع تسليمنا بذلك إلا أنه برز من كلام الجويني أنه يعتبر أبا هريرة رضي الله عنه ناقلاً

---

(١) ابن خلدون: المقدمة ـ وهي الجزء الأول من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ـ المعروف بتاريخ ابن خلدون ـ تصوير دار الفكر ـ بيروت. ص٣٥٣.

(٢) الجويني: البرهان: ٢/ ١٣٣٣.

(٣) العبادلة الأربعة هم: عبد الله بن مسعود، عبد الله بن عمر، عبد الله بن عباس، عبد الله بن عمرو بن العاص.

(٤) الجويني: البرهان: ٢/ ١٣٣٥.

(٥) الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول ص٤٧٠.

للأخبار وليس مفتياً وهذا لا يُسلم لأن سيدنا أبا هريرة أحفظ الصحابة وراوية الإسلام صحب الرسول ﷺ وشاهد التنزيل وعاصر حلول أكثر المسائل التي أفتى فيها رسول الله ﷺ فتكامل علمه واتسع فقهه، فكان من المتوسطين في الفتوى. عرفه الذهبي[١] فقال: أبو هريرة الإمام الفقيه المجتهد الحافظ[٢] كان من أوعية العلم ومن كبار أئمة الفتوى[٣].

فالضابط الذي وضعه الجويني في المفتي «أنه من تصدى للفتوى في زمان وشاع ذلك» وكذلك قول الغزالي: «أنه من تصدى للفتوى في أعصارهم ولم يُمنع عنه». هذه الضوابط تنطبق على سيدنا أبي هريرة رضي الله عنه «فقد ولي البحرين لعمر بن الخطاب رضي الله عنه وأفتى بها الناس وكانت فتياه تتلاقى مع فتاوى كبار الصحابة كعمر بن الخطاب وغيره. بل كان يفتي في دقائق المسائل بحضور ابن عباس»[٤] ودون نكير منه حتى شهد له السلف بالفتوى.

فعن زياد بن مِينَا[٥] قال: كان ابن عباس وابن عمر، وأبو سعيد الخدري وأبو هريرة، وجابر بن عبد الله مع أشباهٍ لهم يُفتون بالمدينة ويحدثون عن رسول الله ﷺ من لدن توفي عثمان إلى أن توفوا.

قال ابن سعد[٦]: وهؤلاء الخمسة صارت إليهم الفتوى[٧].

ومما يؤيد بلوغه مرتبة الفتوى شهادة ابن عباس. فقد سأل رجل ابن عباس عن الطلاق ثلاثاً قبل الدخول، وأبو هريرة عنده فقال ابن عباس لأبي هريرة: «أَفْتِه يا أبا هريرة فقد جاءتك معضلة. فقال: الواحدة تُبينها والثلاث تُحرمها. فوافقه ابن عباس على فتواه»[٨].

وقد علق الذهبي على ذلك فقال: احتج المسلمون قديماً وحديثاً بحديثه لحفظه وجلالته واتقانه وفقهه وناهيك أن مثل ابن عباس يتأدب معه ويقول أفْتِ يا أبا هريرة[٩].

---

(١) الذهبي: هو الإمام الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. محدث العصر، وشيخ الجرح والتعديل وتأريخ الرجال والأخبار. من آثاره سير أعلام النبلاء ـ ميزان الإعتدال ـ تذكرة الحفاظ. توفي سنة ٧٤٨هـ انظر ابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب ٦/ ١٥٣.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢/ ٥٧٨.

(٣) الذهبي: تذكرة الحفاظ ـ تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي ـ مصورة عن الهندية صورته دار الكتب العلمية بيروت جـ١ ص٣٣.

(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢/ ٦١٩، ٦٢٠.

(٥) هو التابعي الجليل زياد بن مِينا. روى عن أبي هريرة وأبي سعد بن أبي فضالة الأنصاري. انظر ابن حجر: تهذيب التهذيب ـ أحمد بن علي ـ حيدر آباد الهند ـ الأولى ـ ١٣٢٥هـ جـ٣ ص٣٨٧.

(٦) ابن سعد: هو الحافظ محمد بن سعد بن منيع. كان كثير العلم، كتب في الحديث والفقه. من مصنفاته الطبقات الكبرى، توفي سنة ٢٣٠هـ. انظر الذهبي: تذكرة الحفاظ.

(٧) ابن سعد: الطبقات ٢/ ٣٧٢ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٢/ ٦٠٦، ٦٠٧.

(٨) انظر الذهبي: المصدر السابق ٢/ ٦٠٧. وابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٣٤.

(٩) الذهبي: المصدر السابق ٢/ ٦٠٩.

وذلك لتمكنه من أسباب الاجتهاد والفتيا في الوقائع المستجدة واستنباط أحكام النازلة من الكتاب والسنة.

يتضح من ذلك أن حَدّ المفتي وضوابطه التي وضعها الجويني ووافقه عليها الغزالي قد تكاملت في سيدنا أبي هريرة فقد تصدى للفتوى من لدن توفي سيدنا عثمان سنة ٣٥هـ إلى أن توفي هو سنة ٥٩هـ أي ما يزيد عن نيف وعشرين سنة، وقد عمل والياً لعمر على البحرين ومن شروط الوالي أن يكون من أهل الاجتهاد والفتيا ليستطيع أن يلي الأحكام وينظر في النوازل والمستجدات.

ولم ينكر عليه الصحابة فتواه بل كان أكثر الصحابة فتوى سيدنا ابن عباس يتأدب معه ويقول له ـ أفْتِ ـ لأنه وجده فقيهاً مجتهداً بصيراً بالعلم أهلاً للفتوى.

وعليه فإن أقل ما يقال فيه أنه كان من المتوسطين في الفتيا الذين يمكن أن يجمع من فتياه جزء مهم من الأحكام فقد كان ألزم الصحابة برسول الله وأعلمهم بحديثه.

المكثرون من الفتيا فيهم والمقلون:

إن الفقهاء من الصحابة الذين اشتهروا بالفتاوى والأحكام ليسوا كلهم سواء في عدد الفتاوى. فمنهم المكثر، ومنهم المتوسط، ومنهم المُقل. قال ابن القيم: الذين حفظت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله مائة ونيف وثلاثون نفساً ما بين رجل وامرأة[(١)].

أما المكثرون من الفتيا منهم فسبعة: عمر بن الخطاب، علي بن أبي طالب، عبد الله بن مسعود، عائشة أم المؤمنين، زيد بن ثابت، عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر.

قال أبو محمد بن حزم: ويمكن أن يجمع من فتوى كل واحد منهم سِفْرٌ ضخم. قال: وقد جمع أبو بكر محمد بن موسى بن يعقوب بن أمير المؤمنين المأمون فتيا ابن عباس في عشرين كتاباً[(٢)].

أما المتوسطون في الفتيا منهم: أبو بكر الصديق، وأم سلمة، وأنس بن مالك، وأبو سعيد الخدري، وأبو هريرة، وعثمان بن عفان، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وعبد الله بن الزبير، وأبو موسى الأشعري، وسعد بن أبي وقاص، وسلمان الفارسي، وجابر بن عبد الله، ومعاذ بن جبل.

فهؤلاء ثلاثة عشر يمكن أن يجمع من فتيا كل واحد منهم جزء صغير[(٣)].

والباقون منهم مقلون في الفتيا لا يروى عن الواحد منهم إلا المسألة والمسألتان،

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ١٢.

(٢) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٥/ ٩٢ وابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ١٢.

(٣) ابن حزم: المصدر السابق ٥/ ٩٢، ٩٣ ـ وابن القيم: المصدر السابق ١/ ١٢.

والزيادة اليسيرة على ذلك، يمكن أن يجمع من فتيا جميعهم جزء صغير فقط بعد التقصي والبحث.

منهم أبو الدرداء، وأبو عبيدة بن الجراح، وسعيد بن زيد، والحسين بن علي، والحسن بن علي، والسيدة فاطمة الزهراء، والسيدة حفصة أم المؤمنين، والنعمان بن بشير، والسيدة صفية أم المؤمنين، وأسامة بن زيد.... وغيرهم فهؤلاء مَنْ نُقلت عنهم الفتوى من أصحاب رسول الله ﷺ[1].

(١) ابن حزم: المصدر السابق ٥/٩٣ ـ ٩٤ وابن القيم: المصدر السابق ١/١٢ ـ ١٤.

مصادر الفتوى في عصر الصحابة

القرآن الكريم:

القرآن الكريم هو الكلام العربي المعجز المتعبد بتلاوته الذي كان ينزل على رسول الله ﷺ وفقاً للحوادث والدواعي والمناسبات، أو جواباً لمحادثة أو استفتاء.

وتوفي الرسول ﷺ والآيات محفوظة في صدور الصحابة مكتوبة في الرقاع والعظام وغيرها.

وفي عهد أبي بكر الصديق وبعد أن استحرّ القتال في كثير من القُرّاء في موقعة اليمامة[١] أشار عمر على الخليفة أبي بكر بجمع القرآن في مصحف واحد. وبين ذلك البخاري[٢] في صحيحه فقال[٣]:

إن أبا بكر بعد أن استشار الصحابة وقَرّ رأيُهم على جمعه كلف زيد بن ثابت بجمعه، فلما جمع كانت الصحف عند أبي بكر حتى توفاه الله تعالى ثم عند عمر حياته ثم عند أم المؤمنين حفصة بنت عمر.

وفي عهد عثمان رضي الله عنه يذكر البخاري[٤] أنه جَدّ ما أوجب نسخه في عدة مصاحف نقلها كتبة الوحي عن النسخة الموجودة عند حفصة رضي الله عنها، وأرسل إلى كل مصر بمصحف مما نسخوا وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أن يحرق. ولم ينكر ذلك منهم أحد، فكان ذلك إجماعاً منهم أن ما بين دفتي هذا الكتاب هو القرآن بلا زيادة ولا نقصان.

وصارت هذه المصاحف المكتوبة بلهجة قريش هي مرجع المسلمين يحفظون منها وينقلون عنها بلا تغيير ولا تبديل.

---

(١) موقعة اليمامة: كانت في أواخر السنة الحادية عشرة من الهجرة وكانت مع المرتدين من بني حنيفة، وقد استشهد فيها كثير من حفاظ الصحابة الكرام. انظر ابن كثير: البداية والنهاية ٦/ ٣٢٣.

(٢) البخاري: هو الإمام الحافظ محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري. كان أحفظ أهل زمانه للحديث رواية ودراية مع نبوغه في التاريخ والفقه، من مصنفاته: الجامع المسند الصحيح، التاريخ الكبير، الأدب المفرد. توفي سنة ٢٥٦هـ. انظر الذهبي: تذكرة الحفاظ ٢/ ٥٥٥.

(٣) البخاري: الصحيح ـ فضائل القرآن ٩/ ١٠ رقم ٤٩٨٦.

(٤) البخاري: الصحيح ـ فضائل القرآن ٩/ ١١ رقم ٤٩٨٧.

وهذا الجمع والتدوين كان له أثر عظيم في الفتاوى والأحكام.

قال الشيخ خلاف: آيات الأحكام في القرآن بهذا التدوين تواتر نقلها كتابة ومشافهة وصارت كلها قطعية الورود، وكُفي المسلمون عناء الجهود في روايتها، وأسانيد رواتها ولم يطرأ من هذه الناحية أي اختلاف[١].

هذا هو القرآن الكريم من حيث التدوين، أما من حيث الثبوت فهو قطعي الثبوت لأنه وصل إلينا بطريق التواتر المفيد للقطع بصحة المنقول. أما من حيث الدلالة على الأحكام فهو إما قطعي الدلالة، وإما ظني الدلالة.

أما قطعي الدلالة: فهو ما دل على معنى متعين فهمه منه ولا يحتمل تأويلاً ولا مجال لفهم معنى غيره منه، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ﴾[٢] فكلمة النصف قطعية الدلالة لأنها لا تحتمل معنى آخر.

وأما ظني الدلالة: فهو اللفظ الوارد في القرآن الذي يحتمل أكثر من معنى واحد في مجال التأويل كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[٣] فلفظ القرء في اللغة العربية مشترك بين معنيين يطلق على الطهر، ويطلق على الحيض. ولما كان النص محتملاً لأكثر من معنى كانت دلالته ظنية[٤].

لأنه ليس قطعي الدلالة على معنى واحد من المعنيين لذلك اختلف الصحابة في القرء.

«ففهم عمر وعلي وعبد الله بن مسعود وابن عباس أنه الحيضة، وفهم منه زيد بن ثابت وابن عمر وعائشة أنه الطهر»[٥].

ولكل ما يؤيده لأن النص لما كان قطعي الثبوت ظني الدلالة احتمل أن تكون العدة ثلاثة حيضات، أو أن تكون ثلاثة أطهار.

السنّة النبوية:

السنة: هي الأصل الثاني من أصول الفتاوى والأحكام تأتي في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم. مصدرها الرسول ﷺ المعصوم عن الخطأ في الأمور التشريعية الذي لا ينطق عن هوى.

---

(١) خلاف: مختصر تاريخ التشريع الإسلامي ص٣٧.

(٢) سورة النساء آية ١٢.

(٣) سورة البقرة آية ٢٢٨.

(٤) انظر: خلاف: علم أصول الفقه ـ عبد الوهاب خلاف ـ دار القلم ـ الكويت ١٩٧٨ والثانية عشرة ـ ص٣٤ ـ ٣٥. والزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٤٤١ ـ ٤٤٢. والدكتور كامل موسى: المدخل إلى التشريع الإسلامي ـ الرسالة بيروت الأولى ١٩٨٩ ـ ص٧٧.

(٥) انظر الجصاص: أحكام القرآن ١/ ٣٦٤ والقرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣/ ١١٣.

لذلك لجأ الصحابة إليها بعد القرآن الكريم يبحثون عن الحكم فيها من خلال استقراء ما حفظوه ووعوه من رسول الله ﷺ أو من خلال مذاكرة بعضهم لبعض، لأن السنة لم تكن مدونة إذ ذاك، بل كانوا يعتمدون في روايتها على ما وعته عقول الرجال وحفظته صدورهم.

«ولقد فكر الخليفة عمر في تدوينها ولكنه بعد التروي والتشاور خشي أن تدوينها يؤدي أن تلتبس السنة بالقرآن فلم ينفذ ما فكر به»[1].

ومع عدم تدوينهم لها كانوا يَتَحرّون ويتثبتون عن الحديث الذي يسمعونه بما يَرَوْن من طرق التثبت رغم أنهم عدول فيما بينهم.

«فكانت طريقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما في التثبت أن يشهد بسماع الحديث عن الرسول اثنان، أما علي رضِي الله عنه فكان يُحلّف من يروي الحديث لكن لكي يطمئن إلى روايته»[2].

فهذه الاحتياطات تكفل لهم الوثوق في الرواية وتحري حال الرواة.

يقول الشافعي... وإن كانت الحجة تثبت بخبر الواحد فخبر اثنين أكثر وهو لا يزيدها إلا ثبوتاً[3].

ومما سبق يتبين أن الحديث إذا ثبت وصح عن رسول الله ﷺ لم يرفضوه بل يأخذون به ويعملون على مقتضاه في فتاويهم وأحكامهم لأنهم مأمورون بذلك.

الإجماع:

جدّ في عهد كبار الصحابة مصدر من مصادر الفتوى والتشريع لم يكن موجوداً في عهد الرسالة النبوية وهو الإجماع.

«الذي هو اتفاق الفقهاء المجتهدين في عصر على حكم. وهو حجة قوية في إثبات الأحكام الفقهية ومصدر يلي السنة في الرتبة[4].

وقد وضحت معالم الإجماع في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما إذ كان لهما منهج واضح في الفتوى والحكم، كانا إذا لم يجدا حكم النازلة في الكتاب أو السنة شاورا أهل الفتوى والاجتهاد من المهاجرين والأنصار اقتداء بالأثر المروي عن سيدنا علي رضي الله عنه.

قال: «قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا لم ينزل فيه القرآن ولم تمض فيه منك سنة؟

---

(١) خلاف: خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص٣٧.

(٢) أبو زهرة: انظر تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/٢٣ والسايس: تاريخ الفقه الإسلامي ص٤٩، ٥٠.

(٣) الشافعي: الرسالة ص٤٣٣.

(٤) الزرقا: المدخل الفقهي العام ـ الشيخ مصطفى أحمد الزرقا ـ جامعة دمشق السابعة ـ ١٩٦١ ـ جـ١ ص٣٦.

قال: اجمعوا له العالمين أو قال العابدين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد»[1].

فكان إذا نزل بهم أمر ليس فيه نص قاطع عقد مجلس الشورى، فإذا اتفقوا فيه على رأي كان ذلك إجماعاً ملزماً لجميع الأمة لا يجوز الخروج عليه لأنهم كانوا لا يعتمدون فيه على آرائهم المجردة وإنما يؤيدونها بنص من كتاب أو سنة وكان الإجماع في عصرهما سهل الحصول لأن عمر في خلافته منع الصحابة أن يخرجوا من المدينة إلى الأقطار المفتوحة ليتمكن من مشاورتهم فيما يحدث من أمور فيجتمع أهل الفتوى والفقه يتشاورون ثم يكون من وراء ذلك الإجماع والاتفاق، ولكنهم تفرقوا بعد ذلك أواخر خلافة عثمان في الأمصار[2].

وهذا الاتفاق أو الإجماع «في ذاته إذا انعقد على حكم لا بد أن يكون مستنداً إلى دليل فيه، وإن لم ينقل الدليل معه، إذ لا يعقل أن تجتمع كلمة علماء الأمة الموثوق بهم بلا دليل شرعي[3]. تمسكاً بقول النبي ﷺ «أمتي لا تجتمع على خطأ»[4].

وبذلك يتبين أن الإجماع لا يُنشيء حكماً إنما يكشف لنا عن وجود دليل فأغنانا عن الدليل لأن الصحابة أعلم الناس بالأدلة والأحكام وأعرفهم بمقاصد التشريع.

فقد أجمعوا على جمع المصحف وليس هناك نص على جمعه وكتبه، بل قال بعضهم كيف نفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ إلا أنهم رأو مصلحة تناسب تصرفات الشرع قطعاً، لأن ذلك راجع إلى حفظ الشريعة والأمر بحفظها معلوم، وإلى منع الذريعة إلى الاختلاف في أصلها الذي هو القرآن الكريم وقد علم النهي عن الاختلاف في ذلك[5].

فتبين مما سبق أن إجماعهم في الفتاوى والأحكام فيه دلالة على أنهم اعتمدوا على نص شرعي معتبر، فلا حاجة للبحث عن الدليل مع وجود الإجماع لأن إجماعهم بحد ذاته دليل معتبر وأصل من أصول الشريعة حيث أنهم لا يجتمعون على خطأ.

الرأي:

إنقضى عصر النبوة وتحمّل الصحابة عبء الفتوى وبيان الحكم الشرعي، وهذا يُلجىء

---

(١) انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٢٧/٦ وابن عبد البر: جامع بيان العلم ٥٩/٢ وابن القيم: إعلام الموقعين ٦٥/١.

(٢) انظر السبكي ورفاقه ـ تاريخ التشريع الإسلامي ـ السبكي ـ السايس ـ البربري ـ كلية الشريعة الأزهر ـ ١٨٣٦ ـ ص٩٠. والحجوي: الفكر السامي ٢٦١/٢ والزرقا: المدخل الفقهي العام ٣٨/١.

(٣) الزرقا: المصدر السابق ٣٦/١.

(٤) انظر الرازي: المحصول في علم الأصول ٢/ ١٠٩/١. الخطيب البغدادي الفقيه والمتفقه ١/ ١٦٠ ـ ١٦٥. قال الإمام الرازي نقل هذا الخبر بالفاظ مختلفة بلغت حد التواتر، وذكر في ذلك سبعة عشر حديثاً انظر المحصول ٢/ ١/ ١٠٩ ـ ١١٤.

(٥) انظر الشاطبي: الاعتصام ـ إبراهيم بن موسى بن محمد ـ المكتبة التجارية مصر ـ جـ٢ ص١١٥ ـ ١١٧.

إلى استعمال الرأي بمعناه الواسع عندهم عند عدم وجود طلبتهم في النصوص.

فالرأي كما كان معروفاً لديهم «هو ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الإمارات»[١].

وهو بهذا المعنى أوسع من مفهوم القياس الذي هو ـ إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر منصوص على حكمه لعلة مشتركة جامعة بينهما ـ فالرأي بهذا المعنى يشمل القياس المذكور ويشمل أيضاً الاستحسان، والاستصلاح[٢].

فالعمل بالرأي بهذا المعنى هو عمل بمعقول النص لأنه رأي ناتج عن اجتهاد منضبط بالأصول الشرعية فهو يشمل القياس والأدلة التبعية الأخرى، وهذا الرأي استخدمه الصحابة في فتياهم.

«فقد روي عن كثير منهم الفتيا والقضاء به والدلالة عليه والاستدلال به كقول عبد الله بن مسعود في المفوضة[٣] أقول فيها برأيي.

وقول عمر بن الخطاب لكاتبه: قل هذا ما رأى عمر بن الخطاب، وقول عثمان بن عفان في الأمر بإفراد العمرة عن الحج: إنما هو رأي رأيته. وقول علي في أمهات الأولاد: اتفق رأيي ورأي عمر على أن لا يُبعن»[٤].

لقد استخدموا الرأي في فتاويهم وهم أفقه الناس بالنصوص، منطوقها ومعقولها لأنهم شاهدوا التنزيل وفهموا مقاصد الرسول الله ﷺ ودلالات سنته، وتعرفوا على التأويل وبرعوا في تفسير النصوص وبيان وجه دلالاتها القطعية أو الظنية.

ومع قولهم بالرأي وإجماعهم على العمل به وتواتر ذلك عنهم في كل حادثة لم يرد فيها نص. إلا أنهم كانوا يذمون الرأي ويحذرون منه وينهون عن الفتيا اعتماداً عليه. قال سيدنا عمر رضي الله عنه «إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن أعيتهم الأحاديث أنْ يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا» وفي رواية ابن عبد البر[٥] «واستَحْيَوْا حين سئلوا أن يقولوا لا نعلم فعارضوا السنن برأيهم»[٦].

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٦٦.
(٢) الزرقا: المدخل الفقهي العام ١/ ١٣٤ وانظر السايس: تاريخ الفقه الإسلامي ص٤٣.
(٣) المفوضة: هي التي نكحت بلا ذكر مهر. أو على أن لا مهر لها. انظر الجرجاني: التعريفات ص١٩٩.
(٤) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٦١.
(٥) ابن عبد البر: هو الإمام الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر الأندلسي. حافظ المغرب والفقيه العالم بالخلاف وعلوم الحديث والرجال. كان مالكياً مع ميل واضح في بعض المسائل إلى فقه الشافعي. من مصنفاته. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد والاستذكار لمذهب علماء الأمصار. وجامع بيان العلم وفضله توفي سنة ٤٦٣هـ. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٥٣.
(٦) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ١/ ١٨٠. وابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٣٥.

من الواضح أن الرأي الذي ذموه ليس الذي عملوا به وأجمعت الأمة عليه وتلقاه خلفهم عن سلفهم فهذا لا يكون إلا صواباً لأنه أُخذ من روح الشريعة واستنبط من مقاصدها وضبط بعدالتها.

أما المذموم «فهو الرأي المعتمد على اتباع الهوى في الفتوى مع عدم الاستناد إلى أصل من الدين يرجع إليه»[١].

لأنه مجردٌ عن الدليل مخالف للنصوص يميل إلى الهوى والظنون في ابتداع الفتاوى واستخراج الأحكام.

نماذج من فتاوى الصحابة الفردية:

المتتبع لفتاوى الصحابة رضي الله عنهم يستطيع أن يلاحظ أنها فردية وجماعية.

«فالفتوى الفردية يكون موضوع الرأي فيها جزئي، يُسأل أحدهم عن حكم حادثة فيجيب صاحِبها، ورأيه في هذا آحادي جزئي»[٢].

لأن الفتوى الفردية تكون من الصحابة بعد اجتهاد وتأمل لمعرفة الحكم عند افتقاد النص، أو لمعرفة المراد من النص، أو لدفع التعارض بين النصوص الخ.

حكم من لم يُسَمِّ لها زوجها مهراً:

أفتى عبد الله بن مسعود أن المرأة إذ عقد عليها زوجها ولم يُسَمِّ لها مهراً تستحق بموته جميع المهر وإن لم يدخل بها.

فقد روى علقمة[٣] عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها صداقاً، ولم يدخل بها حتى مات.

فقال ابن مسعود: لها مثل صداق نسائها. ولا وكس ولا شطط[٤]. وعليها العدة ولها الميراث.

فقام معقل بن سنان[٥] الأشجعي فقال: قضى رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق[٦]

---

(١) الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص٩٦.

(٢) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية: ٢/ ٢٣.

(٣) علقمة بن قيس تابعي ستأتي ترجمته.

(٤) وكس: هو النقص أي لا ينقص عن مهر نسائها.
شطط: هو الجور أي لا يجار على الزوج بزيادة مهرها على نسائها.

(٥) معقل بن سنان الأشجعي صحابي جليل كان موصوفاً بالجمال وكان حامل لواء قومه يوم فتح مكة توفي سنة ٦٣هـ. انظر ابن حجر: الإصابة في تمييز الصحابة ـ أحمد بن علي بن محمد العسقلاني المكتبة التجارية ـ مصر ـ ١٩٣٩ ـ جـ٣ ص٤٢٥.

(٦) هي الصحابية بروع بنت واشق الأشجعية زوج هلال بن مرة. انظر: ابن حجر: الإصابة ٤/ ٢٤٤.

امرأة منا، مثل الذي قضيت، ففرح بها ابن مسعود[1] فما فرح ابن مسعود بشيء بعد الإسلام فرحه بذلك النص.

وذلك أنه لم يعلم قبل نصاً صريحاً في المسألة فاضطر إلى الفتيا بالرأي لأنه لا بد منه حيث عمل بمعقول النص، فلما علم بحديث معقل بن سنان الذي أيد فتواه فرح لموافقتها قضاء رسول الله ﷺ واطمأن بهذا الحديث على صحة استنباطه واجتهاده.

أما سيدنا علي رضي الله عنه فكانت فتواه مخالفة لفتوى ابن مسعود إذ لم يعمل بهذا الحديث، وقدم القياس على خبر الآحاد لما عرف عنه من التشدد في الرواية، فكانت فتواه أن المرأة لا صداق لها، ولكن لها الميراث وعليها العدة.

لأن هذه الزوجة لو كانت طلقت ما كان لها من الصداق شيء، قال تعالى: ﴿لَّا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا۟ لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾[2] فسيدنا علي رضي الله عنه يرى الموت كالطلاق ولا يأخذ بالحديث لما عرف عنه من التشدد في الرواية، وابن مسعود رضي الله عنه لا يرى الموت كالطلاق وتأيد رأيه برواية معقل بن سنان[3]. فأفتى أن لها مهر المثل بناء على اجتهاده الذي وافق النص.

نفقة المطلقة بائناً:

أفتى عمر بن الخطاب أن المطلقة بائناً لها النفقة ولها السكنى، واستدل بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا۟ ٱلْعِدَّةَ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ﴾[4].

ذلك أن النهي عن إخراجهن يدل على وجوب النفقة والسكن[5]، ولمّا عُورض بحديث فاطمة بنت قيس حيث لم يجعل لها الرسول ﷺ نفقة ولا سكنى[5] بعد الطلقة الثالثة قال ـ وهو المعروف عنه التشدد في أخذ أحاديث الآحاد ـ لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري حفظت أم نسيت.

وكتاب الله يقول ﴿وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّآ أَن يَأْتِينَ بِفَٰحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾[6] وأفتى غيره بأنه لا نفقة لها

---

(١) أخرجه الترمذي: في النكاح: باب ما جاء في الرجل يتزوج المرأة ٣/ ٤٥٠ رقم ١١٤٥. قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح. وأبو داود: في النكاح ٢/ ٢٣٧ رقم ٢١١٤ و٢١١٦. والنسائي: في النكاح: ٦/ ١٢١ ـ ١٢٣. وفي الطلاق ٦/ ١٩٨. وابن ماجه: في النكاح ١/ ٦٠٩ رقم ١٨٩١. والحاكم في مستدركه: في النكاح ٢/ ١٨٠ وصححه. ووافقه الذهبي في التلخيص على تصحيحه.

(٢) سورة البقرة آية ٢٣٦.

(٣) انظر السبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ص٩٩.

(٤) سورة الطلاق آية ١.

(٥) أخرجه مسلم في الطلاق ٢/ ١١١٤ رقم ١٤٨٠ ٣٦ و٤٢. ومالك في الموطأ في الطلاق ٢/ ٥٨٠، ٥٨١. وأبو داود: في الطلاق ٢/ ٢٨٥ رقم ٢٢٨٤ ورقم ٢٢٨٦ ورقم ٢٢٨٨. والترمذي: في النكاح ٣/ ٤٤١ رقم ١١٣٥ وفي الطلاق واللعان ٣/ ٤٨٤، ٤٨٥ رقم ١١٨٠. والنسائي: في النكاح ٦/ ٧٤.

(٦) سورة الطلاق آية ١.

ولا سكنى أخذاً بحديث فاطمة بنت قيس وحملوا الآية على المطلقة رجعياً بإشارة قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحۡدِثُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ أَمۡرٗا﴾[1] والمطلقة ثلاثاً لا رجاء فيها. وأفتى آخرون بأن لها السكنى ولا نفقة لها، وأثبتوا السكنى بقوله تعالى: ﴿أَسۡكِنُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنتُم مِّن وُجۡدِكُمۡ﴾[2] ونفوا وجوب النفقة بمفهوم قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ﴾[3] فإن مفهومه أن غير الحامل لا نفقة لها وإلا لم يكن لتخصيصها بالذكر فائدة[4].

سهم المؤلفة قلوبهم:

أفتى سيدنا عمر بن الخطاب بإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم، وذلك أن القرآن الكريم قرر للمؤلفة قلوبهم سهماً من الصدقات بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ﴾[5].

وقد أعطى الرسول ﷺ المؤلفة قلوبهم سهمهم طيلة حياته وكذلك مضى أبو بكر الصديق صدراً من خلافته على ذلك، حتى جاء اثنان من المؤلفة قلوبهم إلى أبي بكر وطلبا أرضاً فكتب لهما كتاباً بذلك وأشهد، وليس في القوم عمر فانطلقا إلى عمر ليشهد لهما فلما سمع عمر ما في الكتاب لم يوافق عليه ومحاه ثم قال: إن رسول الله ﷺ كان يتألفكما والإسلام يومئذ قليل وإن الله قد أغنى الإسلام ـ وفي رواية: أما اليوم فقد أعز الله الإسلام وأغنى عنكم فإن ثبتم على الإسلام وإلا فبيننا وبينكم السيف[6] فسيدنا عمر لم يبطل النص أو يلغيه ولكنه كان يعلم أن النصوص معللة، والحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً لذلك نظر إلى علة النص لا إلى ظاهره فعلم أن المصلحة العامة للمسلمين اقتضت إعطاءهم تألفاً لقلوبهم واتقاء لشرهم لأن شوكة الإسلام كانت ضعيفة فلما تغير الزمان وأصبح الإسلام عزيزاً قوياً لا يحتاج إلى بذل الأموال لتأليف القلوب أو مداراة الرجال. «كان من موجبات النص ومن العمل بعلته أن يمنعوا هذا العطاء»[7] وقد وهم الدكتور المحمصاني[8] حينما اعتبر أن

---

(1) سورة الطلاق آية ١. (٢) سورة الطلاق آية ٦. (٣) سورة الطلاق آية ٦.

(٤) انظر الشوكاني: نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار ـ محمد بن علي ـ مصطفى البابي الحلبي. مصر ـ الأخيرة ـ جـ٦ ص٣٤٠. والسبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ص٩٨ والخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص١٠١، والشيخ علي الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ـ معهد الدراسات العربية القاهرة ١٩٥٦ ـ ص٣٤، ٣٥.

(٥) سورة التوبة آية ٦٠.

(٦) انظر الجصاص: أحكام القرآن ٣/ ١٢٤ والبايرتي: شرح العناية على الهداية ـ محمد بن محمود ـ بهامش فتح القدير. المكتبة التجارية مصر. جـ٢ ص١٤.

(٧) د. الدواليبي: المدخل إلى علم أصول الفقه ص٣٢١.

(٨) هو الدكتور صبحي رجب محمصاني، أستاذ في كليات الحقوق في بيرت وعضو المجامع العلمية بالقاهرة ودمشق وبغداد. من آثاره: فلسفة التشريع في الإسلام. النظرية العامة للموجبات والعقود في الشريعة الإسلامية. الأوضاع التشريعية في الدول العربية.

فتوى سيدنا عمر ناسخة للآية الكريمة فقال «بعد أن قويت شوكة الإسلام بطلت هذه العلة فنسخ ابن الخطاب حكم النص المبني عليها»[١] وهذا لا يُسلم لأن حكم ما ثبت بالنص يبقى ثابتاً بمنطوقه ومدلوله إلا إذا تخلفت العلة فيتغير حكم مدلوله، ثم إن القرآن الكريم لا يستطيع إنسان أن ينسخه مهما أوتي من علم وفهم وإدراك حتى ولو كان نبياً مرسلاً إذا لم يكن الناسخ وَحْيٌ. وعليه فقد وضح أن الذي دعا عمر رضي الله عنه لإيقاف سهم المؤلفة قلوبهم أنه رأى نفسه أمام مسألة لا ينطبق عليها مدلول النص إذ أن علة إعطائهم قد زالت فأفتى بإيقاف سهمهم.

وهذا السهم مرهون بوضع الأمة الإسلامية فإن ضعفت شوكتم واحتاجوا إلى تأليف عادت العلة وعمل بمنطوق النص ومدلوله وأخذوا سهمهم.

تضمين الصناع:

أفتى سيدنا علي رضي الله عنه بتضمين الصناع، وقال: لا يُصلح الناسَ إلا ذلك»[٢] مع العلم أنّ يَدَ المُودَع يد أمانة. والرسول ﷺ قال: لا ضمان على مؤتمن»[٣] وقول الرسول ﷺ: من استودع وديعة فلا ضمان عليه»[٤].

وفي ذلك دليل على أن من كان أميناً على عين من الأعيان لا يضمن لأن السلعة في يده أمانة ولكنه في زمن علي رضي الله عنه مالت بعض النفوس عن الصراط المستقيم وبدأت الخيانة تظهر من بعض الناس فيما اؤتمنوا عليه فكان لا بد من علاج لهذه الحالة التي جَدّت، وظهر العلاج من فقهاء الصحابة أنفسهم وهو علاج يجعل الأمين حريصاً على حفظ ما تحت يده كما يجب[٥].

لذلك أفتى سيدنا علي رضي الله عنه بتضمينهم لمصلحةٍ اقتضتها حالات جديدة حدثت، فعلم أن النص مخصوص بعدم التفريط في الحفظ أو التعدي على ما بين يديه من الأمانة لأن مقاصد الشريعة تهدف إلى صيانة أموال الناس.

قال الإمام الشاطبي[٦]: وجه المصلحة فيه أن الناس لهم حاجة إلى الصُنّاع وهم يغيبون بالأمتعة في غالب الأحوال، والأغلب عليهم التفريط وترك الحفظ فلو لم يثبت تضمينهم مع مسيس الحاجة إلى استعمالهم لأفضى ذلك إلى أمرين:

---

(١) د. محمصاني: فلسفة التشريع في الإسلام ـ دار العلم للملايين بيروت. الخامسة ١٩٨٠. ص٢٢٨.

(٢) ذكره البيهقي في السنن الكبرى ـ في الإجارة ـ من طرق ٦/ ١٢٢.

(٣) أخرجه الدارقطني في سننه ـ في البيوع ٣/ ٤١ رقم ١٦٧.

(٤) أخرجه البيهقي في السنن الكبرى ـ في الوديعة ٦/ ٢٨٩.

(٥) انظر: دكتور محمد يوسف موسى ـ تاريخ الفقه الإسلامي دعوة قوية لتجديده دار الكتب الحديث ـ مصر ـ ١٩٥٨. ص٩٢.

(٦) هو الإمام إبراهيم بن موسى بن محمد الشهير بالشاطبي أصولي من أئمة المالكية. من آثاره الموافقات في أصول الفقه، والاعتصام توفي سنة ٧٩٠هـ. انظر الزركلي: الأعلام ١/ ٧٥.

إما ترك الاستصناع بالكلية وذلك شاق على الخلق.

وإما أن يعملوا ولا يضمنوا ذلك بدعواهم الهلاك والضياع فتضيع الأموال ويقل الاحتراز وتتطرق الخيانة فكانت المصلحة التضمين[1] فلو لم يُضمنه لتهاون في عمله وضيع أموال العباد التي جاءت الشريعة لحفظها، فكان من الطبيعي للمفتي المجتهد أن يراعي في فتواه وحكمه المصلحة التي تحفظ الحقوق التي كفلتها الشريعة الغراء.

نماذج من فتاوى الصحابة الجماعية:

يغلب على فتاوى الصحابة الجماعية، أن موضوع الفتوى فيها يكون غير شخصي بل في موضوع يتعلق بالكافة، أو يكون في تقرير قاعدة عامة ويكون في اجتماع عام أو اجتماع خاص بفقهاء الصحابة، وذلك أن الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم كانوا كلما جد أمر من أمور الدولة له أثر في نظام الأمة جمعوا الصحابة واستشاروهم فيه، فيتبادلون الرأي ثم ينتهون إلى أمر تقره جماعتهم[2].

ثم إن الفتوى التي يجمعون عليها تكون أقوى من الفتوى الآحادية لأنها يغلب على الظن صوابها حيث تعرض الآراء وتساق الحجج وتمحص عن طريق الشورى فيقل الخلاف والخطأ وتخرج الفتوى بإجماع أو شبه إجماع.

من إفتائهم الجماعي الخلافة:

أفتى الصحابة الكرام مجتمعين بخلافة أبي بكر وإمامته بالاجتهاد حيث لم يرد نص من كتاب ولا سنة.

ومن المعلوم أن الخلافة واجب شرعي يجب قيامها في الأمة لذلك كانت من المسائل الأولى التي واجهتهم بعد وفاة الرسول ﷺ فقد اجتمع في سقيفة بني ساعدة جمهور الصحابة وبحثوا أمر الخلافة، وبعد سجال طويل واحتدام النقاش بين المهاجرين والأنصار أفتوا مجتهدين بإمامة أبي بكر رضي الله عنه قياساً على إنابة رسول الله ﷺ له ليصلي بالناس في مرضه الأخير فقد ورد في الصحاح أن رسول الله ﷺ قال في مرضه «مروا أبا بكر يصلّي بالناس»[3].

واستناداً لفحوى هذا النص وعملاً بالقياس «أجمعوا على إمامة أبي بكر رضي الله عنه

---

(١) الشاطبي: الاعتصام ٢/ ١١٩.

(٢) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٢٣.

(٣) أخرجه البخاري: في الأذان ٢/ ١٦٤ رقم ٦٧٨. ومسلم: في الصلاة ١/ ٣١٣ رقم ٤١٨ ٩٤ و٩٥ و١/ ٣١٦ رقم ٤٢٠، ١٠١. ومالك في الموطأ: في كتاب قصر الصلاة ١/ ١٧٠، ١٧١ رقم ٨٣. والترمذي: في المناقب ٥/ ٦١٣ رقم ٣٦٧٢ وقال هذا حديث حسن صحيح. والنسائي: في الإمامة ٢/ ٩٨ ـ ١٠٠. وابن ماجه: في إقامة الصلاة ١/ ٣٨٩ رقم ١٢٣٢.

بالرأي لقيام الدليل على بطلان القول بالنص على رجل بعَيْنِه»[1] لذلك قال عمر رضي الله عنه بعد البيعة «رضينا لدنيانا من رضيه رسول الله ﷺ لديننا»[2].

وهذا ما يؤكده سيدنا علي رضي الله عنه «والله لا نُقيلك ولا نستقيلك» ارتضاك رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرتضيك لدنيانا» وهذا تصريح بالقياس ولو كان فيه نص لذكروه واحتجوا به[3].

فلما انتفى الدليل على تخصيص إمام بعينه كان اختيار الخليفة موكولاً للأمة عن طريق الشورى بين المسلمين بمبايعة أهل الحل والعقد امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[4].

قال الإمام الغزالي: المعلوم قطعاً بطلان دعوى النص على أبي بكر، وعلى عليّ، وعلى العباس رضي الله عنهم إذ لو كان لنقل ولتمسك به المنصوص عليه ولم يبق للمشورة مجال[5].

فلما انتفى النص كان من الحتمي إعمال الرأي والإفتاء من خلال الشورى الجماعية، لأن أمة محمد ﷺ لا تجتمع على ضلالة، فكيف بصحابة رسول الله ﷺ الذين قال في حقهم سيدنا علي رضي الله عنه: «إنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسمّوه إماماً كان ذلك لله رضا، فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردُّوه إلى ما خرج منه فإن أبى قاتلوه على اتباعه غير سبيل المؤمنين وولاّه الله ما تولى»[6].

لذلك رضي سيدنا عليّ بفتواهم المبنية على الشورى والاجتهاد حيث لا نص على رجل بعينه وبايع أبا بكر بعد أن ثبتت إمامته بالإجماع وهو راضٍ كما بايعه غيره، وقال له والله لا نُقيلُك ولا نستقيلك. وأخلص له في المشورة والرأي طيلةَ خلافته وهذا يؤكد أنه ليس هناك نص أو وصية أو تعيين.

من افتائهم الجماعي نهيهم عن نكاح المتعة:

أفتى ابن عباس رضي الله عنه بصحة نكاح المتعة عند الضرورة. وأفتى سيدنا علي رضي الله عنه ببطلانه.

ومنشأ الخلاف أن النبي ﷺ رخص فيه قبل خيبر ثم نهى عنه بعد خيبر. فعن علي

---

(١) الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف ـ إحكام الفصول في أحكام الأصول ـ حققه عبد المجيد تركي ـ الأولى ١٩٨٦ ـ دار الغرب الإسلامي. ص٥٨٥.

(٢) الباجي: المصدر السابق ص٥٨٦.

(٣) الباجي: المصدر السابق ص٥٨٦.

(٤) سورة الشورى آية ٣٨.

(٥) الغزالي: المستصفى ٢/ ٢٤٢.

(٦) الشريف الرضي: الإمام محمد الرضي بن الحسن ـ نهج البلاغة ـ شرحه الشيخ محمد عبده ـ حققه محمد محي الدين عبد الحميد ـ المكتبة التجارية مصر جـ٣ ص٨.

رضي الله عنه قال: نهى رسول الله ﷺ عن المتعة عام خيبر[١].

ثم رخص رسول الله ﷺ عام أوطاس[٢] في المتعة ثم نهى عنها[٣] ففهم ابن عباس من صنيع النبي ﷺ أن الرخصة كانت للضرورة، والنهي لانقضائها، والحكم باق فإذا تحققت الضرورة جاز[٤] فقد روى سعيد بن جبير[٥] قال: قلت لابن عباس إنهم ينقلون عنك الفتوى بجوازها فقال: والله ما أفتيت بهذا، وإلا فهي كالميتة لا تحل إلا للمضطر[٦].

أما سيدنا عليّ فإنه حمل النهي على نسخ الجواز وزوال حكم الرخصة بالكلية. لذلك لما سمع ابن عباس يتساهل في فتواه في متعة النساء قال له: «مهلاً يا ابن عباس فإن رسول الله نهى عنها يوم خيبر وعن لحوم الحمر الإنسية»[٧].

وقد انعقد إجماع العلماء بعد عصر الصحابة على تحريم نكاح المتعة، وكان شبه الإجماع منهم، لم يخالف فيه غير ابن عباس وقد أُنكر عليه إنكاراً شديداً، فقال له سيدنا علي رضي الله عنه «إنك رجل تائه»[٨] وقد عَرّض به الصحابي عبد الله بن الزبير فقال: «إنّ ناساً أعمى الله قلوبهم كما أعمى أبصارهم يُفتون بالمتعة»[٩].

إلا أن ابن عباس رجع إلى قول الجمهور في آخر حياته فحرم نكاح المتعة حتى في حالة الضرورة.

قال الإمام الترمذي: رُوي عن ابن عباس شيء من الرخصة في المتعة ثم رجع عن قوله حيث أُخبر عن النبي ﷺ[١٠].

---

(١) أخرجه البخاري: في النكاح ٩/١٦٦ رقم ٥١١٥. وفي الذبائح والصيد ٩/٦٥٣ رقم ٥٥٢٣. ومسلم: في النكاح ٢/١٠٢٧ رقم ١٤٠٧، ٣٠. والترمذي: في النكاح ٣/٤٣٠ رقم ١١٢١ قال الترمذي: حديث علي حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ. والنسائي: في النكاح ٦/١٢٦ وفي الزينة ٧/٢٠٢.

(٢) عام أوطاس: وكان في شوال من السنة الثامنة للهجرة وكانت بعد فتح مكة مع هوازن انظر أبو زهرة: خاتم النبيين ـ المكتبة العصرية لبنان ١٩٧٩. جـ١ ص١٢٤٥. وقد حرمت المتعة نهائياً في غزوة الفتح قبل أوطاس بشهر. أبو زهرة: المصدر السابق ٢/١٢٣٤.

(٣) أخرجه مسلم: في النكاح ٢/١٠٢٣ رقم ١٤٠٤، ١٨.

(٤) السبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ص١٠٠.

(٥) التابعي الجليل سعيد بن جبير الإمام الحافظ المقرىء المفسر. كان ابن عباس يقول لأهل الكوفة تسألوني وفيكم سعيد. استشهد على يدي الحجاج ٩٥هـ. الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/٣٢١.

(٦) مذكور: د. محمد سلام ـ مناهج الاجتهاد في الإسلام ـ جامعة الكويت ـ الأولى ١٩٧٣ ـ ٢/٥٧٤.

(٧) أخرجه مسلم: في النكاح ٢/١٠٢٨ رقم ١٤٠٧ ٣١.

(٨) انظر صحيح مسلم ٢/١٠٢٧ رقم ١٤٠٧.

(٩) انظر صحيح مسلم ٢/١٠٢٦ رقم ١٤٠٦ ٢٧. وانظر دكتور العتر: نور الدين ـ دراسات منهجية في الحديث النبوي الأسرة والمجتمع جامعة دمشق ـ الرابعة ـ ١٩٩١ ـ ص٣٩. ٤٠.

(١٠) الترمذي: الجامع الصحيح ٣/٤٣٠.

وبذلك يكون اجماع الصحابة قد تمّ على الفتوى بتحريمها من خلال النصوص وتأويلها.

من إفتائهم الجماعي تحديد حد الخمر:

حُرمت الخمر بنص القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[1] ولكننا لا نجد في النصوص عقوبة محددة لشاربها، لذلك أفتى الصحابة مجمعين أن حَدّ شارب الخمر ثمانون جلدة.

روى أنس ـ بن مالك ـ أن النبي أُتي برجل قد شرب الخمر فجُلِد بجريدتين نحو أربعين، قال: وفعله أبو بكر، فلما كان عمر استشار الناس، فقال عبد الرحمن بن عوف: «أخف الحدود ثمانين فأمر به عمر»[2].

وعن أبي هريرة قال: أُتي النبي ﷺ برجل قد شرب، فقال: اضربوه، فقال أبو هريرة: فمنا الضارب بيده والضارب بنعله والضارب بثوبه[3].

وعن السائب بن يزيد قال: «كُنّا نُؤتى بالشارب في عهد رسول الله ﷺ، وفي إمرة أبي بكر وصدراً من إمرة عمر فنقوم إليه نضربه بأيدينا ونعالنا حتى كان صدراً من إمرة عمر فجلد فيها أربعين حتى إذا عتوا فيها وفسقوا جلد ثمانين»[4].

فعلم من الأدلة أنه لم يكن في الخمر حَدٌّ مقدر في عهد النبي ﷺ وإنما كان التعزير، أما في عهد أبي بكر فقد رأى أن المصلحة تقدير الحد بأربعين. ثم إن عمر جعله ثمانين بموافقة الصحابة لما رأى اجتراء الناس على الخمر وعتوهم فيه.

وقد انعقد إجماع الصحابة بالفتوى على حَدّ الشارب واختلفوا في العدد وذلك أن الرسول ﷺ قال: «اضربوه» دون أن يحدد المقدار والكيفية، فالعقوبة محددة في نوع العقاب غير محددة المقدار.

ومما يؤيد عدم ثبوت مقدار معين عنه ﷺ طلب عمر المشورة من الصحابة عندما وصله كتاب من خالد بن الوليد يقول فيه:

«إن الناس قد انهمكوا في الخمر وتحاقروا العقوبة. وكان عنده رهط من المهاجرين

---

(١) سورة المائدة آية ٩٠.

(٢) أخرجه البخاري: في الحدود ـ ١٢/ ٦٢ رقم ٦٧٧٣ و١٢/ ٦٦ رقم ٦٧٧٦. ومسلم: في الحدود ـ ٣/ ١٣٣٠ رقم ١٧٠٦، ٣٥. وأبو داود: في الحدود ـ ٤/ ١٦٣ رقم ٤٤٧٩. والترمذي: في الحدود ـ ٤/ ٤٨ رقم ١٤٤٣.

(٣) أخرجه البخاري: في الحدود ـ ١٢/ ٦٦ رقم ٦٧٧٧ و١٢/ ٧٥ رقم ٦٧٨١ وأبو داود: في الحدود ـ ٤/ ١٦٢ رقم ٤٤٧٧.

(٤) أخرجه البخاري: في الحدود ـ ١٢/ ٦٦ رقم ٦٧٧٩.

والأنصار فسألهم؟ فأفتى عليٌّ أن يُضرب ثمانين»[1] ووافق الصحابة على فتواه بسكوتهم.

ولو ثبت تقدير حدّ معين للشارب لما جهله فقهاء الصحابة فوضح أن عقوبة الشارب لم تكن محددة العدد على عهد النبي ﷺ ثم أجمع الصحاب على حَدّه ثمانين جلدة في عهد عمر، وكان مستندهم في ذلك المصلحة الداعية إلى مزيد من الزجر عن الشرب لأن تبدل الأيام وتغير الظروف أدى إلى عتو البعض في الشرب فكانت المصلحة مزيداً من الزجر.

قال الشاطبي: إن مستند الصحابة في حد الشارب بثمانين هو الرجوع إلى المصلحة... وذلك أنه لما انتهى الأمر إلى عمر رضي الله عنه وتتابع الناس - في شرب الخمر - جمع الصحابة واستشارهم فقال عليّ رضي الله عنه: «من سكر هذى، ومن هذى افترى فأرى عليه حَدّ المفتري»[2] وهو قياس للشرب على القذف، لأن الشرب ذريعة إلى الافتراء الذي تقتضيه كثرة الهذيان فأقام السبب مقام المسبب، ووافقه الصحابة على فتواه فكان إجماعاً فلما أجمعوا اتبع عمر تعليل علي فجلد في الخمر ثمانين لأنه قصد تحقيق المصلحة العامة.

من إفتائهم الجماعي قسمة الغنائم:

لما فتحت العراق والشام اختلف الصحابة في هذه الأرض التي فتحت عنوة، ماذا يفعلون بها؟

فأفتى عبد الرحمن بن عوف وعمار بن ياسر وبلال وكثير غيرهم أن تُخمس وتوزع على المقاتلين.

وكانت فتوى عمر وعثمان وعلي ومعاذ بن جبل وطلحة بن عبيد الله وابن عمر وغيرهم أن لا يسلك بها مسلك الغنائم بل توقف وتترك بأيدي أهلها ويوظف الخراج عليها فتكون مادة للمسلمين تسد به الثغور ويرزق منه القضاة والعمال والجند والأرامل واليتامى والمحتاجون وينتفع به أول المسلمين وآخرهم[3].

وحسماً للخلاف في الفتوى شكل عمر بن الخطاب مجلساً قوامه خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج وكلهم من كبراء الأنصار وقال لهم: أنتم اليوم تقرون بالحق... معكم كتاب من الله ينطق بالحق. فوالله إن كنت نطقت بأمر أريده ما أريد به إلا الحق[4].

وسمع القوم من عبد الرحمن بن عوف ورفاقه الذين بنوا فتواهم على ظاهر قول الله

---

(١) انظر البيهقي: السنن الكبرى ٨/ ٣٢٠.

(٢) انظر الشاطبي: الأعتصام ٢/١١٨.

(٣) انظر السبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ص٩٩، ١٠٠. ود. كامل موسى: المدخل إلى التشريع الإسلامي ص١٠٨.

(٤) د. محمد يوسف موسى: تاريخ الفقه الإسلامي دعوة قوية لتجديده ص٦٧.

تـعـالـى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[1].

وعلى سنة رسول الله ﷺ فإنه بعد أن افتتح خيبر عنوة وكانت مما أفاء الله على رسوله خمّسها ﷺ وقسمها بين المسلمين الفاتحين.

وعمر ومن معه استندوا في فتواهم إلى مراعاة روح الشريعة على ضوء المصلحة العامة ودفع المفسدة المترتبة على تقسيم الأراضي.

فقال رضي الله عنه: لو قسمت أرض الشام وما يتبعها، وأرض العراق وما يتبعها فمن أين أنفق على الجيوش والثغور. ثم قال: لولا آخر المسلمين ما فتحت قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله ﷺ خيبر[2].

وفي ذلك دليل على تغير الأحكام بتغير الأزمان تبعاً لعللها. وقد اتكأ عمر في فتواه على دليل من كتاب الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ﴾[3].

ثم إن عمر راعى مصلحة الثغور والذراري فيما اجتهد فيه ورآه وهو في هذا لم يخالف السنة إذ لا يخفى أن هذه المسألة اجتهادية ترجع إلى أن لولي الأمر حق التغيير فيها إذا رأى في ذلك جلب مصلحة أو درء مفسدة[4].

لذلك أجمع القوم من المهاجرين والأنصار على فتوى عمر بتغليب المصلحة العامة لدولة الخلافة وقالوا:

«الرأي رأيك فنعم ما قلت وما رأيت إن لم تشحن هذه الثغور وهذه المدن بالرجال، وتُجْرِ عليهم ما يتقوون به رجع أهل الكفر إلى مدنهم»[5].

ومما سبق يتبين أن نصوص قسمة الغنائم على المقاتلين مبنية على المصلحة وتقدير رأي الإمام، فلو بقي الحكم على ما كان عليه في عهد النبي ﷺ وأبي بكر، لم تشحن الثغور بالرجال لتعذر الإنفاق عليهم فكانت المصلحة العليا للمسلمين أن تكون الغنائم وقفاً عام المنفعة لينتفع منه السواد الأعظم من المسلمين فكانت الفتوى تغيير الحكم المبني على المصلحة بحكم آخر لتغير وجه المصلحة.

---

(١) سورة الأنفال آية ٤١.
(٢) د. مدكور: مناهج الإجتهاد ٢/ ٥٣٠، ٥٣١.
(٣) سورة الحشر آية رقم ١٠.
(٤) د مدكور: مناهج الإجتهاد ٢/ ٥٣٠، ٥٣١.
(٥) الحجوي: الفكر السامي: ٢/ ٢٣٦.

أسباب الاختلاف في فتاوى الصحابة

تقدم القول أن الصحابة الذين استقوا الأحكام الشرعية من كتاب الله وسنة رسوله، وتعلموا منهج الفتوى والاستنباط على يدي الرسول ﷺ قد اجتهدوا برأيهم واستخدموا مقدرتهم العلمية والفكرية في كل واقعة وقعت لهم ولم يجدوا فيها نصاً. وحتمي أن الفتوى بالاجتهاد ينتج عنها اتفاق في الرأي أو اختلاف. لأن المدارك متفاوتة ودلالة الألفاظ متعددة.

فبعضهم سبر غورها وعلل أحكامها وفقه مقاصدها، وآخرون وقفوا عند ظواهر دلائلها وبنوا فتواهم على ذلك.

هذا فضلاً عن أن كثيراً من الصحابة قد تفرقوا في الأمصار.

فشاهدوا مصالح متفاوتة، وبيئات مختلفة، ومعروف أن الفتوى المبنية على الاجتهاد تراعي الأعراف، والأزمنة والأمكنة لذلك كان إذا اختلف المفتون في فتاويهم لم ينكر أحد منهم على غيره فتواه ورأيه المضبوط بالأصول والقواعد بل يحترم هذه الفتوى ولو لم يأخذ بها.

ففي مسألة الحرام «لو قال رجل لزوجته أنت عليّ حرام» نقل الإمام الرازي عنهم جملة فتاوى[(١)].

١ ـ نقل عن عليّ وزيد بن ثابت وابن عمر رضي الله عنهم أنه في حكم التطليقات الثلاث.

٢ ـ ونقل عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه في حكم التطليقة الواحدة إمّا بائنة أو رجعية على اختلاف بينهم.

٣ ـ ونقل عن أبي بن كعب وعمر وعائشة رضي الله عنهم أنه يمين تلزم فيه الكفارة.

٤ ـ ونقل عن ابن عباس رضي الله عنه أنه في حكم الظهار[(٢)].

---

(١) الرازي: المحصول في علم أصول الفقه ٢/٢/٧٨.

(٢) ولتفصيل هذه الأقوال انظر ابن قدامة: المغني ـ عبد الله بن أحمد دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ ١٩٧٢ ـ جـ٨ ص٣٠٠ وما بعدها. وانظر ابن قدامة المقدسي: أبو الفرج عبد الرحمن بن محمد الشرح الكبير على متن المقنع. وهو بذيل المغني. جـ٨ ص٣٠٠ وما بعدها.

وكلّ من هؤلاء الصحابة الكرام خرّج فتواه حسب فهمه للقرآن الكريم وسعة علمه باللغة، وفقهه باستخراج الحكم وتأويل النص ورفع التعارض بين النصوص، وتطبيق القواعد الكلية على الجزئية التي تندرج تحتها.

لذلك وقع الاختلاف بينهم في الفتاوى والأحكام، وهذا الاختلاف يرجع إلى أسباب أهمها.

أولاً: اختلافهم في فهم القرآن الكريم.

وذلك أن أكثر نصوص الأحكام في القرآن والسنة ليست قطعية الدلالة على المراد منها، بل هي ظنية الدلالة، وكما تحتمل أن تدل على معنى تحتمل أن تدل على معنى آخر بسبب أن في النص لفظاً مشتركاً لغة بين معنيين أو أكثر. أو أن فيه لفظاً عاماً يحتمل التخصيص. أو لفظاً مطلقاً يحتمل التقييد.

فكل مفتٍ يفهم منه حسب ما ترجح عنده من القرائن ووجهات النظر[١].

أ ـ إمّا بسبب لفظ يحتمل معنيين كاختلافهم في فهم القرء، من قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[٢] ففهم عمر وابن مسعود رضي الله عنهما أنه الحيضة، وفهم زيد بن ثابت أنه الطهر ولكلٍ ما يؤيده واللفظ يحتمل المعنيين[٣].

ب ـ ما كان بسبب تعارض النصوص واجتهادهم في دفع هذا التعارض فقد أفتى عمر وابن مسعود أن الحامل المتوفى عنها زوجها تعتد بوضع الحمل، وقال عليّ وابن عباس تعتد بأبعد الأجلين.

وسبب الخلاف تعارض نصين عامين، وهما قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[٤]. وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[٥].

فبنى عمر وابن مسعود فتواه على أن آية الطلاق ناسخة أو مخصصة لآية البقرة لتأخرها في النزول. أما علي وابن عباس فجمعا بين الآيتين لأنه لم يثبت عندهما السابق منهما للجهل بالتاريخ[٦].

---

(١) انظر الشيخ خلاف: خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص٤٢، ٤٣. والسايس: تاريخ الفقه الإسلامي ص٥٨.

(٢) سورة البقرة آية ٢٢٨.

(٣) انظر الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص١٠٤، والدكتور كامل موسى: المدخل إلى التشريع الإسلامي ص١٠٢، ١٠٣.

(٤) سورة الطلاق آية ٤.

(٥) سورة البقرة آية ٢٣٤.

(٦) انظر دكتور شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ص١١٥ ودكتور كامل موسى المدخل إلى التشريع الإسلامي ص١٠٢، ١٠٣. ودكتور حسن أحمد مرعي: بحث الإجتهاد في الشريعة الإسلامية مقدم إلى مؤتمر الفقه الإسلامي ـ طبع ١٤٠٤ ص٧٨، ٧٩.

ج ـ وإمّا بسبب أن التركيب يحتمل معنيين كما في آية الإيلاء. من قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِن فَآءُو فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُواْ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1]

فقد أفتى ابن مسعود وغيره أن الزوج إذا آلى من زوجته ومضت أربعة أشهر دون أن يفيء فقد طلقت طلقة بائنة وزوجها خاطب من الخطاب.

وأفتى غيره بأنها إذا مضت الأشهر لا تطلق بمضي المدة بل يؤمر الزوج بالفيء أو التطليق.

ونظم الآية محتمل للأمرين فمن جعل الفاء في قوله تعالى: ﴿فَإِن فَآءُو﴾ للترتيب الذكري قال إن الفيء في المدة فإذا انقضت بدون فيء وقع الطلاق بمضيها.

ومن جعل الفاء للترتيب الحقيقي فتكون المُطَالَبَةُ بالفيء أو الطلاق عقب مضي الأجل المضروب[2].

ثانياً: اختلاف الفتوى بسبب السنة.

منها أن يسمع الصحابي حكماً في قضية أو فتوى في نازلة ولم يسمعه الآخر فاجتهد برأيه ووافقت فتواه الحديث. مثاله فتوى ابن مسعود في المفوضة أن لها مهر مثلها فقام معقل بن سنان الأشجعي فشهد بأن رسول الله ﷺ قضى بذلك[3] ففرح ابن مسعود بذلك لموافقة فتواه قضاء رسول الله ﷺ.

ومنها ما كان الاختلاف بسبب ردهم للحديث لمعارضته ما هو أقوى منه، ولعدم الثقة بالراوي واحتياطاً لرواية الحديث. فقد رد سيدنا عمر حديث فاطمة بنت قيس وعمل باجتهاده وقال: لا نترك كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة لا ندري حفظت أم نسيت[4].

ومنها: أن لا يصل الحديث أصلاً للصحابي. فقد أفتى ابن عمر النساء إذا اغتسلن أن ينقضن رؤوسهنّ. فسمعت عائشة بذلك فقالت: عجباً لابن عمر كنت اغتسل أنا ورسول الله من إناء واحد وما أزيد أن أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات[5].

ومنها: اختلافهم في علة الحكم. مثاله قيام النبي ﷺ للجنازة هل كان ذلك لتعظيم الملائكة فيخص بالمسلم، أو لرسول الموت فيقام للمؤمن والكافر أو لكونهم مَرّوا بجنازة

---

(١) سورة البقرة آية ٢٢٦.

(٢) انظر السايس: تاريخ الفقه الإسلامي ص٥٨، ٥٩ والخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص١٠٠. ودكتور كامل موسى: المدخل إلى التشريع الإسلامي ص١٠٤.

(٣) الدهلوي: أحمد بن عبد الرحيم ـ الإنصاف في بيان أسباب الإختلاف ـ حققه عبد الفتاح أبو غدة ـ دار النفائس ـ بيروت ١٩٧٨ ص٢٣.

(٤) الدهلوي: المصدر السابق ص٢٤.

(٥) الدهلوي: الإنصاف ص٢٦ والحجوي: الفكر السامي ١/٢٨٢.

يهودي فقام رسول الله كراهية أن تعلو فوق رأسه، فيكون القيام لها خاصاً بالكافر[1].

اختلافهم في الفتوى بسبب الرأي:

كان المفتي من الصحابة إذا أعياه الوقوف على النص عمل برأيه واستخدم القياس أو استنبط من روح التشريع، أو المصلحة، لذلك كانت فتواه بالرأي المنضبط فيها مجال لسد حاجات الناس المتجددة، وتحقيقٌ للمصالح المعتبرة.

ولما كانت آراء الصحابة مختلفة واتجاهاتهم الفقهية متغايرة وعقولهم متفاوتة، فإن الفتيا بالرأي تختلف باختلاف المفتي وكذلك باختلاف العوامل والبواعث التي تؤثر على منهج المفتي في استنباط الفتوى.

لذلك كانت طرقهم في استنباط الفتاوى والأحكام عند انعدام النص متعددة «فمنهم من يؤثر القياس فيلحق النظير بنظيره ويحمل الشبيه على شبيهه، ومنهم من يراعي جلب المصلحة ودرء المفسدة فحيث تكون المصلحة فثَمَّ حكم الله، ومنهم من يؤثر استلهام روح التشريع واسسه العامة في كل مسألة لم يرد فيها نص»[2].

فكانوا يعمدون إلى الفتوى بالرأي من غير نظر إلى أن يكون هناك أصل معين للحادثة أو لا يكون، ألا ترى أن عمر رضي الله عنه أفتى بوقوع الطلاق الثلاث مرة واحدة، لأن الناس قد استعجلوا أمراً كانت لهم فيه أناة. وحَرّم عليٌّ رضي الله عنه على مَنْ تزوج امرأة في عدتها أن يتزوج بها مرة أخرى بعد التفريق بينهما زجراً له.

والنظر في المصالح يختلف باختلاف الناظرين، لذلك نجد بعض المفتين في عصر عمر رضي الله عنه خالفوه فيما رأى، وهناك مسائل خالف فيها عمر أبا بكر رضي الله عنه وقضى بغير ما قضى به أبو بكر رضي الله عنه[3].

كل ذلك لاختلاف أنظارهم في الباعث أو المؤثر فكان من نتيجته اختلافهم في الفتوى. ثم إنّ هذه الفتوى لا تخرج من أحدهم عن هوى وإنما عن دليل عرفوه لأن مرجع خلافهم لم يكن نصاً أو أثراً وإنما كان مرجعه اختلاف رأيهم في الأصول العامة للتشريع.

تورعهم عن الفتيا يضيق دائرة الاختلاف:

يتضح مما سبق أن دائرة الاختلاف في الفتاوى كانت ضيقة بين الصحابة الكرام وذلك لتقرر مبدأ الشورى بينهم.

---

(١) الدهلوي: المصدر السابق ص٢٩، ٣٠ والحجوي: المصدر السابق ١/ ٢٨٤ والدكتور كامل موسى: المدخل إلى التشريع الإسلامي ص١٠٥.

(٢) انظر الشيخ علي الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص١٨٣ ودكتور مدكور: مناهج الإجتهاد في الإسلام ١/ ١٧٠.

(٣) انظر الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص١٠٦.

«وهذا يجعل السياسة تابعة للفتوى وليست الفتوى تابعة للسياسة لأن الفتوى لم تكن تصدر إلا بعدالشورى»[١].

مما يؤدي غالباً إلى القضاء على الخلاف، وكذلك تيسر الإجماع بين كبار الصحابة، ثم إن الذي ساهم في تضييق الخلاف قلة النوازل بالنسبة لما جد فيما بعد، وقلة عدد المفتين منهم، وتورعهم عن الفتيا تمسكاً بقول الرسول ﷺ: «أجرأكم على الفتيا أجرأكم على النار»[٢].

وهذا ما دفع ابن مسعود للقول «إن الذي يفتي الناس في كل ما يستفتونه لمجنون، وكذلك ابن عمر كان يُسأل عن عشرة مسائل فيجيب عن مسألة ويسكت عن تسعة»[٣].

وقال عبد الرحمن بن أبي ليلى[٤]: لقد أدركت عشرين ومائة من الأنصار وما منهم من أحد يحدث بحديث إلاّ وَدّ أنّ أخاه كفاه الحديث ولا يسأل عن فتيا إلا وَدّ أن أخاه كفاه الفتيا»[٥].

فهذا الورع عن الفتيا وإحالة بعضهم على بعض، وتمني بعضهم لو أن أخاه كفاه مؤونة الفتيا ضيق دائرة الاختلاف فيما بينهم.

قلة الفتوى في عصرهم:

كان الصحابة الكرام لا يبحثون عن حكم مسألة إلا إذا تأكدوا أنها وقعت فعلاً، وفرضت نفسها عليهم لأنهم كانوا يكرهون فرض مسائل لم تحدث، ذلك لأن الفتيا تُستنبط أحكامها بعد وقوع الحادثة ثم استقراء ملابساتها على وفق ما ترشد إليه النصوص وتوحي بفهمه المصالح الشرعية المعتبرة.

«عن الزهري قال: بلغنا أن زيد بن ثابت الأنصاري كان يقول إذا سئل عن الأمر: أكان هذا. فإن قالوا نعم قد كان، حدّث فيه بالذي يعلم والذي يرى، وإن قالوا لم يكن قال: فذروه حتى يكون.

وسئل عمار بن ياسر عن مسألة فقال: هل كان هذا بعد؟ قالوا لا. قال: دعونا حتى تكون فإذا كانت تجشمناها لكم.

وعن طاووس قال: قال عمر على المنبر: «أحرج بالله على رجل سأل عما لم يكن فإن الله قد بين ما هو كائن»[٦].

فكانوا لا يفتون في حكم النازلة إلا بعد حصولها اقتداء بمنهج رسول الله ﷺ في إصدار الفتيا. وثقةً منهم بأن الله تعالى يوفق للجواب عليها إذا وقعت، لذلك كان ما نقل عنهم من الفتاوى بالنسبة لمن جاء بعدهم قليل.

---

(١) الحجوي: الفكر السامي: ١/ ٢٦٠. (٢) الدارمي: السنن ١/ ٥٧.

(٣) أبو طالب المكي ـ محمد بن أبي الحسن ـ فوت القلوب في معاملة المحبوب تصوير دار صادر عن الميمنية ـ جـ١ ص١٣١.

(٤) هو التابعي الجليل عبد الرحمن بن أبي ليلى الإمام الحافظ الفقيه كان من العلماء الصلحاء وممن صحب سيدنا علي في الحضر والسفر. توفي سنة ٨٢هـ. الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٢٦٢.

(٥) الدارمي: السنن ١/ ٥٣. (٦) الدارمي: السنن ١/ ٥٠.

الدلالة التشريعية
للفتاوى الاجتهادية التي صدرت عن الصحابة

إن فتاوى الصحابة الكرام لها دلالتها التشريعية بالنسبة لمن جاء بعدهم لأنهم أعرف الناس بفتاوى الرسول ﷺ لصحبتهم واستمدادهم منه، وهم أعلم الناس بمقاصد التشريع وعلل الأحكام ومقاصدها.

لذلك كان اتفاقهم على الفتيا حجة لأنه يكشف عن دليل سمعوه وطبقوه على ما عرض لهم من حوادث ونوازل.

وهذه الفتاوى الصادرة عنهم والمجمع عليها صراحة تعتبر مصدراً من مصادر التشريع يجب العمل بمقتضاها، ولا يجوز مخالفتها.

قال الشيخ خلاف «لا خلاف في أن فتوى الصحابة التي لم يعرف لها مخالف تكون حجة»[1].

وقد اتفق العلماء على أن فتوى الصحابي فيما لا مجال للعقل أو الاجتهاد فيه، أن هذه الفتيا تكون سنة نبوية قطعاً وحجة على المسلمين، لأن الصحابي ما كان ليفتي في أمر ليس للرأي فيه مجال إلا إذا كان قد سمع من النبي ﷺ[2].

أما الفتوى التي مجالها القياس والاجتهاد فليست بهذه المنزلة.

ولا خلاف في أن فتوى الصحابي اجتهاداً ليست حجة على صحابي آخر لأنه لو كانت حجة لما اختلفوا[3].

ثم إن العلماء اختلفوا في فتوى الصحابي الصادرة عن رأيه واجتهاده هل لها دلالة تشريعية بالنسبة للتابعي ومن بعده أم لا؟

منهم من قال: إن فتوى الصحابي حجة شرعية مقدمة على القياس. وبه قال أئمة

(١) الشيخ خلاف: أصول الفقه ص٩٥.

(٢) انظر الشيخ أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٣٨/٢ وخلاف: المصدر السابق. ودكتور الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٨٥٠.

(٣) انظر ابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٢/ ٣١٠ ودكتور الزحيلي: المصدر السابق ٢/ ٨٥١.

الحنفية، ونقل عن مالك والشافعي في قول قديم له، وأحمد وهو الراجح في مذهبه[1].

وإلى هذا مال الجويني فاعتبر أن فتوى الصحابي حجة على غيره ممن جاء بعده وقال: «لقد وجدنا التابعين يقتفون آثار الصحابة ويستندون إليها ويحتجون بآثارهم احتجاجهم بالأخبار، فلولا أنهم رأوا ذلك حجة، وإلا لما اطبقوا على الاتباع هذا الاطباق»[2].

وقد رجح الدكتور الزحيلي[3]: حجية فتوى الصحابي وقال إنّ هذا مذهب الجمهور كما في الكتب الحديثة[4].

ويتضح ذلك إذا اعتبرنا أن فتوى الصحابي كخبره علماً أن خبر الآحاد حجة شرعية عند الجمهور فلو استنبط الصحابي فتوى ولم يعرف له مخالف ففتواه حجة.

ومنهم من قال: إن فتوى الصحابي ليست حجة وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة والشيعة والشافعي في قول راجح لدى الشافعية واختاره بعض متأخري الحنفية والمالكية.

أما ابن حزم فهو منكر للأخذ بفتوى الصحابة بناء على أنه لا يجيز تقليد أحد لا من الصحابة ولا من غيرهم[5].

وبرغم هذا الاختلاف ومهما يكن من أمر فإن هذه الفتاوى كانت مدارك الفقه ودلائل الأحكام والواسطة في أخذ فتاوى الرسول ﷺ وأحكامه، يتناقلها التابعون ومَنْ بعدهم ويفتون بها في الحوادث والنوازل التي تنطبق عليها حباً للصحابة واحتمالاً لإصابتهم الحق في فتواهم ببركة الصحبة لرسول الله ﷺ ومشاهدة أفعاله وتعلم مقاصد التشريع وعلل الأحكام مما قد يخفى على غيرهم.

نخلص من عصر الصحابة إلى تسجيل هذه النقاط:

١ ـ إن للصحابة مناهج خاصة للفتوى تعتمد على الكتاب والسنة والإجماع والقياس والأدلة التبعية.

٢ ـ ثبت أنهم عند عدم ورود النص قاسوا واستحسنوا وراعوا المصلحة وعللوا الحكم وغيّروه تبعاً لتغير علته.

٣ ـ ثبت أن بعض الصحابة تورع عن الفتيا استبراءً لدينه.

٤ ـ في عصرهم تقرر مبدأ الشورى والإجماع الذي اعتبر دليلاً شرعياً في الفتاوى والأحكام، وأصلاً من أصول الشريعة لا تحل مخالفته، لأن الفتاوى التي يجمعون عليها أقوى من الفتيا الآحادية.

---

(١) انظر ابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٢/ ٣١٠. ودكتور الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٨٥١.

(٢) الجويني: البرهان ص١٣٦٠.

(٣) الزحيلي: هو الأستاذ الدكتور وهبة مصطفى الزحيلي فقيه أصولي سوري. أستاذ الفقه الإسلامي وأصوله في جامعة دمشق. وعضو مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي. من مصنفاته: آثار الحرب في الفقه الإسلامي. الفقه الإسلامي وأدلته. أصول الفقه الإسلامي.

(٤) د. الزحيلي: المصدر السابق.

(٥) دكتور الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٨٥١.

الفتوى في عصر التابعين وتابعيهم

التابعي: هو مسلم لقي صحابياً، ومات على الإسلام سواء أطال لقاؤهما أم قصر.

والتابعون على قسمين كبار التابعين وهم الذين يروون أكثر أحاديثهم عن الصحابة الكرام. وصغار التابعين وهم الذين يروون أكثر أحاديثهم عن إخوانهم التابعين[1].

وسُمّوا تابعين بتسمية القرآن الكريم لهم والثناء عليهم بقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾[2].

فهذه التسمية من الله تعالى استحقوها لاتباعهم هدي الرسول محمد ﷺ وسنن أصحابه، فقد ساروا على نفس الطريق الذي سار عليها الصحابة في فتاويهم وأحكامهم من حيث الاعتماد على الكتاب والسنة، ثم الاجتهاد في معرفة الحكم واستنباطه، متوخين النظر في علل الأحكام ومراعاة المصلحة، فلم يجمدوا على النصوص، لأنهم تعلموا من الصحابة أن هذه الأحكام قابلة للتغير تبعاً لتغير عللها حسب الأزمنة والأمكنة، وذلك لتحقيق المصالح أو المقاصد المنوطة بها. وقد اقتبسوا ذلك من حفظهم لفتاوى الصحابة وفهمهم لأسرار التشريع.

لذلك كان منهجهم في الفتوى لا يختلف كثيراً عن منهج الصحابة الكرام اللهم إلا في بعض التفاصيل التي نشأت من طبيعة العصر وتغير الزمان، كرجوعهم إلى إجماع من قبلهم وترجيحهم بعض آراء الصحابة على بعضها الآخر واستدلال بعضهم بفتوى الصحابي ومذهبه[3].

فالناظر في المأثور عن التابعين ومنهجهم في الفتوى والاجتهاد وطريقة الاستنباط لا يتوقع اختلافاً يذكر عن طريقة ومنهج الصحابة في الفتاوى ومعرفة الأحكام واستنباطها.

«لأنهم ساروا سيرتهم في تعرف علل الأحكام التشريعية وفي رعاية مقاصد الشريعة والمصالح التي تهدف لها، وفي عدم الوقوف عند النصوص والجمود عليها»[4] وكذلك

---

(١) الشيخ عبد الله سراج الدين ـ شرح المنظومة البيقونية ـ مطبعة النصر حلب ـ الثانية ـ ١٣٨٣هـ ـ ص٥٧.

(٢) سورة التوبة آية ١٠٠.

(٣) الدكتور سيد محمد موسى توانا ـ الإجتهاد ومدى حاجتنا في هذا العصر. دار الكتب الحديثة ـ مصر ـ انظر ص٤١.

(٤) دكتور محمد يوسف موسى: تاريخ الفقه الإسلامي دعوة قوية لتجديده ص١٠٨.

تأثرهم بأصولهم وضوابطهم في الأدلة والاستدلال، واستخراج الفتاوى والأحكام.

تورعهم عن الفتيا

كان المفتون من الصحابة قدوة الأمة ومنارها، وكانوا يتورعون عن الفتيا إلا إذا تعينت عليهم، وهذا المنهج أثّر في كثير من التابعين وأتباعهم حيث كانوا يكرهون التسرع في الفتيا مخافة الزلل، وحتى لا يكونوا جسراً يعبر عليه المستفتي إلى أهوائه.

قال ابن القيم: كان التابعون يكرهون التسرع في الفتوى ويودّ كل واحد منهم أن يكفيه إياها غيره، فإذا رأى أنها قد تعينت عليه بذل اجتهاده في معرفة حكمها من الكتاب والسنة أوقول الخلفاء الراشدين ثم أفتى به[١].

وقال ابن عُيَيْنَة[٢]: أعلم الناس بالفتوى أسكتهم فيها، وأجهل الناس بالفتوى أنطقهم فيها[٣].

وهذا ما جعل الإمام أبا حنيفة يقول: «لولا الفَرَقُ[٤] من الله أن يضيع العلم ما أفتيت أحداً، يكون له المهنأ وعليّ الوزر»[٥].

وعلى هذا مشى أتباع التابعين فقد كان الفقهاء والمفتون منهم يقولون «لا أدري أكثر من أن يقولوا أدري. . . وكانوا في مجالسهم يجيبون عن بعض ويسكتون عن بعض ولم يكونوا يجيبون في كل ما يُسألون عنه»[٦]. خوفاً من الزلل، لأنهم يعلمون أن الفتيا إذا تجردت عن الفهم والورع فلا خير فيها، لذلك وجب على المفتي أن يكون ورعاً يخشى الله تعالى في خاصة نفسه، وفي استنباط فتياه.

أشهر المفتين من التابعين وتابعيهم:

تفرق الصحابة الكرام في الأمصار في خلافة سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه واستوطنوا عواصم الإسلام المستجدة في الحجاز واليمن والعراق ومصر والشام. يعلّمون المسلمين ويُبَيّنون لهم الحكم الشرعي من المنصوص ويفتونهم في النوازل وفق منهج كل صحابي في الفتوى والاستنباط حيث تأثر بهذه المناهج المفتون من التابعين ومن بعدهم.

فالعلم والفتوى انتشرت في الأمة كما يقول ابن القيم: عن أصحاب زيد بن ثابت، وعبد الله بن عمر في المدينة، وعن أصحاب عبد الله بن عباس في مكة وعن عبد الله بن مسعود في العراق[٧].

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين: ١/ ٣٣.

(٢) هو الإمام الحافظ سفيان بن عُيَيْنَة الكوفي ثم المكي شيخ الإسلام الذي إليه انتهى علو الإسناد، كان أعلم الناس بأحاديث العراقيين والحجازيين ومن أعلم الناس بتفسير القرآن توفي سنة ١٩٨. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ٤٥٤.

(٣) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٦٦.

(٤) الفَرَقُ: الخوف من الله تعالى.

(٥) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٢/ ١٦٨.

(٦) أبو طالب المكي: قوت القلوب ١/ ١٣١.

(٧) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٢١.

ثم انتقلت الفتوى بعد الصحابة إلى أصحابهم من التابعين الذين شارك كبارهم فقهاء الصحابة في الاجتهاد والفتيا، فنهجوا نهجهم ودُرّبوا على أيديهم وأثنوا عليهم واعترفوا بفضلهم، وربما استفتاهم بعض الصحابة لكمال فضلهم وغزارة علمهم.

عن قابوس بن أبي ظبيان[١] قال: قلت لأبي لأي شيء كنت تدع الصحابة وتأتي علقمة ـ ابن قيس ـ؟ قال: أدركت ناساً من أصحاب رسول الله ﷺ يسألون علقمة ويستفتونه[٢].

قال الذهبي: وكان طلبته يسألونه ويتفقهون به والصحابة متوافرون[٣].

وعن قدامة بن موسى[٤] قال: كان ابن المسيب يفتي والصحابة أحياء[٥]. وقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: سعيد بن المسيب أحد المفتين[٦].

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: يا أهل مكة أتجتمعون عليّ وعندكم عطاء[٧].

لقد وثق الناس بفتوى كبار التابعين حيث أثنى عليهم الصحابة وأجازوهم بالفتيا، فانقلب الناس يستفتونهم وينهلون من علمهم واستنباطهم والصحابة متوافرون.

وسنذكر منهم بعض من عرف بالفتيا في الأمصار المشهورة في صدر الإسلام.

فكان ممن أفتى في مكة المكرمة:

الإمام الثقة مجاهد بن جبر المكيّ[٨].

أخذ الفقه والتفسير والقرآن عن ابن عباس وغيره من الصحابة. كان فقيهاً عالماً ثقة من أوعية العلم.

قال الذهبي: انتهت فتوى أهل مكة إلى عطاء ومجاهد بن جبر[٩]، توفي سنة ١٠٣هـ.

ومنهم الإمام الحافظ عكرمة مولى ابن عباس[١٠].

كان مكياً تابعياً ثقة من أعلم التابعين، روى عن عدة من الصحابة الكرام.

قال رضي الله عنه: طلبت العلم أربعين سنة، وكنت أفتي بالباب وابن عباس بالدار.

وعن عكرمة أن ابن عباس رضي الله عنه قال له: انطلق فأفتِ الناس وأنا لك عَوْنٌ، قلت: لو أنّ هذا الناسَ ومثلُهم مرتين لأفتيتُهم. قال ابن عباس: انطلق فأفتهم فمن جاءك يسألك عما

---

(١) هو قابوس بن أبي ظبيان الجنبي الكوفي من التابعين وثقه قوم وضعفه آخرون. انظر ابن حجر: تهذيب التهذيب ٧/ ٣٠٦.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٩.

(٣) الذهبي: المصدر السابق ٤/ ٥٤.

(٤) هو التابعي قدامة بن موسى بن عمر الجمحي المكي. كان ثبتاً ثقة. انظر ابن حجر: تهذيب التهذيب ٧/ ٣٦٦.

(٥) ابن سعد: الطبقات ٥/ ١٢١.

(٦) الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص١٢٦.

(٧) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/ ٨١.

(٨) انظر ابن سعد: الطبقات ٥/ ٦٦ والذهبي: المصدر السابق ٤/ ٤٤٩.

(٩) الذهبي: المصدر السابق ٥/ ٨٠.

(١٠) انظر ابن سعد: الطبقات ٥/ ٢٨٧ والذهبي: المصدر السابق ٥/ ١٢.

يَعْنيه فأفته ومن سألك عما لا يعنيه فلا تُفْته، فإنك تطرح عنك ثلثي مؤونة الناس. توفي عكرمة رضي الله عنه سنة ١٠٥هـ.

ومنهم شيخ الإسلام عطاء بن أبي رباح[(١)].

مفتي الحرم وأحد الفقهاء الأئمة، روى عن عدة من الصحابة الكرام وكان ثقة فقيهاً عالماً كثير الحديث انتهت إليه فتوى أهل مكة، قال عنه ابن عباس: يا أهل مكة تجتمعون عليّ وعندكم عطاء.

ولسعة علمه وجلالة قدره كانوا في زمان بني أمية يأمرون في الحج منادياً يصيح لا يفتي الناس إلا عطاء بن أبي رباح. توفي سنة ١١٥هـ.

وكان ممن أفتى في المدينة المنورة:

عالم أهل المدينة وسيد التابعين سعيد بن المسيب[(٢)].

ومنهم الإمام الفقيه عروة بن الزبير[(٣)].

عالم المدينة وأحد فقهائها ومن أغزر الناس حديثاً، تفقه على خالته السيدة عائشة رضي الله عنها وعلى عدة من الصحابة الكرام.

قال ابن سعد: كان عروة فقيهاً عالماً، ثقة ثبتاً، مأموناً، كثير الحديث. توفي سنة ٩٤هـ.

ومنهم الفقيهة عَمْرةُ بنت عبد الرحمن بن سعد الأنصارية[(٤)].

تربية السيدة عائشة وتلميذتها أخذت عن عائشة وعن الصواحب الأنصاريات وغيرهن. كانت عالمة فقيهة حجة، كثيرة العلم، وكانت تُسْتَفتى في البيوع.

اختلف في وفاتها فقيل سنة ٩٨هـ. وقيل سنة ١٠٦هـ.

ومنهم الإمام القدوة القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق رضي الله عنه[(٥)].

تربى يتيماً في حجر عمته عائشة رضي الله عنها وتفقه منها ومن طائفة من الصحابة الكرام.

قال القاسم: كانت عائشة قد استقلت بالفتوى في خلافة أبي بكر وعمر وإلى أن ماتت وكنت ملازماً لها. وكنت أجالس البحر ابن عباس وقد جلست مع أبي هريرة وابن عمر فأكثرت.

حتى أصبح رضي الله عنه إماماً حافظاً فقيهاً عالماً، ثقة من خيار التابعين وفقهائهم.

---

(١) انظر ابن سعد: الطبقات ٥/٤٦٧ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/٧٨.

(٢) وستأتي ترجمته مفصلة.

(٣) انظر ابن سعد: الطبقات ٥/١٧٨ والذهبي: المصدر السابق ٤/٤٢١.

(٤) انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٥/٩٦، والذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/٥٠٧.

(٥) ابن سعد: الطبقات ٥/١٨٧. والذهبي: المصدر السابق ٥/٥٣.

كان يقول: إن من إكرام المرء أن لا يقول إلا ما أحاط به علمه. كان رضي الله عنه على سعة علمه وحفظه قليل الفتيا. توفي سنة ١٠٧هـ.

ومنهم الإمام الفقيه سليمان بن يسار(١).

عالم المدينة ومُفْتيها، روى عن ابن عباس وزيد بن ثابت وابن عمر وعائشة وغيرهم من الصحابة، كان من أوعية العلم حتى أن بعضهم فضّله على سعيد بن المسيب.

كان رضي الله عنه من أئمة الاجتهاد ثقة عالماً فقيهاً كثير الحديث وكانوا يثقون بِفُتياه حتى قيل إنّ المستفتي كان يأتي سعيد بن المسيب فيقول له: عليك بسليمان بن يسار. توفي سنة ١٠٧هـ.

ومنهم الإمام الحجة نافع مولى ابن عمر ورَاويته(٢).

عالم المدينة ومُفْتيها، روى عن ابن عمر وعائشة وطائفة من الصحابة. كان حافظاً ثبتاً فقيهاً إماماً في العلم من أئمة التابعين وأحد رجال السلسلة الذهبية، كان يقال أصح الأسانيد مالك عن نافع عن ابن عمر. توفي سنة ١١٧هـ.

ومنهم الفقيه الحافظ محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري(٣).

الإمام العلم لم يكن بالمدينة بعد كبار التابعين أعلم منه، روى عن ابن عمر وجابر بن عبد الله شيئاً قليلاً.

كان أفقه المفتين في عصره، قال عنه مكحول: ابن شهاب أعلم الناس.

وقال ابن حزم: وقد جمع محمد بن أحمد بن مُفرّج(٤) فتاويه في ثلاثة أسفار ضخمة على أبواب الفقه. توفي سنة ١٢٤هـ.

وكان ممن أفتى بالكوفة:

الإمام الحافظ علقمة بن قيس النخعي(٥).

فقيه الكوفة ومجتهدها ومفتيها. حدث عن عمر وعثمان وعلي وابن مسعود وعائشة وطائفة سواهم.

تصدى للإمامة والفتيا بعد علي وابن مسعود وكان طلبته يسألونه ويتفقهون به والصحابة

---

(١) انظر ابن سعد: الطبقات ٥/ ١٧٤ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٤٤٤ وتذكرة الحفاظ ١/ ٩١.

(٢) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/ ٩٥ وابن حجر: تهذيب التهذيب ١٠/ ٤١٢.

(٣) انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٥/ ٩٦ والذهبي: المصدر السابق ٥/ ٣٢٦.

(٤) هو الإمام محمد بن أحمد بن محمد بن مُفَرّج أبو عبد الله الأموي القرطبي كان فقيهاً محدثاً له كتب في فقه التابعين. توفي سنة ٣٨٣. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٦/ ٣٩٠.

(٥) انظر ابن سعد: الطبقات ٦/ ٨٦ والذهبي المصدر السابق ٤/ ٥٣، والشيرازي: إبراهيم بن علي ـ طبقات الفقهاء ـ حققه الدكتور إحسان عباس دار الرائد العربي ـ الثانية ١٩٨١. ص٧٩.

متوافرون حتى أن بعض الصحابة كانوا يستفتونه ويسألونه لثقتهم بعلمه وفقهه وفتياه، حتى قال الراسخون في العلم أعلم الناس بابن مسعود علقمة، فإذا رأيت علقمة فلا يضرك أن لا ترى عبد الله بن مسعود. توفي سنة ٦٢هـ.

ومنهم الإمام القدوة مسروق بن الأجدع الهمداني الكوفي(١).

كان من كبار التابعين. روى عن ابن مسعود وعثمان وعلي وعائشة وغيرهم. اتفقوا على إمامته وثقته وفتياه.

قال الشعبي: كان مسروق أعلم بالفتوى من شريح القاضي.

وقال الحافظ العجلي: مسروق تابعي ثقة كان أحد أصحاب عبد الله بن مسعود الذين يُقرئون ويُفتون.

وكان أحب شيء إلى مسروق أن يفتي الناس ضمن إطار العدل والحق فقد قال: لأن أفتي يوماً بعدلٍ وحقٍ أحب إليّ من أن أغزو سنة. توفي سنة ٦٣هـ.

ومنهم الإمام الحافظ إبراهيم بن يزيد النخعي(٢).

ومنهم الإمام القدوة عامر بن شراحيل الشعبي(٣) **شيخ الكوفة**.

كان علاّمة عصره ومن أفقههم، روى عن عائشة وابن عمر وسعد بن أبي وقاص. وعبد الله بن عمرو وجمهرة غيرهم حتى قيل إنه أدرك خمسماية من الصحابة. لذلك كان صاحب آثار كثير العلم والفقه.

قال محمد بن سيرين: لقد رأيته يُستفتى والصحابة متوافرون بالكوفة ورغم هذا العلم الواسع فقد كان يَنْقَبِضُ عند الفتوى، وكثيراً ما يقول لا أدري، لأنه كان يعتبرها نصف العلم. توفي سنة ١٠٤هـ.

ومنهم الإمام الفقيه حماد بن أبي سليمان(٤).

فقيه أهل العراق، روى عن أنس بن مالك، وتفقه بإبراهيم النخعي وهو أَنْبَلُ أصحابه وأفقههم وأقيسهم، وأبصرهم بالمناظرة والرأي.

قال مغيرة(٥): قلت لإبراهيم ـ النخعي ـ إن حماداً قعد يُفتي فقال: وما يمنعه أن يُفتي

---

(١) انظر ابن سعد: الطبقات ٤/ ٦٣ والشيرازي: المصدر السابق ص٧٩ والذهبي: المصدر السابق ٦/ ٧٦.

(٢) وستأتي ترجمته مفصلة.

(٣) انظر الشيرازي: طبقات الفقهاء ص٨١. والذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٢٩٤ والجعدي: عمر بن علي ـ طبقات فقهاء اليمن ـ تحقيق فؤاد سيد دار القلم ـ بيروت مصورة. ص٧٠.

(٤) انظر ابن أبي حاتم: عبد الرحمن الرازي ـ الجرح والتعديل ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت مصورة عن الهندية جـ٣ ص١٤٦ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/ ٢٣١. وابن حجر: تهذيب التهذيب ٣/ ١٦.

(٥) هو الفقيه مغيرة بن مِقسم يُلحق بصغار التابعين وفقهاء أصحاب إبراهيم الثقات توفي سنة ١٣٣هـ. انظر الذهبي سير أعلام النبلاء ٦/ ١٠.

وقد سألني هو وحده عَمّا لم تسألوني كلكم عن عُشْره. فأجاز أستاذه فتواه لأنه كان ثقة في فقهه وفتياه. توفي سنة ١٢٠هـ.

وكان ممن أفتى بالبصرة:

الإمام القدوة مسلم بن يسار البصري(١).

روى عن ابن عباس وابن عمر وغيرهم، كان فقيهاً ثقة فاضلاً، وكان مفتي أهل البصرة قبل الحسن البصري، وكان يُعدّ خامس خمسة من فقهاء أهل البصرة. توفي سنة ١٠٠هـ.

ومنهم الإمام المفتي الحسن بن أبي الحسن البصري(٢).

كان فقيهاً ثقة، وكان مفتي البصرة، روى عن زيد بن ثابت وابن عباس وابن عمر وأنس وقد بلغ من روى عنهم من الصحابة نحواً من مائة وعشرين صحابياً.

كان من أعلم الناس بالحلال والحرام كثير العلم والفتوى جمع بعض العلماء فتاويه في سبعة أسفار ضخمة. توفي سنة ١١٠هـ.

ومنهم الإمام الفقيه محمد بن سيرين البصري(٣).

كان مولى أنس بن مالك، سمع من ابن عباس، وابن عمر وأبي هريرة وخلق سواهم.

كان فقيهاً صدوقاً حجة كثير الحديث غزير العلم ثقة.

قال ابن شُبْرُمَة(٤): دخلت على محمد بن سيرين بواسط، فلم أر أجبن فتوى منه. توفي سنة ١١٠هـ.

ومنهم الإمام الحافظ قَتادة بن دِعامة السدوسي(٥).

كان من أوعية العلم، روى عن بعض الصحابة وكبار التابعين وكان ثقة حجة في الحديث.

قال عنه أحمد بن حنبل: كان قتادة عالماً بالتفسير وباختلاف العلماء ثم وصفه بالفقه والحفظ، وقال: قلما تجد من يتقدمه.

قال قتادة: ما أفتيت برأي منذ ثلاثين سنة.

---

(١) انظر ابن سعد: الطبقات ١٨٦. والذهبي: المصدر السابق ٤/ ٥١٠ وابن حجر: المصدر السابق ١٠/ ١٤٠.

(٢) انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٥/ ٩٧. والذهبي: المصدر السابق ٤/ ٥٦٣. وابن حجر: المصدر السابق ٢/ ٢٦٢.

(٣) انظر ابن سعد: الطبقات ٧/ ١٩٣. والذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٦٠٦.

(٤) هو الإمام التابعي عبد الله بن شُبْرُمَة فقيه العراق وقاضي الكوفة توفي سنة ١٤٤ الذهبي: سير أعلام النبلاء ٦/ ٣٤٧.

(٥) انظر ابن سعد: الطبقات ٧/ ٢٢٩. والذهبي: المصدر السابق ٥/ ٢٦٩. وتذكرة الحفاظ ١/ ١٢٢.

وذلك أن الذي أفتاه كان من خلال الأثر. توفي سنة ١١٧هـ.

وكان ممن أفتى باليمن:

الإمام الحافظ طاووس بن كيسان اليماني[١].

فقيه أهل اليمن وقدوتهم، وأعلمهم بالحلال والحرام، من سادات التابعين، روى عن ثلة من الصحابة الكرام، وتفقه بابن عمر، وابن عباس، وأبي هريرة رضي الله عنهم.

كان فقيهاً جليلاً بركة لأهلِ اليمن ومُفْتيهم، وكان لهم مثل محمد بن سيرين لأهل البصرة، توفي بمكة حاجاً سنة ١٠٦هـ.

وكان ممن أفتى بالشام:

الإمام الفقيه أبو إدريس الخولاني عائذ الله بن عبد الله[٢].

قاضي دمشق وعالمها، روى عن أبي الدرداء، وأبي هريرة وابن عباس وخلق غيرهم. كان أبو إدريس عالم الشام بعد أبي الدرداء. قال: أدركت أبا الدرداء ووعيت عنه، وعبادة بن الصامت، وشداد بن أوس ووعيت عنهما. كان أبو إدريس ثقة من أهل الفقه في الدين وعلم الحلال والحرام. توفي سنة ٨٠هـ.

ومنهم الإمام الفقيه قبيصة بن ذُؤيب الدمشقي[٣].

روى عن عمر بن الخطاب، وأبي الدرداء، وعبد الرحمن بن عوف وخلق غيرهم. كان قبيصة من علماء التابعين ثقة مأموناً كثير الحديث. قال الشعبي: كان أعلم الناس بقضاء زيد بن ثابت. توفي بالشام سنة ٨٧هـ.

ومنهم الإمام الفقيه رجاء بن حيوة الفلسطيني[٤].

من أجلة التابعين وشيخ أهل الشام، حدث عن معاذ بن جبل وأبي الدرداء وعبادة بن الصامت وطائفة.

كان شامياً ثقة فاضلاً كثير العلم. قال مطر الورّاق[٥]: ما رأيت شامياً أفقه من رجاء بن حيوة. توفي سنة ١١٢هـ.

ومنهم الإمام الفقيه مكحول الشامي الدمشقي[٦].

---

(١) انظر ابن سعد: الطبقات ٥/ ٥٣٧ والجعدي: طبقات فقهاء اليمن ص٥٦ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/ ٣٨.

(٢) انظر الذهبي: المصدر السابق ٤/ ٢٧٢. وابن حجر: تهذيب التهذيب ٥/ ٨٥.

(٣) انظر ابن سعد: الطبقات ٥/ ١٧٦. والذهبي: المصدر السابق ٤/ ٢٨٢. وابن حجر: المصدر السابق ٨/ ٣٤٨.

(٤) انظر ابن سعد: الطبقات ٧/ ٤٥٤. والذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٥٧. وابن حجر: تهذيب التهذيب ٣/ ٢٦٥.

(٥) هو الإمام مطر الورّاق بن طهمان الخراساني كان من العلماء العاملين توفي سنة ١٢٩ الذهبي: المصدر السابق ٥/ ٤٥٢.

(٦) انظر الذهبي: المصدر السابق ٥/ ١٥٥. وابن حجر: المصدر السابق ١٠/ ٢٨٥.

عالم أهل الشام عداده في أواسط التابعين من أقران الزهري سمع من وائلة بن الأسقع وأنس بن مالك وغيرهم.

قال مكحول: طفت الأرض في طلب العلم.

لم يكن في زمنه أبصر بالفتيا منه، كان إماماً ثقة صدوقاً توفي عام ١١٢هـ وقيل سنة ١١٣ وقيل غير ذلك.

وكان ممن أفتى بمصر:

الإمام الحجة يزيد بن أبي حبيب(١).

مفتي الديار المصرية، ومن صغار التابعين، كان من أجلة العلماء، وكان أول من أظهر العلم بمصر، والكلام في الحلال والحرام، وكان ثقة كثير الحديث. توفي سنة ١٢٨هـ.

ومنهم الإمام الحافظ عمرو بن الحارث(٢).

عالم الديار المصرية ومفتيها وفقيهها.

قال عنه الحافظ أبو بكر(٣): كان قارئاً فقيهاً مُفتياً ثقة.

وقال ابن ماكولا(٤): كان قارئاً مُفتياً أفتى في زمن يزيد بن حبيب. توفي سنة ١٤٧ أو سنة ١٤٨هـ.

وهناك غيرهم من الأئمة المفتين، ممن أفتوا في الأمصار المختلفة من التابعين وأتباعهم، والذين لا يعلم عددهم إلا الله تعالى، فليس المقصود عَدّ آحادهم، وإنما المطلوب وضع ضابط لمعرفة المفتين منهم.

وقد بين الغزالي حَدّ هذا الضابط فقال: «إن كل من علمنا قطعاً أنه تصدى للفتوى من التابعين في أعصارهم ولم يُمنع عنه فهو من المجتهدين، ومن لم يَتَصدَّ له قطعاً فلا.

فأصحاب التنسك والعبادة منهم لم يكن لهم مرتبة الفتوى والذين عَلّموا وأفتوا فهم المفتون(٥).

وقد مر معنا نماذج من هؤلاء المفتين الذين تصدوا للفتيا واجتهدوا حيث لم يجدوا نصاً

---

(١) انظر الذهبي: المصدر السابق ٦/ ٣١. وابن حجر: المصدر السابق ١١/ ٣١٨.

(٢) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٦/ ٣٤٩. وابن حجر: تهذيب التهذيب ٨/ ١٤.

(٣) هو الإمام الحافظ المفتي أحمد بن علي المعروف بالخطيب البغدادي أحد الحفاظ المؤرخين توفي سنة ٤٦٣هـ. من آثاره تاريخ بغداد الذهبي: المصدر السابق ١٨/ ٢٧٠.

(٤) هو الإمام علي بن هبة الله بن علي أمير مؤرخ من العلماء الحفاظ، قتله غلمان له من الترك ٤٧٥هـ. من مؤلفاته الإكمال. انظر الزركلي: الأعلام ٥/ ٣٠.

(٥) الغزالي: المنخول من تعليقات الأصول ص٤٧٠.

أو فتوى عن صحابي فكانوا في فتياهم لا يخرجون عن منهج الصحابة في استنباط الفتيا لأنهم أخذوا عنهم وتأثروا بهم.

حتى صار لكل مُفْتٍ من أعلام التابعين مذهبه الخاص الذي استقاه من أساتذته من الصحابة الكرام الذين تأثر بهم ونهل من معينهم، وهضم منهجهم، وتخرّج عليهم.

وكذلك كان له تلاميذه الذين أخذوا عنه وتأثروا به وتخرجوا عليه في تأصيل الأصول، وضبط الأدلة ومسالك الاستدلال، وما يراعى من مصالح في استنباط فتاوى النوازل واستخراج الأحكام فيما لا نص فيه.

ظهور الفرق الإسلامية وأثره في الفتيا

تقدم أن إجماع الصحابة على مبايعة أبي بكر كان نتيجة لمبدأ الشورى السائد بينهم، لذلك عاونه كبار الصحابة في حكمه وفتواه لأن إيمانهم يأبى عليهم الانقسام أو الشحناء والبغضاء، فضلاً عن أن يضلل بعضهم بعضاً، أو يبرىء بعضهم من بعض، ذلك أن القرآن الكريم وحّد صفوفهم، ومحبة الرسول صقلت نفوسهم، والأخوة الإسلامية تمكنت من سحق العصبية القبلية فيما بينهم.

قال تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾[1]. واستمرت هذه الصلات، وهذا التعاون واستفتاء بعضهم من بعض، وأخذ بعضهم العلم عن بعض مع احترام كامل لرأي مخالفهم وفتواه، طالما أنه في الأمور الظنية.

وكذلك كان التناصح بالحق سائداً دونما مجاملة أو مراء ونفاق طوال خلافة أبي بكر وعمر ورداحاً من خلافة عثمان رضي الله عنهم.

حتى كانت الفتنة وتغلغلت الدسائس بين صفوف المسلمين أواخر خلافة سيدنا عثمان بسبب اختراق صفوف المسلمين ببعض أعداء الله من يهود[2] وأعاجم تظاهروا بالإسلام، فكان ما قضى الله به من استشهاد سيدنا عثمان رضي الله عنه. وبهذا الحدث تصدعت صفوف الأمة وافتُقِدت الثقة، وتفرق الشمل، وظهر أمرُ المغرضين أكثر.

ثم بويع بالخلافة لعلي رضي الله عنه وما كادت تتم له حتى خرج عليه ثلاثة من كبار الصحابة رضي الله عنهم طلحة والزبير ومعاوية يناوئونه الحكم ويتهمونه بأنه لم يقم بما يجب عليه في مناهضة الثائرين على عثمان، فضلاً عن كونه لم يأخذ بثأره.

فكان ما قضى الله أن قتل طلحة بن عبيد الله، والزبير بن العوام في موقعة الجمل[3].

---

(١) سورة الفتح آية ٢٩.

(٢) وقد تولى الوِزْرَ الأكبر في هذه الفتنة عبد الله بن سبأ الذي يذكر بأنه كان يهودياً من أهل صنعاء، أسلم في زمن عثمان، وقد جَدّ في إثارة الفتنة وبث العقائد المنحرفة، كرجعة الأنبياء والأوصياء، وأن كل نبي كان له وصي، وإن علياً وصي محمد ﷺ ثم انتقل بعد ذلك إلى الطعن في الخليفة عثمان حتى وقع ما حصل. انظر الدكتور أحمد محمد جلي ـ دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين «الخوارج والشيعة» نشره مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بالرياض ـ الثانية ١٤٠٨هـ. ص٤٣.

(٣) موقعة الجمل: وقعت في جمادى الأولى ٣٦هـ في مكان بالبصرة يقال له الخُرَيْبَة. انظر ياقوت الحموي: معجم البلدان ٢/ ٣٦٣.

أما معاوية فقد اشتبك بجيشه مع جيش علي في سهل صفين[1] ولما بدأ الفشل يحيق بجيش معاوية، رفع المصاحف على رؤوس الرماح طلباً للهدنة، فانقسم أصحاب عليّ في الرأي أيقبلون بالتحكيم أم يستمرون في الحرب، وأخيراً رضي علي بالتحكيم حقناً للدماء. فكان قبوله لفكرة التحكيم مبدأ التصدع في صفوفه ومثار النزاع بين أتباعه، وسارع المعارضون إلى الخروج عن طاعته.

وظهرت الحزبية الدينية التي انعكست بعد ذلك على الفتوى والتشريع وسمي المنسلخون عن علي بالخوارج والملتقون حوله بالشيعة ومن عداهم بجمهور أهل السنة والجماعة.

فالخوارج بعد التحكيم كَفّروا جمهور الصحابة الموجودين يومئذٍ والشيعة: أعملوا أَلْسِنَةَ السوء وتتطاولوا على الصحابة متسترين بحب علي رضي الله عنه.

أما الجمهور المعتدل: فاعتبروا أن الخلفاء الثلاثة أحق بالخلافة من علي للبيعة والشورى وأن علياً أحق بها من معاوية ومع ذلك يلتزمون الأدب مع جميع الصحابة لأنهم كانوا جميعاً مجتهدين يريدون وجه الحق[2].

الخوارج:

الخوارج: من أشد الفرق الإسلامية دفاعاً عن مذهبها وحماساً لآرائها وغلواً في عبادتها.

فهم يرون أن علياً أخطأ في التحكيم لأنه يشكك مَنْ من المحاربين على الحق؟

وليس يصح هذا في رأيهم لأنهم حاربوا وهم مؤمنون أن الحق في جانبهم وقالوا: «لا حكم إلا لله» فسرت هذه الجملة إلى من يعتنق هذا الرأي وأصبحت شعاراً لهم، وقد طلبوا من سيدنا عليّ أن يحكم على نفسه بالخطأ بل بالكفر لقبوله بالتحكيم، ويرجع عما أبرم مع معاوية من شروط، فأبى عليٌّ ذلك لأنه لم يشرك بالله شيئاً منذ آمن، واستمروا على عنادهم ومضايقتهم له، فإذا خطب في المسجد قاطعوه بقولهم: «لا حكم إلا لله» ولما يئسوا من رجوعه إلى رأيهم قال خطيبهم: فاْخرجوا بنا من هذه القرية الظالم أهلها إلى بعض كور الجبال أو إلى بعض هذه المدائن، منكرين هذه البدع المضللة. ثم خرجوا إلى قرية قريبة من

---

(١) صفين: وهو موضع بقرب الرقة على شاطىء الفرات من الجانب العربي بين الرقة وبالس. وكانت الوقعة في غرة صفر ٣٧هـ. انظر: ياقوت الحموي: معجم البلدان ٣/ ٤١٤.
انظر السبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ص١٣٠ والسايس: تاريخ الفقه الإسلامي ص٦٢، ٦٣. والدكتور كامل موسى: المدخل إلى التشريع ص١١٣.

(٢) الدكتور مصطفى السباعي: انظر السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ الرابعة ١٩٨٥. ص١٢٩، ١٣٠.

الكوفة تسمى «حروراء» وسُمّوا حينئذٍ بالحرورية نسبة إلى هذه القرية، كما سُمّوا «بالمحكّمة» لأنهم يقولون لا حكم إلا لله، وسُمّوا كذلك «الشُراة» أي الذين باعوا أنفسهم لله من قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡرِي نَفۡسَهُ ٱبۡتِغَآءَ مَرۡضَاتِ ٱللَّهِۚ﴾[1] وأما تسميتهم بالخوارج فلأنهم خرجوا على عليّ وصحبه.

وقد اعتبر الشهرستاني[2]: أن كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان، والأئمة في كل زمان[3].

وقد حاربهم سيدنا علي في الوقعة الشهيرة بوقعة النَهْروان[4] وهزمهم وقتل منهم كثيراً، ولكنه لم يُبد فكرتهم فأمعنوا في عدائه حتى دبروا له مكيدة مقتله.

وبعد سيدنا علي ظل الخوارج طول عهد الدولة الأموية يناوئونها ويقفون في وجهها محاربين حتى كبدوها متاعب شاقة، وما ضعف شأنهم إلا في عهد الدولة العباسية[5]. من أشهر فرقهم:

المُحكّمة:

هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه حين جرى أمر المحكمين واجتمعوا من ناحية الكوفة، فقد رفعوا شعار لا حكم إلا لله، وقالوا بتكفير علي وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضي بالتحكيم، وصَوّب الحكمين أو أحدهما.

رأسهم عبد الله بن الكواء، وعروة بن جرير، وحرقوص بن زهير البجلي المعروف بذي الثدية، وكانوا يومئذٍ في اثني عشر ألف رجل أهل صلاة وصيام أعني يوم النهروان، وخرجوا لأمرين:

١ ـ جوزوا أن تكون الإمامة في غير قريش.

٢ ـ قالوا أخطأ علي في التحكيم إذ حكّم الرجال ولا حكم إلا لله[6].

---

(١) سورة البقرة آية ٢٠٧.

(٢) هو الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني الشافعي. كان فقيهاً متكلماً واعظاً. من آثاره الملل والنحل. ابن العماد: شذرات الذهب ١٤٩/٤.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل ـ تحقيق محمد بن فتح بدران ـ مكتبة الإنجلو القاهرة ـ الثانية ١٩٥٦ ـ جـ١ ص١٠٥.

(٤) وقد حصلت هذه المعركة ٣٧هـ على أرض النَهْروان: وهي كورة واسعة بين بغداد وواسط من الجانب الشرقي حدها الأعلى متصل ببغداد. انظر ياقوت الحموي: معجم البلدان ٥/ ٣٢٤، ٣٢٥.

(٥) انظر السبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ص١٣١. وأحمد أمين: فجر الإسلام ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ العاشرة ١٩٦٩ ـ ص٢٥٦، ٢٥٧.

(٦) انظر الإمام عبد القاهر بن طاهر البغدادي ـ الفَرْقُ بين الفِرَق حققه محمد محيي الدين عبد الحميد ـ تصوير دار المعرفة بيروت ص٧٣. والشهرستاني: الملل والنحل ١٠٦/١، ١٠٨.

الأزارقة:

وهم أصحاب نافع بن الأزرق الذين خرجوا مع نافع من البصرة إلى الأهواز فغلبوا عليها وعلى ما وراءها من بلدان فارس وكرمان.

من أمرائهم عطية بن الأسود، وقطري بن الفجأة المازني.

والأزارقة أكفروا سيدنا علياً رضي الله عنه.

وقالوا: بإباحة قتل أطفال المخالفين والنسوان منهم لأن دار مخالفيهم دار كفر.

وقالوا: بإسقاط الرجم عن الزاني إذ ليس في القرآن ذكره، وإسقاط حد القذف عن قذف المحصنين من الرجال مع وجوب الحد على قاذف المحصنات من النساء.

وقالوا: إن التقية غير جائزة في قول ولا عمل.

وقالوا: إن أطفال المشركين في النار مع آبائهم.

وقالوا: إن مرتكب الكبيرة كافر كفر ملة مخلداً في النار مع سائر الكفار.

وقالوا: بتكفير من قعد عن القتال معهم وأكفروا من لم يهاجر إليهم[(١)].

النجدات:

وهم أصحاب نجدة بن عامر الحنفي، كان باليمامة وقد لحق به طائفة ممن خرجوا على نافع بن الأزرق، منهم أبو فديك، وعطية بن الأسود فأخبروه بما أحدثه نافع من الخلاف، من تكفير القعدة عنه وسائر الأحداث والبدع.

من أفكار هذه الفرقة ما قاله نجدة: إن التقيّة جائزة، والقعود عن الجهاد جائز، والجهاد إذا أمكنه أفضل.

من بدعه: أنه تولى أصحاب الحدود من موافقيه وقال: لعل الله يعذبهم بذنوبهم في غير نار جهنم ثم يدخلهم الجنة.

ومن ضلالاته: أنه أسقط حدّ الخمر، ومنها أن من كذب كذبة وأَصَرّ عليها فهو مشرك، ومن زنى وسرق وشرب الخمر غير مُصِرّ عليها فهو مسلم إذا كان من موافقيه على دينه[(٢)].

الإباضية:

أجمعت الإباضية على القول بإمامة عبد الله بن إباض التميمي وافترقت فيما بينها فرقاً

---

(١) انظر البغدادي: الفَرْقُ بين الفِرَق ٨٢ ـ ٨٦ والشهرستاني: الملل والنحل ١/١٠٩، ١١٠ والأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ النهضة المصرية ـ الأولى ١٩٥٠ جا ص١٥٨ ـ ١٦٢.

(٢) انظر البغدادي: المصدر السابق ٨٧، ٨٩ والشهرستاني: المصدر السابق ١/ ١١٠ ـ ١١٢ والأشعري: المصدر السابق ١/ ١٦٢، ١٦٣.

يجمعها القول: أن مخالفيهم من أهل القبلة كفار غير مشركين، ومناكحتهم جائزة، وموارثتهم حلال وغنيمة أموالهم من السلاح والكُراع[1] عند الحرب حلال وما سواه حرام.

وحرام قتلهم وسبيهم في السر غيلة إلا بعد نصب القتال وإقامة الحجة.

وقالوا إن دار مخالفيهم من أهل الإسلام دار توحيد إلا معسكر السلطان فإنه دار بغي، وأجازوا شهادة مخالفيهم على أوليائهم وقالوا في مرتكبي الكبائر إنهم موحدون لا مؤمنون[2]. وسيأتي تفصيل ذلك.

في أصول وضوابط الفتيا عند غير الإباضية:

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول إن الخوارج بأكثريتهم جَرّتهم آراؤهم ومعتقداتهم إلى المُغالاة بأسس وقواعد الفتيا والاستنباط، لأنهم كانوا يأخذون بظواهر القرآن وأنكروا العمل بالسنة اللهم إلا ما عرف من الأحاديث عن طريق أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ثم إنهم أنكروا الإجماع والقياس ذلك أنهم يُكفرون أكثر الصحابة.

وقد ترتب على ذلك أن أسقطوا كثيراً من الفتاوى والأحكام التي وردت عن الصحابة الكرام وكان مصدرها السنة أو الإجماع أو القياس، مما أوقع خلافاً في الفتيا بينهم وبين الجمهور.

الشيعة:

الشيعة لغة هم الصحب والأتباع ويطلق في عرف الفقهاء، والمتكلمين من الخلف والسلف على أتباع عليّ وبنيه رضي الله عنهم[3] وقد اختلف في الفترة التي ظهر فيها التشيع؟

قال النوبختي[4] إمام الشيعة في الفرق: الشيعة هم فرقة علي بن أبي طالب المسمون بشيعة علي في زمان النبي ﷺ وبعده معروفون بانقطاعهم إليه، والقول بإمامته، وافترقت الشيعة ثلاث فرق، فرقة منهم قالت: إن علياً إمامٌ مفترضُ الطاعة بعد رسول الله ﷺ، وإن الإمامة جارية في عقبه.

وفرقة قالت: إن علياً كان أولى الناس برسول الله.... وأجازوا بعد ذلك إمامة أبي بكر وعمر، وعدّوهما أهلاً لذلك المكان والمقام وإن علياً بايعهما طائعاً غير مكره[5].

---

(١) الكُراع: هي الخيل والبغال والحمير. انظر الدكتور قلعة جي والدكتور قنيبي: معجم لغة الفقهاء ـ دار النفائس بيروت ـ الأولى ١٩٨٥ ـ ص٣٧٩.

(٢) انظر البغدادي: الفَرق بين الفِرق ص١٠٣ والشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٢١، ١٢٢ والأشعري: مقالات الإسلاميين ١/ ١٧٠.

(٣) ابن خلدون: المقدمة ص١٥٥.

(٤) هو أبو محمد الحسن بن موسى النوبختي من علماء الشيعة الكبار المعتمدين عندهم عاش في القرن الثالث من الهجرة، كان متكلماً فيلسوفاً وله مصنفات في الكلام والفلسفة. انظر ابن النديم: أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب. الفهرست ـ تصوير دار المسيرة بيروت ـ الثالثة ١٩٨٨. ص٢٢٥.

(٥) انظر إحسان الهي ظهير ـ الشيعة وأهل البيت ـ إدارة ترجمان القرآن لاهور باكستان ـ ١٩٨٢ ـ ص٢١.

ويرى ابن النديم[1]: أن تكوين الشيعة لم يكن إلا يوم موقعة الجمل حيث قال: لما خالف طلحة ـ بن عبيد الله ـ والزبير ـ بن العوام ـ على عليّ ـ رضي الله عنهم ـ وأبيا إلا الطلب بدم عثمان بن عفان وقصدهما عليّ ليقاتلهما حتى يفيئا إلى أمر الله تعالى تَسَمّى من اتبعه على ذلك الشيعة[2]. وبذلك يكون التشيع قد تَكَوّن بعد موقعة الجمل.

وعرف الشهرستاني الشيعة بقوله «هم الذين شايعوا علياً على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية إما جلياً، وإما خفياً واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده.

وقالوا ليست الإمامة قضية مصلحية تناط باختيار العامة وينتصب الإمام بنصبهم بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين ولا يجوز للرسل، إغفاله ولا تفويضه إلى العامة[3].

ويستندون في دعواهم أن علياً هو الموصى له بأحاديث ينقلونها ويؤولونها على مقتضى مذهبهم مثل «من كنت مولاه فعليٌ مولاه»[4] وفسروا أن هذه الولاية لم تطّرد إلا في علي وبنيه ومنها قوله ﷺ «أقضاكم عليٌ»[5] وأولوها أن لا معنى للإمامة إلا القضاء[6].

وعلى ذلك يكون غاصباً كل من سبق علياً إلى الإمامة أو نازعه فيها أو عارض ذريته فيها من بعد، لأن علياً وحده هو الذي تنطبق عليه أوصاف الإمامة في نظر بعضهم أو هو الذي عَيّنه الرسول ﷺ بالاسم في نظر آخرين، وأولاد علي هم الأوصياء من بعده دون سواهم.

إلا أنهم اختلفوا فيمن يكون الإمام بعد استشهاد الحسين رضي الله عنه ففريق يرى أن الخلافة بعد مقتل الحسين انتقلت إلى أخيه من أبيه محمد بن علي المعروف بابن الحنفية فيبايعونه بها.

وفريق يحصرها في وُلد علي من فاطمة بنت الرسول ﷺ وقد أصبحت بعد قتل الحسين حقاً لأولاد الحسن لأنه أكبر أخوته فلا يُؤثر بها غير أولاده.

وفريق ثالث يرى حصرها في وُلد فاطمة إلا أن الحسن قد تنازل عنها فلم يعد لأولاده

---

(١) هو أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم يُظن أنه كان ورّاقاً يبيع الكتب، وكان معتزلياً متشيعاً توفي سنة ٣٨٥ كما قال صاحب هدية العارفين ٢/ ٥٥ له الفهرست، والتشبيهات. انظر الأعلام: للزركلي ٦/ ٢٩.

(٢) ابن النديم: الفهرست ص٢٢٣.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٣١.

(٤) أخرجه الترمذي: في المناقب ٥/ ٦٣٣ رقم ٣٧١٣ وقال: حديث حسن صحيح.

(٥) أخرجه البخاري موقوفاً على عمر بن الخطاب في التفسير ٨/ ١٦٨ رقم ٤٤٨١ والترمذي مرفوعاً عن أنس رقم ٢٩٨١ وانظر عبد الرزاق: في المصنف ١١/ ٢٢٥ والبغوي: في شرح السنة ١٤/ ١٣٢ كلاهما عن معمر عن قتادة مرسلاً.

(٦) انظر ابن خلدون: المقدمة ص١٥٥.

حق فيها، وأما الحسين فقد قتل في سبيلها فأولاده هم الوارثون لها وهم الأولى[1].

وقد افترقت الشيعة إلى فرق كثيرة أهمها: الزيدية، والإمامية الإثنا عشرية، والإسماعيلية.

الزيدية:

الزيدية: هم أتباع زيد بن حسين بن علي بن الحسين [٨٠ ـ ١٢٢] الذي احتل مكانة متفوقة بين علماء عصره لأنه اعتمد منهجاً موضوعياً في سياسته وفتياه وفقهه.

فقد خرج بآرائه وفكره عن رأي الشيعة حيث اعتبر علياً أفضل من كل من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما إلا أنه يجوز إمامة المفضول مع وجود الفاضل، لذلك تعتقد الزيدية أن خلافة أبي بكر وعمر حق وطاعتهما واجبة.

وهذا ما نقله الشهرستاني عن زيد رضي الله عنه قال: كان علي بن أبي طالب أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها وقاعدة دينية راعوها من تسكين ثائرة الفتنة وتطييب قلوب العامة[2].

وهذا القول يبطل أن يكون هناك نَصٌ أو وصية بالخلافة لعلي رضي الله عنه أو لغيره، بل يرى أن المصلحة الإسلامية العليا كانت السبب في تولي الشيخين لأن أهل الشورى اختاروهما والناس دانوا لهما بالولاء والطاعة.

من أهم الأفكار والمبادىء الزيدية ما يلي[3]:

١ ـ يقولون بإمامة المفضول مع وجود الأفضل، وليست هناك إمامة بالنص ولم ينزل وحي يعين الأئمة.

٢ ـ يجيزون الإمامة في كل أولاد فاطمة رضي الله عنها سواء أكانوا من نسل الإمام الحسن أم من نسل الإمام الحسين. ولا يؤمنون بأن للإمام جزءاً الهياً.

٣ ـ يقولون بجواز وجود أكثر من إمام واحد في وقت واحد في قطرين مختلفين.

٤ ـ لا يجوز أن يكون الإمام مستوراً إذ لا بدّ من اختياره من قبل أهل الحل والعقد.

٥ ـ معظم الزيدية يُقرون بخلافة أبي بكر وعمر ولا يلعنونهما كما تفعل بعض فرق الشيعة بل يترضون عنهما ويقرون بصحة خلافة عثمان مع مؤاخذته على بعض الأمور.

---

(١) انظر السايس: تاريخ الفقه الإسلامي ص٧٥.

(٢) انظر الشهرستاني: الملل والنحل ١٣٨/١ ومحمد أبو زهرة: الإمام زيد دار الفكر العربي مصر ـ ص١٨٨.

(٣) انظر الموسوعة الميسرة في المذاهب والأديان. إعداد وحدة الدراسات والبحوث في الندوة العالمية للشباب الإسلامي الرياض ص٢٥٩، ٢٦٠ وأحمد أمين: فجر الإسلام ص٢٧٢.

٦ ـ يرفضون التصوف رفضاً قاطعاً.

٧ ـ يخالفون غيرهم من الشيعة في زواج المتعة ويستنكرونه.

٨ ـ لا يوجد عندهم مهدي منتظر.

٩ ـ يتفقون مع الشيعة في زكاة الخمس، وفي جوازالتقية إذا لزم الأمر.

الشيعة الإمامية الإثنا عشرية

الشيعة الإمامية سُمّوا بذلك لأن أهم عقائدهم أسس حول الإمام فقالوا: إن النبي محمداً ﷺ نَصّ على خلافة علي رضي الله عنه وأن الإمام السابق نص على الإمام اللاحق وسلسلوا أئمتهم إلى اثني عشر إماماً[(١)].

واعتقادهم بالإمامة أنهامنصب إلهي كالنبوة فكما أن الله تعالى يختار من يشاء من عباده للنبوة والرسالة ويؤيده بالمعجزة فكذلك يختار للإمامة من يشاء ويأمر نبيه بالنص عليه، ويشترطون في الإمام أن يكون معصوماً كالنبي عن الخطأ والخطيئة وإلا انزالت الثقة به[(٢)]. لأنه يقوم بالوظائف التي كان على النبي أن يقوم بها.

وعلم الأئمة بالأحكام الشرعية ليس من طريق الاجتهاد كسائر المجتهدين وإنما هو من طريق إيداع النبي ﷺ للأحكام عندهم.

وهم معصومون من الخطأ في بيان الأحكام كالرسول فتكون أقوالهم وأفعالهم

---

(١) وهم بالترتيب:

١ ـ الإمام علي بن أبي طالب ويلقبونه بالمرتضى توفي سنة ٤٠هـ.
٢ ـ الإمام الحسن بن علي ويلقبونه بالمجتبى توفي سنة ٥١هـ.
٣ ـ الإمام الحسين بن علي ويلقبونه بالشهيد توفي سنة ٦١هـ.
٤ ـ علي زين العابدين بن الحسين ويلقبونه بالسّجّاد توفي سنة ٩٥هـ.
٥ ـ محمد الباقر بن علي زين العابدين ويلقبونه بالباقر توفي سنة ١١٤هـ.
٦ ـ جعفر الصادق بن محمد الباقر ويلقبونه بالصادق توفي سنة ١٤٨هـ.
٧ ـ موسى الكاظم بن جعفر الصادق ويلقبونه بالكاظم توفي سنة ١٨٣هـ.
٨ ـ علي الرضا بن موسى الكاظم ويلقبونه بالرضى توفي سنة ٢٠٣هـ.
٩ ـ محمد الجواد بن علي الرضا ويلقبونه بالتقي توفي سنة ٢٢٦هـ.
١٠ ـ علي الهادي بن محمد الجواد ويلقبونه بالنقي توفي سنة ٢٥٤هـ.
١١ ـ الحسن العسكري بن علي الهادي ويلقبونه بالزكي توفي سنة ٢٦٠هـ.
١٢ ـ محمد المهدي بن الحسن العسكري ويلقبونه بالحجة القائم وهو المهدي المنتظر عندهم.

انظر: الحسيني: هاشم معروف ـ أصول التشيع ـ دار القلم بيروت. ص١٨١ ـ ٢٣٨. والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ص٢٩٩.

(٢) انظر آل كاشف الغطاء: الشيخ محمد الحسين ـ أصل الشيعة وأصولها ـ دار الأضواء بيروت ـ الأولى ١٩٩٠ ـ ص١٣٤، ١٣٥.

وتقاريرهم كأقوال وأفعال وتقارير الرسول ﷺ حجة على الحكم الشرعي[١].

وربما تغالوا فأوصلوا مقام الأئمة إلى درجة هي أرفع من درجة النبوة فادعوا أن أئمتهم يعلمون الغيب.

نقل الكليني[٢] أن الأئمة إذا شاؤوا أن يعلموا علموا. وأن الأئمة يعلمون متى يموتون وأنهم لا يموتون إلا باختيار منهم[٣]. وكذلك يعلمون جميع العلوم التي خرجت إلى الملائكة والأنبياء والرسل عليهم السلام[٤]. من معتقداتهم التقية: وهم يعدونها أصلا من أصول الدين من تركها كان بمنزلة تارك الصلاة، وهي واجبة لا يجوز رفعها حتى يخرج القائم، فمن تركها قبل خروجه فقد خرج عن دين الله تعالى، وينسبون ذلك إلى جعفر الصادق أنه قال: «إن التقية من ديني ودين آبائي ولا دين لمن لا تقية له»[٥].

ويعتقدون بوجود مصحف فاطمة وذلك أن الكُليني ينسب إلى الإمام جعفر من خلال حديث طويل قوله: «. . . . . وإن عندنا لمصحف فاطمة ـ رضي الله عنها ـ وما يدريهم ما مصحف فاطمة؟ قال: مصحف فيه مثل قرآنكم هذا ثلاث مرات، والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد[٦] . . . . ثم يقول: وإن عندنا علم ما كان وعلم ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة»[٧].

ويرون أن المتعة خير العادات وأفضل القربات. ويقولون بالبراءة أي إنهم يتبرأون من الخلفاء الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان، وينعتونهم بأقبح الصفات لأنهم كما يزعمون اغتصبوا الخلافة كما أنهم ينالون من كثير من الصحابة وخاصة السيدة عائشة أم المؤمنين[٨].

الإسماعيلية:

الإسماعيلية: طائفة من الشيعة الإثنا عشرية باطنية سميت بذلك لأنهم يقفون بأئمتهم

---

(١) آل كاشف الغطاء: علي بن محمد ـ أدوار علم الفقه وأطواره ـ دار الزهراء بيروت ـ الأولى ١٩٧٩ ـ ص١١٧ ـ ١١٩.

(٢) هو الإمام محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني فقيه إمامي كان شيخ الشيعة في بغداد وتوفي فيها سنة ٣٢٩. انظر الزركلي: الأعلام ٧/ ١٤٥. ويعتبر كتابه الكافي من كتب أصول المذهب وصحاحها التي دونت حسب أبواب الفقه، وهو عند الشيعة بمثابة البخاري عند أهل السنة والجماعة.

(٣) الكليني: الأصول من الكافي ـ دار الكتب الإسلامية ـ طهران ـ الثالثة ١٣٨٨ جـ١ ص٢٥٨.

(٤) الكليني: المصدر السابق ١/ ٢٥٥.

(٥) الكليني: أصول الكافي ٢/ ٢٢٤.

(٦) هذا ما قاله سلف الشيعة الإمامية ويؤيد ذلك خلفهم إيماءً فقد ورد في وصية الخميني: ص٦ نشرتها المستشارية الثقافية الإيرانية ١٩٨٩ قوله: نحن نفخر بأن الأدعية وهي القرآن الصاعد وفيها الحياة إنما هي من قبض أئمتنا المعصومين. . . وعندنا الصحيفة السّجادية زبور آل محمد، والصحيفة الفاطمية وهي الكتاب الذي ألهمه الله سبحانه للزهراء المرضية. انظر وصية الخميني ـ باب نحن نفخر بأئمتنا ص٦.

(٧) الكليني: أصول الكافي ١/ ٢٣٩، ٢٤٠.

(٨) انظر الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ص٣٠٢، ٣٠٣.

عند إسماعيل بن جعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٣هـ وذلك أنهم جعلوا الإمامة بعد جعفر في ولده إسماعيل وهو ابنه الأكبر وبعد إسماعيل في ولده محمد بن إسماعيل السابع التام، وإنما تم دور السبعة به ثم ابتدىء منه بالأئمة المستورين الذين كانوا يسيرون في البلاد سراً ويظهرون الدعاة جهراً[١] فالإسماعيلية فرقة ظاهرها التشيع وحقيقتها هدم عقائد الإسلام إذ تبتدىء تعاليمهم بإثارة الشكوك في أحكام الإسلام حتى يصلوا بهذه التشكيكات إلى تأويلات باطلة يهدمون بها الإسلام ويتحللون من قيوده.

ثم إنّ تكاليف الدين وشعائره ليست إلا للعامة من الناس ولا يلزم الخاصة أنْ يعملوا بها، ويرون أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وأنه لا معنى للأخذ بحرفيته وإنما هو رمز لأشياء يعرفها العارفون[٢].

لذلك يقولون أن الفيض الإلهي من المعرفة التي يفيض الله به على الأئمة فيجعلهم بمقتضى إمامتهم فوق الناس قدراً وفوق الناس علماً، فهم قد اختصوا بعلم ليس عند غيرهم وإن عندهم علماً بالشريعة قد أُوتوه فوق مدارك الناس[٣]. فهم بذلك يرفعونه إلى ما يشبه الإله، ويدفعون له خُمس ما يكسبون ويؤمنون بالتقية والسرية ويطبقونها في الأوقات التي تشتد عليهم فيها الأحداث.

ويقولون بالتناسخ، والإمام عندهم وارث الأنبياء جميعاً ووارث كل من سبقه من الأئمة[٤].

يظهر مما سبق أن مرجع الشيعة في الفتاوى والأحكام هو أئمتهم المعصومون عن الخطأ، فإن قالوا إن القرآن الكريم هو المصدر الأول للفتيا والأحكام، جعلوا تفسيره وفق رأي أئمتهم لتأييد مذهبهم وترويج معتقدهم في الإمامة والوصاية وغيرها. أما السنة عندهم: فهي المروية عن رسول الله ﷺ أو عن أئمتهم بسند معتبر، أي من غير طريق أهل السنة والجماعة وخاصة الخلفاء الثلاثة أبي بكر وعمر وعثمان ومن شايعهم. كذلك لا يأخذون بإجماع الصحابة الكرام لأن ذلك إعتراف منهم أن الأحكام والفتاوى تؤخذ من غير أئمتهم المعصومين. ثم إنهم لا يقولون بالقياس، ذلك أن رسول الله ﷺ أودع العلم عند أئمتهم فأقوالهم فقط حجة على الحكم الشرعي.

هذه المعتقدات التي آمنوا بها، وهذه الأصول التي طوعوها وفق أفكارهم أثرت تأثيراً سلبياً على أصول وقواعد الفتوى بين المسلمين، إذ هم بذلك قد قطعوا الطريق على الخلفاء والصحابة والتابعين رضوان الله عليهم من الإجماع على حكم أو الاجتهاد في حكم نازلة، أو قياس نظير على نظيره، حيث جعلوا الفتيا في النوازل مرهونة بأئمتهم المعصومين.

---

(١) انظر الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٧٠، ١٧١.
(٢) انظر أحمد أمين: فجر الإسلام ص٢٧٢. والسبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ص٢١٤، ٢١٥.
(٣) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١/ ٦١.
(٤) انظر الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ص٤٩، ٥٠.

مصادر الفتوى في عصر التابعين وتابعيهم

كانت الفتيا والاستنباط والتشريع في هذا العصر تسير على نحو ما سبق في عصر أساتذتهم من الصحابة الكرام. حيث الاعتماد على الكتاب والسنة والإجماع والقياس.

فالأسس والضوابط التي سار عليها فقهاء الصحابة ومفتوهم في رجوعهم إلى مصادر الفتوى هي نفسها التي مارسها التابعون في استخراج الفتيا واستنباط الحكم، إذ لم يكن هناك فرق يذكر بين المنهجيين من حيث الاعتماد على الأدلة وطرق الاستنباط.

القرآن الكريم:

لم يخالف أحد من مُفْتي التابعين وتابعيهم في أن القرآن الكريم هو المصدر الأول للفتيا والتشريع والاستنباط، به تقوم الحجة ومنه يؤخذ التشريع، وقد دُوّن وجمع في عهد الصحابة الكرام.

السنة النبوية:

أما السنة النبوية المطهرة فلم يكن التابعون وأتباعهم أقل اهتماماً من الصحابة بها وبالاحتياط اللازم لقبولها.

فكانوا يَتَثَبّتُون من الراوي بكل وسيلة تطمئن إليها قلوبهم لأن وصايا الصحابة وكبار التابعين لا تزال قائمة في نفوسهم تذكرهم أن هذا الحديث دين فانظروا عمن تأخذون دينكم[(١)].

رُوي عن محمد بن سيرين أنه قال: لم يكونوا يسألون عن الإسناد. فلما وقعت الفتنة، قالوا: سَمّوا لنا رجالكم فيُنظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم، وينظر إلى أهل البدعة فلا يؤخذ حديثهم[(٢)].

ثم تنبه العلماء في هذا العصر إلى وجوب جمع السنة وتصنيفها وتدوينها، إذ لم تكن دونت على عهد رسول الله ﷺ، والذي دُوّن منها كان بجهد فردي، وكان قليلاً جداً وذلك

---

(١) انظر الدكتور محمد عجاج الخطيب ـ السنة قبل التدوين ـ دار الفكر دمشق ـ الثالثة ١٩٨٠ ـ ص١٢٤.

(٢) مسلم: صحيح مسلم ـ تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي جـ١ ص١٥.

بسبب شيوع الأمية من جانب، واتكال الصحابة على حفظهم من جانب آخر، ثم لنهي النبي ﷺ عن كتابتها حيث قال:

«لا تكتبوا عني غير القرآن»[1] ولئلا يختلط القرآن بالسنة وينصرف الناس بحفظ السنة عن حفظ القرآن الكريم.

وفي عهد عمر بن عبد العزيز بدأ التدوين الرسمي، فكتب إلى عامله على المدينة المنورة أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم «المتوفى سنة ١١٧هـ» أن انظر ما كان من حديث رسول الله ﷺ فاكتبه فإني خفت دروس العلم ـ أي اندثاره ـ وذهاب العلماء»[2] وهكذا بدأ التدوين وأقبل العلماء على جمع السنة مختلطة بأقوال الصحابة وفتاوى التابعين.

وتتابع على هذا التدوين أتباع التابعين في الأمصار الإسلامية. ففي مكة المكرمة: عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج م سنة ١٥٠هـ وفي المدينة المنورة: مالك بن أنس م سنة ١٧٩هـ.

وبالكوفة: سفيان الثوري م سنة ١٦١هـ.

وبالبصرة: حماد بن أبي عروبة م سنة ١٦٠هـ. وسعيد بن أبي عروبة م سنة ١٥٦هـ.

وبالشام: عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي م سنة ١٥٧هـ.

وباليمن: معمر بن راشد م سنة ١٥٣هـ.

وبخراسان: عبد الله بن المبارك م سنة ١٨١هـ[3].

وبهذا التدوين حفظت السنة من الضياع وسهل عمل المفتي إذ أصبح القرآن الكريم والسنة المطهرة بين يديه وهما المصدران الأساسيان في الفتوى، يصل إليهما دون عناء مما كان له أثر إيجابي على أصول الفتيا واستنباط الأحكام ونمو الاجتهاد.

الإجماع:

كان المفتون من التابعين إذا لم يجدوا نصاً في الكتاب والسنة يدل على حكم ما استفتوا فيه نظروا في فتاوى الصحابة فما أجمعوا عليه أخذوا به على أنه مصدر تشريعي ملزم واجب الاتباع، ولا يجوز مخالفته لأنه الحكم الشرعي في هذه المسألة.

---

(١) رواه الدارمي: في سننه في المقدمة ١/١٢٦ رقم ٤٥٦ وأحمد في مسنده ٣/١٢ و٢١ و٣٩ و٥٦ الخطيب البغدادي: أحمد بن علي ـ تقييد العلم ـ حققه يوسف العشي دار إحياء السنة النبوية الثالثة ١٩٧٤ ـ ص٢٩.

(٢) انظر السبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ١٩٨، ١٩٩. والخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص١٥١. والدكتور محمد يوسف موسى ـ تاريخ الفقه الإسلامي عصر نشأة المذاهب دار المعرفة ـ القاهرة الثانية ١٩٦٤ ـ ص٥٤.

(٣) انظر الدكتور عجاج الخطيب: السنة قبل التدوين ص٣٣٧. والخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص١٥١. والدكتور محمد يوسف موسى: تاريخ الفقه الإسلامي ـ نشأة المذاهب ـ ص٥٤، ٥٥.

«ذلك أن الصحابة إذا اتفقت آراؤهم على حكم فليس للمفتين المجتهدين بعدهم أن يجعلوا هذه الواقعة موضع اجتهاد لأن الحكم الثابت فيها بهذا الإجماع حكم شرعي قطعي لا مجال لمخالفته ولا لنسخه»[١].

فتوى الصحابي ورأيه:

وإن كانت فتوى الصحابة غير مجمع عليها كان التابعون يأخذون بها على أنها سنة لا على أنها مجرد رأي، فأقوال الصحابة سنة عندهم يجب اتباعها ولو كان أساسها الظاهر الاستنباط المجرد[٢].

ومن التابعين من نظر في فتاوى الصحابة وأقوالهم غير المجمع عليها وتخير منها، واتبع عن نظر ودليل لا عن تقليد ما هو أشبه بالفقه[٣]. لأن المفتين عن الصحابة أفهم الأمة لمدلولات النصوص ومقاصدها، عايشوا التنزيل فاكتسبوا ملكة فقهية جعلت لفتيا مجتهديهم مزية واضحة على فتيا واجتهاد غيرهم ممن لم يشاهد التنزيل.

ولقيمة هذه الفتاوى دوّنها التابعون وتابعوهم مع سنن رسول الله ﷺ.

الرأي والقياس:

وإذا نزلت الحادثة ولم يجد المفتي المجتهد حكمها في الكتاب أو السنة أو إجماع الصحابة، اجتهد رأيه وبذل وسعه لاستنباط حكم الواقعة.

فمنهم من يسير في رأيه على منهاج القياس، ومنهم من يسير على منهاج المصلحة متوخين الوصول إلى مراد الشارع الحكيم.

«وإذا اجتهد التابعون وأجمعوا كان إجماعهم حجة عند الكثيرين»[٤] من الأصوليين والفقهاء.

منهج التابعي في استخراج الفتيا:

ومما سبق الإشارة إليه يتبين أن معالم أصول التابعين في استنباط الفتاوى والأحكام قد وضحت أسسها وضوابطها فكان المفتي منهم إذا عُرضت عليه واقعة ينظر في نصوص القرآن الكريم ويتفهمها، فإن وجد فيها حكم الفتوى أظهرها وأخرجها من النصوص واكتفى بذلك.

وإلاّ نظر في نصوص السنة النبوية بعد أن ينظر إلى أسانيدها ويطمئن قلبه إلى صحتها

---

(١) انظر خلّاف: علم أصول الفقه ص٤٦، ٤٧.

(٢) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/٣٦.

(٣) انظر مقدمة موسوعة الفقه الإسلامي ـ أو موسوعة جمال عبد الناصر ـ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة ـ ١٣٩٠ ـ جـ١ ص٢٦. والدكتور محمد سلام مدكور: مناهج الإجتهاد ١/٤٥.

(٤) انظر مقدمة موسوعة الفقه الإسلامي ١/٢٦.

رِوايةً، يتفهم نصوصها دِرَايَةً ويَسْبُرُ غور عللها ومقاصدها فإن ظفر بالحكم كان بها، وإلاّ نظر في فتاوى من سبقه من المفتين المجتهدين، فإن أجمعوا في هذه النازلة على حكم أخذ به، ووقف عنده وأفتى، لأنه لا يجوز له أن يجتهد مع إجماعهم.

وإذا لم يجد في إجماعهم حكم نازلته، ووجد فتاوى لمن سبقه مختلفة تخير منها، فنظر أقواها دليلاً وأشبهها بقواعد وضوابط الفتوى وأفتى به.

وإن أعيته النصوص وفتاوى من سبقه فمنهم من يفتي باجتهاده ورأيه متحرياً وجه الصواب للحكم على ضوء ما يقتضيه روح التشريع ومقاصد الأحكام وعللها بالطرق التي أرشد إليها الشارع الحكيم لاستنباط الحكم. ومنهم من يتوقف في الفتوى، ولا ينطلق في اجتهاده للبحث عن مقاصد الأحكام وعللها بل يقف عند دلالة الآثار والنصوص، فإن أعيته توقف وآثر السلامة والعصمة من الفتن.

أتباع التابعين ومنهجهم في استخراج الفتيا

تخرج على يدي التابعين في استخراج الفتاوى والأحكام أتباعهم الذين تمرسوا بهم ووقفوا على طرائقهم في الاستدلال، ، وقارنوا بين فتاويهم وفتاوى من قبلهم من فقهاء الصحابة، وعرفوا أماكن الاختلاف بين فقهاء الأمصار في الفتوى.

رجعوا إلى الفتاوى يستقرئونها ويردونها إلى أدلتها، ويستخرجون من ذلك الاستقراء الشامل للفروع والأصول، ضوابط كلية لأنواع الأدلة، وأوصافاً تفصيلية لطرق الاستدلال، التي نشأوا عليها وتفقهوا بها، واطمأنوا إلى صواب نتائجها في الفتاوى والأحكام[١].

لذلك لم يختلف منهجهم عن منهج أساتذهم إلا في بعض التفاصيل التي نشأت عن طبيعة العصر، كرجوعهم إلى إجماع من قبلهم وترجيحهم بعض آراء علمائهم على بعض.

اختلافهم في الفتوى:

لا شك أن التابعين في كافة الأمصار الإسلامية تتلمذوا على يدي الصحابة الكرام الذين سكنوا عواصم الإسلام، فاتصل بهم التابعون ووقفوا على طرائقهم في الاستدلال وتأثروا باختلافاتهم في استنباط الفتاوى والأحكام، وقد مَرّ معنا أن كل صحابي كان عَلَماً في مصره يأخذ أهله بروايته، ورأيه، وفُتياه، وتَشَبُّثُ أهل كل بلدٍ بحديث عالمهم وفتياه ترك أثراً بيّناً في اختلاف الفتاوى، كما لكل بلدٍ من صفات وأعراف، وعلم بالحديث. مع العلم أن الأسباب التي أدت إلى اختلاف الصحابة في الفتيا اختلافهم في فهم المراد من النصوص، إلى تقدير المصالح باختلاف البيئات إلى عدم إحاطة أحدهم بكل السنة النبوية، نتج عنه وقوف أحدهم

(١) انظر الشيخ الفاضل بن عاشور ـ بحث الإجتهاد ماضيه وحاضره ـ مقدم إلى المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية مصر ـ ١٩٦٤ ـ ص٥٧، ٥٨.

على ما لم يقف عليه الآخر. . . كل ذلك وغيره تأثر به التابعون فكان سبباً من أسباب اختلافهم في الفتيا، إضافة إلى التفرق السياسي الذي تولد منه قيام بعض الفِرق التي اختلفت في مناهج استدلالاتها واستنباطاتها لاستخراج الفتوى مما أوجد للشيعة فتاوى، وللخوارج فتاوى، ولسائر الأمة فتاوى، وهذه يختلف بعضها عن بعض. أضف إلى ذلك:

«كثرة رواية الحديث واختصاص كل قطر بمحدثين مما عدد الروايات عند العراقيين والحجازيين والشاميين واليمنيين والمصريين والخراسانيين، فساهم ذلك في اختلاف الفتوى»[1].

كذلك ظهور الوضّاعين للحديث الناتج عن التعصب والاختلاف السياسي مما جعل المغالين المغالين في مذاهبهم يستبيحون لأنفسهم أن يؤيدوا ما عندهم بأحاديث يروونها كذباً فأثر ذلك في الإفتاء، مما حفز بالمفتين النقاد أن يلجأوا في معرفة أحكام الله تعالى إلى اجتهادهم الخاص في فهم القرآن الكريم، والثابت صحته عندهم من الحديث، فكثر لهذا السبب الخلاف في الرأي الفقهي وتعددت الفتاوى في المسألة الواحدة[2].

ومما ساهم في اختلاف الفتوى عندهم أيضاً اتجاه جمهور أهل السنة والجماعة إلى ناحيتين في الفتاوى والأحكام.

فريق وقف عند الأخذ بالنصوص، وغلبت عليهم التسمية بأهل الحديث.

وفريق استضاء بالنصوص في تعرف أحكام أخرى من طريق القياس وغلبت عليهم التسمية بأهل الرأي[3].

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول أن الاختلاف في الفتوى ناتج عن الاختلاف في ثبوت الأدلة عندهم، نتيجة لتعدد الأمصار، وشيوع الحديث واستغلال المتعصبين والوَضّاعين له، وكذلك اختلافهم في توثيق الرواة إضافة إلى اختلافهم في دلالة النصوص إذا كانت دلالتها ظنية وذلك تبعاً لاختلاف المناهج الذهنية واختلاف التقادير للوقائع، ثم اختلاف البيئات وتغاير العادات والأعراف، إضافة إلى التفرق السياسي الذي أدى إلى الإضطراب العلمي، كل ذلك ساهم في اختلاف الفتوى عند التابعين وتابعيهم.

---

(١) انظر الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص١١٤. والحجري: الفكر الإسلامي ١/ ٢٧١.

(٢) (٣) انظر الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص١١٧. والدكتور بدران أبو العينين بدران ـ تاريخ الفقه الإسلامي ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ١٩٦٨ ـ ص٧٥.

نشوء مدرستي الحديث والرأي وأثرهما في الفتيا

تعددت الاتجاهات في استنباط الفتوى في عصر التابعين، فأهل الفِرَق اتخذوا مساراً في استخراج الفتيا يعكس آراءهم ومنحاهم السياسي.

أما أهل السنة والجماعة فقد برز عندهم اتجاهان عُرِفَا بمدرسة الرأي، ومدرسة الحديث. وجذور هاتين المدرستين ربما ترجع إلى عهد الرسول ﷺ حيث وافق ضمناً على منهجهما يوم الأحزاب فقال لأصحابه «لا يُصلين أحدٌ العصر إلا في بني قريظة»[1] فصَلّى بعض الصحابة الكرام العصر في الطريق محافظة على الوقت ولم يقفوا عند ظاهر النص لأنهم علموا أن للنص معنًى يخصصه وعلة مقصودة، وهي المبالغة في السرعة لملاقاة العدو وقد حققوها.

أما الآخرون فقد تمسكوا بظاهر النص حتى ولو خرج وقت العصر، وصَلّوه قضاء، ولما علم الرسول ﷺ لم يُعنّف أحداً منهم.

فكأنه بذلك بارك المنهجين، منهج التعمق في فهم الدلالات وربط الأحكام بعللها، ومنهج الوقوف عند الآثار والتمسك بظاهر النصوص، لأنه ﷺ لا يسكت على أثم أو خطأ. وفي عصر الصحابة الكرام برزت بعض معالم هاتين المدرستين، فكان بعض الصحابة يأخذ بالقياس والمصلحة لأنه يعلم أن الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدماً لذلك تعمق في فهم الدلالات وربط الأحكام بعللها والإقدام على الفتيا وعدم التهيب منها وتميز بهذا منهم المكثرون من الفتيا.

أما الآخرون فقد وقفوا عند النص لا يتخطونه إلا عند الضرورة القصوى وكثيراً ما كانوا يتهيبون الفتيا، وتميز بهذا المقلون من الفتيا.

وفي عصر التابعين وأتباعهم وضحت معالم ومناهج هاتين المدرستين من خلال مدرستي الحجاز والعراق.

مدرسة الحديث وأثرها في الفتيا:

انبثقت هذه المدرسة في المدينة المنورة وسميت مدرسة الحجاز ونشوءها في المدينة

---

(١) أخرجه البخاري: في المغازي ـ باب مرجع النبي من الأحزاب ٧/ ٤٠٧ رقم ٤١١٩. ومسلم في الجهاد ٣/ ١٣٩١ رقم ١٧٧٠.

المنورة، كان بسبب كثرة رواية الحديث فيها واعتماد أهلها شبه الكلي على ما ورد من سنة رسول الله ﷺ القولية والفعلية والتقريرية.

وسبب ذلك قلة حاجتهم إلى استعمال الرأي والاجتهاد في فتياهم لندرة الحوادث والنوازل المعقدة، نتيجة لبداوة المجتمع المدني الذي يؤثر في تكوين منهج المفتي ورأيه من حيث استنباط الحكم، واستخدام الرأي في فتواه أو عدم استخدامه.

منهجهم في استنباط الفتيا:

كانت الفتيا تقوم في هذه المدرسة على أساس الوقوف عند النصوص والآثار، من كتاب وسنة، وفتاوى صحابة.

فكانوا إذا استفتوا في مسألة عرضوها على كتاب الله تعالى ثم سنة رسوله ﷺ فإن عثروا على الحكم أفتوا به وإن وجدوا أحاديث مختلفة فاضلوا بينها بالراوي، فإن لم يكن نص نظروا في آثار الصحابة الكرام وفتاويهم، فإن لم يجدوا فيها الحكم اعملوا الرأي، أو توقفوا عن الإفتاء على حسب درجاتهم في البعد عن الرأي أو القرب منه[(١)]. لأن من كان يلجأ إلى الرأي منهم في فتياه وحكمه لا يلجأ إليه إلا عند الضرورة القصوى، وفي أضيق الحدود لكراهيتهم له. ذلك أن المفتي منهم يبحث عن النصوص أكثر من بحثه عن العلل. ويرجع سبب وقوفهم عند النصوص والآثار وتهيبهم من الفتوى بالرأي إلى أمور:

١ ـ تأثرهم بطريقة شيوخهم من الصحابة كعبد الله بن عمر في تعلقهم بالآثار وتورعهم عن الأخذ بالرأي.

٢ ـ كثرة ما بيدهم من الآثار وقلة ما يعرض عليهم من الحوادث التي لم يكن لها نظير في عصر الصحابة.

٣ ـ بداوة أهل الحجاز وصفاء ما عندهم من آثار لأن أرضهم لم تضربها الفتن والعصبيات السياسية، والفرق المتشاكسة بشكل واسع، فلا وضع للحديث، ولا طعن في الرواة، مما جعلهم يثقون بالرجال ويعضون على الحديث بالنواجذ[(٢)].

علماء هذه المدرسة ومفتوها:

وكان ممن اشتهر من علماء هذه المدرسة سبعة من الفقهاء المفتين الذين أسسوها ووضعوا لها منهاجاً وأسس استنباطها، وضوابط فتاويها وأحكامها.

---

(١) انظر الدكتور محمد سلام مذكور ـ المدخل للفقه الإسلامي تاريخه ومصادره ـ دار النهضة ـ مصر ـ الأولى ١٩٦٠ ص١٣٦.

(٢) انظر السايس: تاريخ الفقه الإسلامي ص٨٥. والدكتور كامل موسى: المدخل إلى التشريع الإسلامي ص١٢٩.

ولئن نشأت هذه المدرسة في المدينة المنورة، فهذا لا يعني أنها أقفلت أبوابها على فقهائها السبعة ضمن أسوار المدينة بل شملت بمنهجها كثيراً من مفتي البلاد الإسلامية من التابعين وأتباعهم.

فهذا عامر بن شراحيل الشعبي شيخ الكوفة يكره الرأي ويقف عند الأثر، وكذلك سفيان بن سعيد الثوري أحد فقهاء الكوفة والإمام عبد الرحمن بن عمرو الأوزاعي إمام أهل الشام، ويزيد بن أبي حبيب إمام أهل مصر، وغيرهم من علماء الأمصار الذين وقفوا عند الحديث والأثر وكرهوا الرأي ولم يلجأوا إليه إلا عند الضرورة القصوى.

أما فقهاء المدينة الذين وضعوا أسس هذه المدرسة وضوابطها فهم:

سعيد بن المسيب ـ ٢ ـ عروة بن الزبير (سنة ٩٤هـ) ـ ٣ ـ أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث (سنة ٩٤هـ) ـ ٤ ـ عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (سنة ٩٨هـ) ـ ٥ ـ خارجة بن زيد بن ثابت (سنة ١٠٠هـ) ـ ٦ ـ سليمان بن يسار (سنة ١٠٧هـ) ـ ٧ ـ القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق (سنة ١٠٧هـ) وكان شيخ هذه المدرسة ومفتيها سعيد بن المسيب بن حزن القرشي، عالم أهل المدينة وسيد التابعين في زمانه، ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر رضي الله عنه، رأى عمر وسمع عثمان، وعليا وزيد بن ثابت وصِهْرَه أبا هريرة وأم المؤمنين عائشة وخلقاً غيرهم من أعلام الصحابة.

كان أحفظ الناس لأقضية عمر وأحكامه حتى سمي «راوية عمر» وحفظ المسند من حديث أبي هريرة، فقد كان زوج ابنته.

شهد له معاصروه أنه فقيه الفقهاء وأحد الأثبات في الحديث والفتيا، إذ كانت الفتيا إذا جاءت المدينة لا يزال عالم يردها لآخر إلى أن تصل إليه فيفتي بها، كان يقال له «الجريء لجرأته على الفتوى»[١] وجرأته هذه كانت لسعة علمه وحفظه، وهو الذي يقول:

«ما أحد أعلم بقضاء قَضَاهُ رسول الله ﷺ ولا أبو بكر ولا عمر مني»[٢] وكان يفتي والصحابة متوافرون[٣].

ذُكر سعيد بن المسيب عند ابن عمر رضي الله عنهما فقال: هو والله أحد المفتين[٤]. لذلك كان بعض الأصحاب يحيلون عليه ما يشكل عليهم من الفتيا.

فقد كان ابن عمر إذا سئل عن الشيء يشكل عليه قال: سلوا سعيد بن المسيب فإنه قد جالس الصالحين[٥]. بل كان هو نفسه يسأله عن بعض أقضية عمر وأمره[٦].

ومع حرص ابن المسيب الشديد على الأثر كان يتجه أحياناً إلى القياس، ويُعمل الرأي،

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٣٥، ٣٦. (٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٢٢١.
(٣) الذهبي: المصدر السابق ٤/ ٢٢٤. وابن سعد: الطبقات ٥/ ١٢١.
(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٢٢٢. (٥) ابن سعد: الطبقات ٥/ ١٠٤.
(٦) ابن حجر: تهذيب التهذيب ٤/ ٨٦.

ويبحث عن المصلحة وعلل الأحكام فعن علي بن الحسين قال: ابن المسيب أعلم الناس بما تقدمه من الآثار وأفقههم في رأيه»[١].

ومع اتجاهه إلى الرأي أحياناً فإنه يكره التوسع فيه. توفي رضي الله عنه سنة ٩٤هـ.

وبالجملة يمكن تلخيص مذهب ابن المسيب أنه مذهب عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في الوقوف عند النصوص والأخذ بظواهرها ما أمكن، والبعد عن الرأي بعض الشيء ومع هذا فقد كان لا يتهيب الفتوى حيث يتهيبها غيره[٢].

فابن المسيب وأصحابه الذين آوى إليهم علم كثير من الصحابة كانوا حريصين على علمهم وفتواهم، وكانوا يرون أن أهل الحرمين أثبت الناس في الحديث والفقه والفتوى، فجمعوا فتاويهم وأحكامهم ونظروا فيها نظر اعتبار وتفتيش وتحقيق فما كان مجمعاً عليه عضوا عليه بالنواجذ[٣] ولا يتجاوزونه إلى غيره لأنهم يبحثون عن النصوص والآثار أكثر من بحثهم عن المصالح وعلل الأحكام.

مدرسة الرأي وأثرها في الفتيا:

تكونت جذور هذه المدرسة في المدينة المنورة من خلال منهج بعض الصحابة الذين كان يغلب عليهم منهج الرأي في اجتهادهم وفتياهم وعلى رأسهم أمير المؤمنين عمر بن الخطاب الذي كان يجمع بين النص وروحه، ويربط بين الأصل والفرع برباط وثيق من الصلة المعبرة عن قدرة فريدة في الفتيا واستنباط الحكم. وتأثر بعمر ومنهجه عبد الله بن مسعود الذي استوطن الكوفة فأخذ أهلها عنه حديث رسول الله ﷺ وفتاوى الصحابة الكرام فكان معلمهم وقاضيهم ومفتيهم ومؤسس طريقتهم التي تعتمد على تعليل الأحكام وإعمال الرأي حيث لا يوجد نص في المسألة.

ومن خلال منهجَيْ عمر وابن مسعود أخذت تتضح معالم هذه المدرسة في العراق وخاصة الكوفة.

ولئن شاع الرأي والقياس في العراق فليس معنى هذا أن حظهم من السنن والآثار كان قليلاً.

فقد ذكر الإمام العَجَليّ[٤]: أنه نزل الكوفة ألف وخمسماية من أصحاب النبي ﷺ[٥]

---

(١) الذهبي: المصدر السابق ٤/ ٢٢٤ وابن سعد: الطبقات ٥/ ١٢١، ١٢٢.

(٢) الدكتور محمد سلام: مناهج الاجتهاد ص٥٨١.

(٣) الدهلوي: الإمام أحمد المعروف بشاه ولي الله عبد الرحيم الدهلوي حجة الله البالغة ـ حققه السيد سابق ـ دار الكتب الحديثة القاهرة ـ جـ١ ص٣٠٣.

(٤) هو الإمام الحافظ أحمد بن عبد الله بن صالح العَجَليُّ الكوفي ـ نزيل طرابلس المغرب، كان إماماً في التاريخ والجرح والتعديل حافظاً بمنزلة أحمد بن حنبل ويحيى بن معين من آثاره تاريخ الثقات. توفي سنة ٢٦١هـ انظر الذهبي: تذكرة الحفاظ ٢/ ٥٦٠، ٥٦١.

(٥) العجلي: تاريخ الثقات ـ حققه دكتور عبد المعطي قلعجي ـ دار الكتب العلمية بيروت ـ الأولى ١٩٨٤ ص٥١٧.

بينهم سبعون بدرياً سوى من أقام بها ونشر العلم بين ربوعها ثُمّ انتقل إلى بلد آخر فضلاً عن باقي بلاد العراق(١).

ذلك أن الكوفة والبصرة كانتا قاعدة الجيوش الإسلامية التي كانت تنطلق لفتح سائر الأمصار الإسلامية.

منهجهم في استنباط الفتوى:

كانت الفتيا في هذه المدرسة تقوم على أساس أن أحكام الشرع معقولة المعنى مشتملة على مصالح راجعة إلى الأمة وأنها بنيت على أصول محكمة وعلل ضابطة لتلك المصالح، فهمت من الكتاب والسنة، وأن الأحكام الفرعية شرعت من أجل تلك العلل، وأن المفتي المجتهد هو ذاك الذي يبحث عن علل الأحكام التي شرعت لأجلها ويدرك غاياتها ليجعل الأحكام مرتبطة بعللها وجوداً وعدماً(٢).

فكانوا لا يقفون عند النصوص بل يسبرون غورها ليتعرفوا على عللها ويقيسوا الفروع على الأصول، ويردّوا النظير إلى نظيره، لذلك لا يتهيبون من الفتيا ولا يخشون من إبداء رأيهم في أيّة مسألة معروضة أمامهم، لأن النصوص الشرعية متناهية ومحدودة العدد، والوقائع وحوادث الناس لا تتناهى. ثم إنّ الأحكام الشرعية المنصوص عليها معللة بعلة ومستهدفة بهدف، فوجب على المفتي المجتهد أن يلاحظ علل الأحكام التي شرعت بالكتاب والسنة عن طريق القياس وإعمال الرأي ليتمكن من مواجهة واقعات الناس المتجددة فيبذل جهده ويُعمل فكره في ضوء هذه المصالح وتلك العلل مراعياً الروح العامة للتشريع ليستنبط حكم الواقعة التي استفتي عنها.

انتشار الرأي في العراق:

وسبب انتشار الرأي في العراق وكثرته يرجع إلى:

١ ـ قلة انتشار الحديث في العراق بادىء الأمر، وازدحام الأعراف والتقاليد وكثرة الحوادث التي لم يعرف فيها نص كان يُلجأ إلى استعمال الرأي وشيوعه.

٢ ـ تأثرهم بطريقة أستاذهم الأول عبد الله بن مسعود المتأثر بسيدنا عمر بن الخطاب في الأخذ بالرأي والمصلحة.

٣ ـ شيوع الكذب والوضع على رسول الله ﷺ نتيجة للفتن التي دارت على أرض العراق لذلك اشترط المجتهدون لقبول الحديث شروطاً لا يسلم معها إلا القليل. وهذا يعني

---

(١) الكوثري: الشيخ محمد زاهد ـ فقه أهل العراق وحديثهم ـ حققه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ـ مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب الأولى ١٩٧٠ ص٤٢.

(٢) انظر الحجوي: الفكر السامي ١/٣١٨ ودكتور محمد سلام مدكور: المدخل للفقه الإسلامي ص١٤٠.

تمحيص السنة ثم احتجاجهم بالثابت الصحيح الذي يرويه الثقات.

٤ ـ التمدن الحضاري، وتمازج الحضارات على أرض العراق وضع تحت عين المفتي المجتهد جزئيات كثيرة تحتاج إلى استنباط فتاوى وأحكام لها، وهذا مدعاة إلى إعمال الفكر والرأي[١].

علماء هذه المدرسة:

وكان ممن اشتهر من مفتي هذه المدرسة وفقهائها العلماء السِّتة الذين أرسَوْا دعائمها، وضبطوا قواعدها متأثرين بمعلمهم وأستاذهم الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود، ولئن نمت هذه المدرسة وانتشرت في الكوفة فلا يعني ذلك أن الرأي والقياس كانا حكراً على أهلها بل تأثر بمنهجها وأسلوبها بَعضٌ من فقهاء الحجاز وعلى رأسهم مفتي المدينة ربيعة بن عبد الرحمن سنة ١٣٦هـ الذي كان من أئمة الاجتهاد الذين يميلون إلى الرأي حتى لقب بربيعة الرأي.

فقهاء مدرسة الرأي هم:

علقمة بن قيس النخعي سنة ٦٢هـ.
مسروق بن الأجدع الهمداني سنة ٦٣هـ.
الحارث بن عبد الله الأعور سنة ٦٥هـ.
عبيدة بن عمرو السلماني سنة ٧٢هـ.
الأسود بن يزيد النخعي سنة ٧٥هـ.
شريح بن الحارث بن قيس سنة ٧٨هـ.

ثم اشتهر من تلاميذ هؤلاء الأعلام التابعي الجليل إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي الكوفي المتوفى سنة ٩٤[٢] مفتي أهل الكوفة الذي يعتبر من أبرز شخصيات هذه المدرسة الذين حملوا لواءها وطبقوا أسسها وضوابطها.

لم يحدث عن أحد من أصحاب النبي ﷺ، وقد أدرك جماعة من الصحابة منهم أبو سعيد الخدري، وعائشة أم المؤمنين، أخذ عن خاله الأسود بن يزيد النخعي، وأئمة مدرسة الرأي وخلق سواهم. أكثر روايته للحديث عن علماء التابعين.

وقد أجمع معاصروه على براعته في الفتوى والاستنباط حتى أضحى مفتي أهل الكوفة، بلا منازع يستفتيه الشيوخ والأقران على حد سواء.

---

(١) انظر السايس: تاريخ الفقه الإسلامي ص٨٥، ٨٦ وأحمد أمين: فجر الإسلام ص٢٤١.

(٢) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٢٠ وابن سعد: الطبقات ٦/ ٢٧٠ وابن حجر: تهذيب التهذيب ١/ ١٧٧.

كان الشعبي وأصحابه يجتمعون في المسجد فيتذاكرون الحديث فإذا جاءتهم فُتيا ليس عندهم منها شيء رموا بأبصارهم إلى إبراهيم النخعي. وعن الأعمش قال: ما عرضت على إبراهيم حديثاً قط إلا وجدت عنده منه شيئاً[١].

وهذا يدل على أن رأيه وفُتياه تستخرج من روح النصوص والآثار لأنه كان يقول: «لا يستقيم رأي إلا برواية ولا رواية إلا برأي»[٢].

فكان رضي الله عنه إذا أفتى بأثر فهو الحجة عند القوم وإن أعوزه الأثر قاس ما لم يسمعه بما سمعه لتوفر أسباب الاجتهاد والفتوى عنده.

قال الحسن بن عبيد الله النخعي قلت لإبراهيم: أَكلّ ما أسمعك تفتي به سمعته؟ فقال لا. فقلت: تفتي بما لم تسمع؟

فقال: سمعت الذي سمعت وجاءني ما لم أسمع فقسته بالذي سمعت[٣]. وهذه طريقة ابن مسعود بالفتيا التي تأثر بها إبراهيم وتلمس أسسها وضوابطها.

هل كانت مدرسة الكوفة تأخذ بالرأي المجرد:

إنصافاً للحق فإنّ مدرسة الكوفة التي تقول بالرأي وتعتمد عليه في استنباط كثير من الفتاوى والأحكام، كانت تذم الرأي المجرد عن الدليل وتحذر منه بلسان مفتيها إبراهيم النخعي الذي كان يقول: «أصحاب الرأي أعداء أصحاب السنن»[٤] وذلك لأنهم أفتوا في دين الله بهواهم.

ولمقاومة الرأي المنحرف وأصحاب الهوى قامت هذه المدرسة بعمل فقهي جليل فقد أخذ إبراهيم وأصحابه فتاوى وسنن ابن مسعود لأنه أثبت الناس في الفقه عندهم، كما أخذوا بفتاوى علي وأحكامه مدة خلافته في الكوفة، وأبي موسى الأشعري وسعد بن أبي وقاص، وقضايا شريح القاضي، إذ كان يسْتشير فيها عمر وعثمان، فعمل إبراهيم في آثار هؤلاء مثل ما عمل سعيد بن المسيب في آثار أهل المدينة، وخَرّج على فتواهم وفقههم بالقياس والاستنباط فيما لم ينصوا فيه واتخذ قضاياهم أصلاً له[٥].

وعلى هذه الأصول خرّج أحكام الحوادث التي جدت فكان بحق لسان العراقيين المستنبط لفقههم وفتواهم وأحكامهم، والمؤسس لمذهبهم.

---

(١) أبو نعيم: الحافظ أحمد بن عبد الله الأصفهاني: تصوير دار الكتاب العربي بيروت ـ الثانية ١٩٦٧ ـ جـ٤ ص٢٢١.

(٢) أبو نعيم: حلية الأولياء ٤/ ٢٢٥.

(٣) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ١/ ٢٠٣.

(٤) أبو نعيم: المصدر السابق ٤/ ٢٢٢.

(٥) انظر الدهلوي: حجة الله البالغة ١/ ٣٠٤. والحجوي: الفكر السامي ١/ ٣١٧.

فقد كثرت في زمنه الفروع في جميع أبواب الفقه فكان ممن جمعها حفظاً لا خطأً، ووقوعاً لا تقديراً.

وقد استطاع بفضل علمه الواسع ورأيه المستنير بالأثر أن يترك مذهباً في الفتيا للعراقيين واضح الأسس بيّن الأصول والضوابط، تفرع عنه لاحقاً مذهب الحنفية.

وجملة القول: إن الله تعالى ما شرع الشرائع إلا لمصلحة عباده، من جلب الخير لهم أو دفع الشر والضرر عنهم والفتاوى والأحكام مصدرها ما شرعه الله في كتابه وعلى لسان رسوله ﷺ، وما اهتدى إليه أولو الرأي والاجتهاد الذين تَحَرّوا باجتهادهم المصلحة وبذلوا أقصى الجهد لتحقيقها، ورغم كثرة عدد المفتين من التابعين وأتباعهم من ذوي النزعات المختلفة والمدارس المتعددة إلا أن الجميع كان هدفه تحقيق هذه المصلحة التي يراد بها خير الإنسان.

لذلك ما من مُفْتٍ مجتهد إلا وقد قال بالرأي ولم يجمد على النص حرفياً لأنه لا يستغني في اجتهاده وفتياه عن الرأي والنظر في معاني النصوص والتعرف على علل الأحكام ومقاصدها.

وما من مُفْتٍ مجتهد إلا وقد تبع الأثر الذي ثبت عنده بما يتفق مع أسسه وضوابطه.

وقد تميز هذا العصر بأن الفتاوى كانت محفوظة في الصدور مضبوطة بالحفظ والدراية ولم تخط بالتدوين.



الفصـل الثانـي

الفتوى في عصر الأئمة المجتهدين

وفيه ثلاثة عشر مبحثاً:

منهج الفتوى في عصر الأئمة

الحركة العلمية في هذا العصر:

كان الخلفاء الأمويون قد قصروا أنفسهم على النواحي السياسية، من قمع الثورات الداخلية، والفتوحات الخارجية وتنظيم شؤون الدولة المالية وما إلى ذلك، وتركوا العلماء يدرسون ويُفتون، وعيّنوا القضاة وتركوهم بما يرون، كأن السياسة منفصلة عن الدين، أو الخلافة هَمّ سياسي لا غير.

فلما استقر الأمر بيد العباسيين، كان من أمرهم أن صبغوا الدولة صبغة دينية، وهذه الصبغة تجلت في رعاية الخلفاء للحركة العلمية، فشجعوا الفقهاء والعلماء وأقاموا مجالس المناظرة في الدور والقصور والمساجد، ليتناظر العلماء في أمور الدين والدنيا، فأثر اتصال الخلفاء العباسيين بالفقهاء والعلماء والأدباء كان أقوى وأبيَن. فأبو جعفر المنصور(١): يقرب العلماء ويستمع إلى نصائحهم ويصلهم.

والمهدي(٢): يشتد على الزنادقة ويَحُثُّ العلماء على وضع الكتب في الرد عليهم.

وهارون الرشيد(٣): يتصل بالعلماء والقضاة، يجلس بين يدي الإمام مالك ليسمع الموطأ ويخص أبا يوسف بالصحبة والملازمة.

---

(١) هو عبد الله بن محمد بن علي بن عبد الله بن عباس، ثاني الخلفاء العباسيين، ولد سنة ٩٥هـ بويع بالخلافة في عهد أخيه السفاح. كان كامل العقل شجاعاً جيد المشاركة في العلم والأدب، فقيه النفس تولى الخلافة سنة ١٣٧هـ وتوفي سنة ١٥٨هـ. انظر السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: تاريخ الخلفاء ص٢٥٦ ـ ٢٦٢ حققه محمد محي الدين عبد الحميد. المكتبة التجارية ـ مصر الرابعة ١٩٦٩.

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن المنصور، ولد سنة ١٢٧هـ، كان جواداً محبباً إلى الرعية، حسن الاعتقاد، أول من أمر بتصنيف كتب الجدل في الردّ على الزنادقة والملحدين. تولى الخلافة سنة ١٥٨هـ بعد أبيه وتوفي سنة ١٦٩هـ. انظر السيوطي: تاريخ الخلفاء ٢٧١ ـ ٢٧٣.

(٣) هو الرشيد: هارون أبو جعفر بن المهدي، ولد سنة ١٤٨هـ واستخلف بعهد أبيه عند موت أخيه الهادي ١٧٠هـ. كان من أجلّ خلفاء العباسيين، كثير الغزو والحج، له نظر في العلم والأدب، يحب العلم وأهله، ويعظم حرمات الإسلام، يبغض المراء في الدين، والكلام في معارضة النص، كان يصلي في خلافته كل يوم مائة ركعة ويبكي على نفسه. توفي سنة ١٩٣هـ. انظر السيوطي: تاريخ الخلفاء ٢٨٣ ـ ٢٩٠.

والمأمون[١]: يصدر مرسوماً بخلق القرآن ويساهم مع العلماء في الجدل العلمي[٢].

فكان لعناية الخلفاء العباسيين بالعلم والعلماء، وصبغ الدولة بكل مرافقها بالإسلام حيث يُسْتفتى فيها الفقهاء، ويجتهد الأئمة والعلماء، أثره العظيم في ازدهار حركة الاجتهاد، واستنباط الفتاوى والأحكام، مما جعل مركز الخلافة في العراق أرضاً تعجّ بالعلماء والفقهاء والمفتين، وقد ساعد على هذه الحركة العلمية التي ابتدأت في أواخر العهد الأموي، ونمت نمواً عظيماً في العهد العباسي، من خلال وصول المدنيات القديمة وثقافات الأمم المختلفة عاملان:

١ ـ **الموالي**: فقد دخل في الإسلام عدد عظيم من الفرس والروم والمصريين وغيرهم، فكان هذا الارتباط الديني سبباً قوياً في ارتباطهم الاجتماعي، وكان لكل طائفة من هؤلاء ثقافة تخالف إلى حَدّ ما ثقافة غيرها، ومن الطبيعي بعد هذا الارتباط الاجتماعي، أن يتبادل الناس ما بينهم من معارف، ولا بُدّ لهذا التمازج من أثر في تلاقح الأفكار وإنضاج العقول، وتنمية الذهن، وأثر ذلك يظهر في فتاوى الفقهاء، وأحكام المجتهدين التي هي مناط النظام في الاجتماع والمعاملات.

٢ ـ **انتشار الترجمة للعلوم** فقد نقلت الكتب الفارسية إلى اللسان العربي، وزاد الاهتمام بها في هذا الدور من عهد أبي جعفر المنصور، وما زال ينمو إلى عهد المأمون في أوائل القرن الثالث الهجري، ففي هذا العصر استخدم المنطق والفلسفة أولاً في علم الكلام، ثم تسرب ذلك الجدل الفلسفي بعدُ إلى الفقه الإسلامي، في إثبات أحكامه الاجتهادية بين الفرق المذهبية من المسلمين[٣].

ومن هذا يتبين مقدار ما لتأثر العقول بالثقافات المختلفة والنظم والمعاملات من توسيع دائرة الاستنباط، وما للعادات والأعراف من دور في مجال الفتوى والأحكام التي تساير هذا الواقع، وتفي بهذه الحاجات، لا سيما وأن دولة الإسلام كانت تشمل برعايتها كثيراً من الأمم والشعوب المتباينة في الدين والحضارة والثقافة والعادات والأعراف وطرق العيش فكان لا بُدّ من مواجهة المستجدات والنوازل التي تظهر، وتُعرض على العلماء المجتهدين ليستنبطوا حكمها الشرعي.

فقد عُرضت هذه العادات، والتقاليد على الأئمة، فعُرضت أمور العراق على أبي

---

(١) هو المأمون: عبد الله أبو العباس بن الرشيد ولد سنة ١٧٠هـ، جمع الفقهاء من الآفاق، برع في الفقه والعربية ولما كبر عُنيَ بالفلسفة وعلوم الأوائل فجرّه ذلك إلى القول بخلق القرآن، تولى الخلافة ١٩٨هـ وفي عهده امتحن الناس بخلق القرآن. توفي سنة ٢١٨هـ. انظر السيوطي: تاريخ الخلفاء ٣٠٦ ـ ٣١٣.

(٢) انظر أحمد أمين: ضحى الإسلام ٢/ ١٦٣. مكتبة النهضة المصرية. السادسة ١٩٦١ والسبكي وإخوانه: تاريخ الشتريع الإسلامي ص١٨٥.

(٣) انظر الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص١٣٠ والسبكي وإخوانه: تاريخ التشريع الإسلامي. ١٨٩، ١٩٠.

حنيفة، وفيها العادات الفارسية وغيرها، وعُرضت أمور الشام على الأوزاعي وأصحابه، وفيها العادات والتقاليد، وأقضية المعاملات وكلها رومانية، وعرضت أمور مصر على الليث بن سعد، والشافعي وأقرانهما وفيها خليط من العادات المصرية والرومانية[1].

هؤلاء الأئمة المفتون لا يليق بهم أن يعلنوا في البلاد المفتوحة الانغلاق والتحجر، وشريعتهم تتلاءم مع التطورات المعاصرة وفقههم متطور ومنفتح، لذلك أقبلوا على ما عرض عليهم من العوائد والتقاليد، فطرحوا ما يخالف جوهر الإسلام من هذه المجتمعات، وقبلوا الذي لا يتناقض أو يغير من جوهر الدين شيئاً، لذا أجرى كل مُفْتٍ مجتهد اجتهاده على وفاق البيئة والأعراف دون تفريط في الأسس الجوهرية التي يجب أن يُبنى عليها التشريع في الإسلام.

ونتيجة لهذه الحضارة الإسلامية الجديدة التي أصبح يعيشها المسلم في البلاد المفتوحة، حيث المصالح المختلفة، والحاجات المتعددة، بخلاف ما كانت عليه البيئة البدوية في الجزيرة العربية من بساطة في الحياة، ويسر في المعاملات، وثبات في الأعراف، أصبحت اليوم كثيرة الجوانب، لا يسهل معها استنباط حكم شرعي صريح لكل نازلة، مما دفع العلماء والمفتين إلى استخراج أحكام ما يطرأ من مستجدات وفق مصادر الشريعة، مراعين العادات والأعراف التي جدّت، لأن دورهم هو التصدي للمستجدات والنوازل واستنباط أحكامها الشرعية، لأن الفتوى بنت البيئة.

الحرية وأثرها في الاجتهاد لاستخراج الفتوى:

كان من أسباب نمو الفتوى، وازدهار النشاط الفقهي بين العلماء ما يتمتعون به من حرية الرأي، في البحث العلمي، لأن المجتهد لا يمكن أن ينطلق في بحثه العلمي واستنباط أحكام النوازل ما لم يستشعر توافر الحرية ويطمئن إليها دون شعور بالاضطهاد أو الحجر عليه في رأي، أو التسلط على فتياه وحكمه الشرعي.

فكانت الحرية الاجتهادية لاستنباط الفتوى، سمة العصر العباسي، والعصر الذي قبله، لأن الحرية موفورة لكل من تتوافر فيه الكفاءة العلمية، لذلك انطلق أُولو الرأي والاجتهاد في سعة من حرية النظر والفكر، فاستعملوا عقولهم وآراءهم، واستنبطوا لأمتهم من الأحكام ما حقق لها المنافع ودفع عنها المفاسد، في نطاق الأسس والقواعد الشرعية التي نص عليها القرآن الكريم والسنة المطهرة، فازدادت الفتيا كمالاً بفضل الاجتهاد وحرية الرأي، وأطلق العنان لكل أصحاب الملكات الاجتهادية أن يُعملوا الفكر لاستخراج المعاني من النصوص لبناء الأحكام عليها، وربما اختلفوا بسبب تباين المناهج، فلا بُدّ من الاحترام الكامل لآراء الآخرين عند اختلاف الرأي في الفروع الفقهية والفتيا. لأن اختلاف الرأي في الأمور الظنية ضرب من ضروب الرحمة.

---

(١) انظر أحمد أمين: ضحى الإسلام ٢/ ١٦٤.

قال الإمام الشاطبي: إن جماعة من السلف الصالح جعلوا اختلاف الأمة في الفروع ضرباً من ضروب الرحمة... ذلك أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد، وجواز الاختلاف فيه، لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون ـ من المفتين والفقهاء ـ في ضيق لأن مجال الاجتهاد، ومجالات الظنون لا تتفق عادة، فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتباع ما غلب على ظنونهم مكلفين باتباع خلافهم ـ وهو نوع من تكليف ما لا يطاق، وذلك من أعظم الضيق، فوسع الله على الأمة بوجود الخلاف الفروعي فيهم فكان فتحُ بابٍ للأمة للدخول في هذه الرحمة[1].

فمن خلال هذه الحرية، انتقد الأئمة الفقهاء بعضهم بعضاً نقداً علمياً صافياً، وفي حرية تامة من إبداء الرأي الذي لا يخشى صاحبه أن يتعرض لسوء بسببه.

«فإبن أبي ليلى يَنْقُدُ أبا حنيفة بكل ما يستطيع من قوة، وتلاميذ أبي حنيفة يردون عليه، ويفندون آراءه، والنزاع العلمي بين تلاميذ أبي حنيفة، والشافعي، ومالك وغيرهم ثم لا يتعرض لهم أحد بسوء»[2].

لأن الحرية مكفولة طالما أنها في إطارها العلمي، والفكري، وما دامت بعيدة عن مسائل الخلافة، والسياسة، فإذا مستها من قريب، أو بعيد كان نصيب المجتهدين من المفتين، والفقهاء المضايقات من الحكام وزبانيتهم، بسبب مواقفهم وفتاويهم التي لا ترضي الحاكم، وكم ضُرب من فقيه مجتهد، وسجن وعذب، لأنه رفض ممارسة القضاء، أو أفتى بفتوى أغضبت الحاكم.

«فهذا أبو حنيفة، ومالك يضربان، ويحبسان لأنهما لا يريدان أن يتوليا القضاء أو لرأيهما في البيعة، أو استثناء اليمين، وهذا سفيان الثوري يفِرُّ وينتقل في البلاد متخفّياً لأنهم أرادوه على قضاء الكوفة فأبى، وكان يطلق لسانه في محاربة الظلم، والظالمين»[3].

ومن الحق أن يقال إنّه على الرغم من كل مظاهر الاستبداد التي قد يلاحظها الباحث في هذا العصر، إلا أنه كان عصر ازدهار العلم، وحرية الرأي، ونماء الفتوى مع تجدد الوقائع، ومقتضيات العمران، والحضارة، ولم يقف نشاط العلماء والمفتين، عند حدود الإفتاء في المستجدات، بل افترضوا ما لم يقع، فاستخدموا وسائل الاجتهاد ليستنبطوا فتاوى وأحكاماً شرعية لتلك الفرضيات، وما ذلك إلا لاستقرار أمورهم، وانتظام وضعهم الاقتصادي والمعيشي، الذي انعكس إيجاباً على بحثهم العلمي، والتشريعي مما جعل الفتوى تنضبط ضمن قواعد، وأُطر أنتجها هذا العصر لتنعم بها الأجيال المتعاقبة بعد ذلك.

مصادر الفتوى في عصر الأئمة:

مما لا شك فيه أن الفقهاء والمفتين في هذا العصر، لم يبدأوا من فراغ، وإنما انطلقوا من

---

(١) الشاطبي: الاعتصام ٢/ ١٧٠، ١٧١.

(٢) انظر أحمد أمين: ضحى الإسلام ٢/ ٤٢.

(٣) انظر أحمد أمين: المصدر السابق ٢/ ٤٣.

حيث انتهى سابقوهم الذين أخذوا حديث رسول الله ﷺ، وقضايا الصحابة، وفتاويهم، واجتهاد التابعين وتابعيهم، ثم اجتهدوا وفق الأسس التي فقهوها. فكانت مصادر التشريع في عصر الفقهاء، الكتاب الحكيم المصدر الأول للتشريع والفتيا، ثم السنة النبوية، المصدر الثاني، مع خلاف بين الفقهاء في مدى الأخذ بها وبآحادها، ثم فتاوى الصحابة، والإجماع والقياس.

أما بقية المصادر من استحسان، ومصالح مرسلة، وسد للذرائع واستصحاب حال، وتحكيم للعرف، فقد كانت محل خلاف في كيفية الأخذ بها أو ردها.

قال القاضي عياض: جاء بعد الصحابة التابعون، فنظروا في اختلافهم وبنوا على أصولهم، ثم جاء من بعدهم العلماء، والمفتون من أتباع التابعين والوقائع قد كثرت، والنوازل قد حدثت، والفتاوى في ذلك قد تشعبت فجمعوا أقاويل الجميع، وحفظوا فقههم، وبحثوا عن اختلافهم، واتفاقهم، وحذّروا انتشار الأمر وخروج الخلاف عن الضبط، فاجتهدوا في جمع السنن، وضبط الأصول، وسئلوا فأجابوا، وبنوا القواعد، ومهدوا الأصول، وفرّعوا عليها النوازل، ووضعوا في ذلك للناس التصانيف وبوّبوها، وعمل كل واحد منهم بحسب ما فُتِح عليه، ووُفِق له.

فانتهى إليهم علم الأصول والفروع، والاختلاف، والاتفاق، وقاسوا على ما بلغهم ما يدل عليه ويشبهه، رضي الله عن جميعهم، وَوَفّاهُمْ أجر اجتهادهم[١].

هؤلاء المفتون المجتهدون قد تمتعوا بملكات علمية، ومقدرات ابتكارية مستقلة، كانت من خلال انتفاعهم بالثروة العلمية والتَّشريعيّة التي استفادوها ممن سبقهم من أئمة الفتوى والاجتهاد من الصحابة، والتابعين، وتابعيهم، فنّموها باجتهادهم، وكمّلوها باستنباطاتهم التي اقتضتها بيئاتهم، فأفتوا بحاجات الناس، وفق مصادر الشريعة، وروحها، بما يفي بحاجات الناس والولاة، فما شعر فرد، أو حاكم بقصور التشريع الإسلامي عن تحقيق أي مصلحة شرعية، أو إيجاد الفتوى العادلة في أي واقعة مدنية، أو تجارية، أو جنائية، بل إن بعض الفقهاء أفتى واستنبط أحكاماً لوقائع فرضية، وخصومات محتملة تدليلاً على أن التشريع الإسلامي ومجال الاجتهاد فيه، واستنباط الفتوى منه لم يضق، ولن يقصر يوماً عن أيّة مصلحة تبعث روح الشريعة المستمد من كتاب الله تعالى وهدي محمد ﷺ في أيّ مرفق من مرافق الحياة، أو أيّ شأن من شؤون الدولة، ليساير حكم الشريعة، ويستظل بنصوصها، وأحكامها[٢].

فإذا نزلت النوازل، وظهرت جزئيات النصوص التي كانت كامنةً بين العموم والخصوص، اجتهد المفتون، واستخرجوا الآراء، وأسسوا المبادىء، وقعّدوا القواعد، ورووا السنن، وفسروا القرآن واستعانوا بالآثار فجمعوا وفحصوها، وانتقدوا ما انتقدوا منها،

---

(١) القاضي عياض: بن موسى اليحصبي. ترتيب المدارك، وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك. ١/ ٧٧، ٧٨ بتصرف. تحقيق: د. أحمد بكير محمود. دار مكتبة الحياة بيروت.

(٢) انظر خلاف: خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ٥٨، ٥٩.

فبينوا ما يصلح للدلالة، وتركوا ما فيه قادح، ومارسوا كيفية اندراج الجزئي في الكلي، والخاص تحت العام. لتنضبط الفتيا وينتظم أمر الاجتهاد[1]. وفق قواعد استنباط أحكام الوقائع من القرآن الكريم والسنة المطهرة، على ما يقتضيه روح التشريع الإسلامي الحنيف.

وبالجملة فإن الفقهاء المفتين قد تنوعت أفكارهم في هذا العصر، وتعددت ضوابطهم، فبعضهم يعتمد على ما توفر لديه من النصوص مستخدمين آراءهم لاستنباط الفتوى، فاستخدامهم الرأي، إنما هو في فهم النصوص، وطرق انطباقها على الأحداث. وبعضهم يعتمدُ النصوص، ولكن لقلة النصوص بسبب تشددهم في الجرح والتعديل كان استخدامهم للرأي، وتقدير المصلحة أوفر. فالأولون أهل عقل يغلب عليهم النقل، والآخرون أهل نقل يغلب عليهم العقل، وكلاهما استنبط وأفتى، واجتهد في حكم النوازل، وحاجات الناس، فواكبت فتاواهم واقعات الناس، ونوازلهم فكان عصرهم عصر الاجتهاد، والاستنباط، والنضج والكمال.

---

(١) انظر الحجري: الفكر السامي ١/ ٢٢١.

الإمام أبو حنيفة النعمان

منهجه في الفتوى وأثره

ترجمته:

هو الإمام المجتهد، أبو حنيفة، النعمان بن ثابت، عالم العراق وفقيه الكوفة، ولد سنة٨٠هـ بالكوفة، في حياة صغار الصحابة الكرام، رُوي أنه لقي بعض الصحابة، منهم أنس بن مالك، وعبد الله بن أبي أوفى، وواثلة بن الأسقع، وعبد الله بن أُنيس، وعائشة بنت عَجْرَد، وعبد الله بن الحارث بن جَزْء الزبيدي وغيرهم(١).

قال الإمام أبو حنيفة: حججت مع أبي سنة ست وتسعين، وأنا ابن ست عشرة سنة فلما دخلت المسجد الحرام رأيت حلقة عظيمة، فقلت لأبي: حلقة من هذه؟ قال: حلقت عبد الله بن جَزْء الزُّبيدي صاحب النبي ﷺ، فتقدمت فسمعته يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: من تفقه في دين الله كفاه همه، ورزقه من حيث لا يحتسب»(٢).

وعليه فإن أبا حنيفة رضي الله عنه يعتبر من التابعين.

روى الإمام عن علماء عصره مِثل عطاء بن أبي رباح وهو أكبر شيخ له، وأبو جعفر الباقر، وزيد بن علي، ومحمد بن شهاب الزهري، وعبد الرحمن بن هرمز الأعرج، وعدي بن ثابت، ونافع مولى ابن عمر، وقتادة بن دعامة السدوسي، وحمّاد بن أبي سليمان وبه تفقه، والحكم بن عُتَيْبة، وخلق غيرهم كثير(٣).

إلا أنه لزم حمّاد بن أبي سليمان مفتي الكوفة وفقيهها بعد إبراهيم النخعي. يقول الإمام

---

(١) انظر الموفق بن أحمد المكي: مناقب أبي حنيفة ٢٩ ـ ٣٧ نشره دار الكتاب العربي بيروت ـ ١٤٠١ ـ ١٩٨١. وابن خلكان: وفيات الأعيان ٥/ ٤٠٦.

(٢) الموفق المكي: المصدر السابق ص٣١، وابن العماد الحنبلي: شذرات الذهب ١/ ٢٢٨. والحديث أخرجه أبو حنيفة في مسنده تحقيق صفوة السقا ـ مكتبة الربيع حلب ١٩٦٢ في كتاب العلم ص٢٥ ـ ٢٦ رقم ٣٢. والمتقي الهندي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال ١٠/ ١٦٥ رقم ٢٨٨٥٥ نشر مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠٥. وابن عبد البر: في جامع بيان العلم وفضله ١/ ٤٥. والخوارزمي: محمد بن محمود: جامع المسانيد ١/ ٢٤ نشره دار الكتب العلمية بيروت والخطيب البغدادي: في تاريخ بغداد ٣/ ٣٢.

(٣) انظر الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ٣٧ ـ ٥٠ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٦/ ٣٩١، ٣٩٢.

أبو حنيفة «جالست أهل الفقه، ولزمت فقيهاً من فقهائهم يقال له حمّاد فانتفعت به»[١] فقد وَجَد أبو حنيفة عند حمّاد كل ما يحتاج إليه من علوم، كان يكثر عليه من السؤال، ويَجْمَعُ علمه حتى قال له يوماً «أَنْزَفْتني يا أبا حنيفة»[٢] أي أخذت كل ما عندي من علوم.

كان أبو حنيفة أول ما ابتدأ به علم الكلام والجدل، والمناظرة حتى بلغ من أمره أنه كان يناظر أرباب هذا الفن، من أصحاب الخصومات والجدل بالبصرة، إلا أن الله تعالى صرفه عن ذلك، لما رأى الصحابة والتابعين ما التزموا يوماً الجدل وعلم الكلام بل نهوا عنه وخاضوا في الشرائع وأبواب الفقه، وتجالسوا وحَضُّوا عليه[٣] فَعُني بعد ذلك بطلب الآثار وارتحل في ذلك، أما الفقه والتدقيق في الرأي وغوامضه فإليه المنتهى، والناس عليه عيال في ذلك[٤] ولم يصل أبو حنيفة إلى هذا المقام من الفضل والعلم، إلا بعد أن قضى حقبة طويلة من الزمن في طلب العلم، ومواصلة الدرس، ومناظرة شيوخه وأقرانه، حتى إذا مات شيخه حمّاد سنة ١١٩هـ انتصب للتدريس، وإفتاء المسلمين فيما يجد عندهم من نوازل ومشاكل، فشاع ذكره، وكثر عليه الوافدون من طلبة العلم، فوجدوا عنده علوماً متنوعة، وذِهْناً منفتحاً، مما جعل حلقته أكبر حلقة في مساجد الكوفة، وما زال الطلبة يختلفون إليه حتى تخرج به قوم فصاروا أئمة العلم والفتوى والاجتهاد[٥].

كان رحمه الله تعالى رَبْعَةً من الرجال تعلوه سمرة، حسن الوجه شديد الكرم، حسن المواساة لإخوانه، أحسن الناس منطقاً وأحلاهم نغمة[٦].

تحدث العلماء والمحدثون عن علمه وفضله وقوة حجته، فقال الحافظ يحيى بن معين: كان أبو حنيفة ثقة لا يحدث بالحديث إلا ما يحفظ، ولا يحدث بما لا يحفظ[٧].

وقال الإمام الشافعي: قيل لمالك بن أنس: هل رأيت أبا حنيفة قال: نعم رأيت رجلاً لو كلمك في هذه السارية أن يجعلها ذهباً لقام بحجته»[٨] وقد شهد الشافعي بتفوق الإمام في الفقه فقال: من أراد الفقه فهو عيال على أبي حنيفة»[٩].

وقال عبد الله بن المبارك: أبو حنيفة أفقه الناس»[١٠] أما الذهبي فقال: الإمامة في الفقه ودقائقه مسلمة إلى هذا الإمام، وهذا أمر لا شك فيه[١١].

---

(١) الموفق المكي: المصدر السابق ص٥٢.
(٢) الموفق المكي: المصدر السابق ص٥٨.
(٣) الموفق المكي: المصدر السابق ٥٤ ـ ٥٨.
(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٦/٣٩٢.
(٥) انظر الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ٦٤.
(٦) انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٥/٤٠٨.
(٧) الخطيب البغدادي الحافظ أحمد بن علي: تاريخ بغداد ١٣/٤٤٩ تصوير دار الكتب العلمية بيروت والذهبي: سير أعلام النبلاء ٦/٣٩٥.
(٨) الزبيدي: محمد مرتضى: عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة ١/١٢ صححه عبد الله اليماني ـ نشره عبد الله هاشم اليماني ـ المدينة المنورة ١٣٨٢.
(٩) ابن عبد البر يوسف: الإنتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء ص١٣٦. مكتبة القدسي القاهرة ١٣٥٠.
(١٠) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٦/٤٠٣.
(١١) الذهبي: المصدر السابق.

ومما سبق يتبين أن العلماء أجمعوا على إمامته، وعلو مرتبه، وغزارة فقهه وفتياه، وكمال فضله، وزهده وتقواه. فقد جمع الله له الاجتهاد والفقه، والعبادة والزهد، فكان يختم القرآن الكريم في شهر رمضان ستين ختمة[1] لَيْلَه للقرآن والصلاة، ونهاره للتعليم واستنباط فتاوى النوازل، ومذاكرة التلاميذ والأتراب.

قال عنه الحافظ عبد الله بن المبارك «صلّى أبو حنيفة الفجر بوضوء العشاء خمساً وأربعين سنة[2]. كان رضي الله عنه يقوم الليل في بيته باكياً متضرعاً كل ليلة، والناس نيام، ورغم ذلك «كان يُسْمَعُ بكاؤه بالليل حتى يرحمه جيرانه»[3].

جمع رحمه الله تعالى الفقه والعبادة، والورع والسخاء، يُؤثر رضى ربه ولا يقبل جوائز الدولة مهما كانت مغرية، لأنه عاش حياته مُتكسباً بالتجارة التي كان يُتقنها، فأغنته عن الحكام والعمل معهم، أو ترويض الفتيا واستنباط الحكم لإرضائهم، فقد عُرض عليه القضاء فأباه «فضرب على ذلك في عهد مروان بن محمد ـ المتوفى سنة ١٣٢هـ ـ ضربه واليه على العراق يزيد بن عمر بن هُبيرة الفزاري، ضربه مائة وعشرة أسواط، كل يوم عشرة أسواط وهو على امتناعه، فلما رأى تصميمه على الرفض خلى سبيله»[4].

وفي زمن أبي جعفر المنصور أرادوه أن يلي القضاء. فأبى، فَهُدِّد بالضرب والسجن، وسجن فعلاً[5].

ويرجع الشيخ الخضري سبب سجنه وتعذيبه إلى سبب سياسي ذلك أن الإمام لم يكن يُظهر ولاءه للحاكم، فاختبره الحاكم بعرض القضاء عليه فلما أبى ضربه[6].

ومهما يكن من أمر فإن علاقة الإمام رحمه الله تعالى بالحاكم ما كانت يوماً إلا علاقة العالم العابد الورع الذي لا يخشى في الله لومة لائم، ولا سطوة ظالم، لا تلين قناته لذوي السلطان، فلا يتذلل لهم، ولا يقبل المال منهم، ولا يتقرب إليهم، ويرفض بحزم تولي القضاء عندهم، لأنه لا يؤيد منهجهم في السلطة والحكم، فهو بالتالي لا يريد أن يكون شاهد زور، أو غطاء شرعياً لظلمهم وتسلطهم، لأن إيمانه وتقواه تجعله يصر على رفض بريق الحكم، وفتنة المال، وإغراء الأمراء، ويختار السجن متمثلاً قول سيدنا يوسف عليه السلام ﴿رَبِّ ٱلسِّجۡنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدۡعُونَنِيٓ إِلَيۡهِۖ﴾[7].

وبعد حياة حافلة بالعلم والاجتهاد، واستنباط فتاوى النوازل وأحكام الواقعات توفي

---

(١) الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ص٢٠٧.
(٢) الموفق المكي: المصدر السابق ص٢١٣.
(٣) الموفق المكي: المصدر السابق.
(٤) انظر ابن عبد البر: الإنتقاء ص١٣٨ الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٣/٣٢٦.
(٥) انظر الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ص٤٢٩.
(٦) انظر الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص١٩٥.
(٧) سورة يوسف آية ٣٣.

رضي الله عنه في السجن سنة ١٥٠هـ ببغداد ودفن بمقبرة الخيزران[١].

منهجه في الفتوى:

كان الإمام أبو حنيفة يتمتع بملكات علمية عالية وقدرات ابتكارية مستقلة، ورغم ذلك فإنه لم يؤثر عنه أنه وضع تصنيفاً لأصول استنباط الفتاوى والأحكام، إلا أنه كان يملك خطة تشريعية واضحة الدلائل، ومنهجاً اجتهادياً خاصاً، يعتمد على التعمق في دراسة النصوص، ولا يقف عند ظواهرها بل يبحث عن عللها، ومقاصدها الشرعية، ويجري أحكام النوازل على مقتضاها. مما أتاح له أن يُصبح شيخ مدرسة الرأي في العراق.

يقول الإمام أبو حنيفة عن منهجه في استنباط الفتاوى والأحكام الشرعية. «إني آخذ بكتاب الله تعالى إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجده في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ.

أخذت بقول أصحابه مَنْ شئتُ وأدعُ قول مَنْ شئت ثم لا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم والشعبي والحسن وابن سيرين وسعيد بن المسيب ـ وعَدّد رجالاً ـ فلي أن أجتهد كما اجتهدوا»[٢].

فإذا تأملنا كلامه عند منهجه يتبين لنا أن الأصول التي اعتمدها في استنباط أحكامه وفتاويه هي: الكتاب، والسنة، والإجماع، وقول الصحابي، والقياس، والاستحسان، والعرف.

القرآن الكريم:

كان رضي الله عنه إذا وردت عليه مسألة نظر في كتاب الله تعالى لأنه المصدر الأول للتشريع، قطعي الثبوت، حجة لا يجوز العدول عنه بحال. ويشاركه في ذلك سائر الأئمة وإن اختلفوا معه في فهم بعض مدلولاته وطرق الاستنباط منه.

فأبو حنيفة كان يأخذ بقراءة ابن مسعود لأنها كانت مشهورة إلى زمنه، لما لهذه القراءة من أثر في استنباط بعض الفتاوى، على ما يرويه السرخسي فيقول: إن صوم كفارة اليمين ثلاثة أيام متتابعة. والتتابع بقراءة ابن مسعود فإنها كانت مشهورة إلى زمن أبي حنيفة والزيادة عندنا تثبت بالخبر المشهور»[٣].

وهذه الزيادة مقبولة عند الإمام لأن الخبر المتواتر والمشهور يزاد به عنده على ما في القرآن الكريم.

---

(١) الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ٤٣٠ وابن خلكان: وفيات الأعيان ٥/ ٤١٤ وقبره هناك مشهور يزار في مكان يعرف اليوم بالأعظمية.

(٢) الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ص٨٠.

(٣) السرخسي محمد بن أحمد: المبسوط ٣/ ٧٥ تصوير دار المعرفة بيروت ١٣٩٨ ـ ١٩٧٨.

ثم إن القرآن الكريم يطلق على النظم والمعنى في قول عامة الأئمة، وهو الصحيح من قول أبي حنيفة، إلا أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلاة خاصة[(١)].

فأفتى بتجويز القراءة في حق الصلاة بغير العربية ولم يجعل النظم ركناً لازماً لأنه قال: مبنى النظم على التوسعة، لأنه غير مقصود خصوصاً في حالة الصلاة، إذ هي حالة المناجاة، والمناجاة تحصل بغير العربية، وكذا مبنى فرضية القراءة في الصلاة على التيسير قال تعالى: ﴿فَٱقۡرَءُواْ مَا تَيَسَّرَ مِنَ ٱلۡقُرۡءَانِۚ﴾[(٢)] ولهذا تسقط عن المأموم بتحمل الإمام عندنا، وبخوف فوت الركعة عند مخالفنا، بخلاف سائر الأركان فيجوز أن يكتفي فيه بالركن الأصلي وهو المعنى[(٣)].

وكذلك فإن دلالة كلٍ من العام والخاص قطعية فيما يتناولانه قبل التخصيص عند أبي حنيفة، والخاص لا يقضي على العام عنده بل يجوز أن ينسخ الخاص بالعام إذا كان العام متأخراً[(٤)].

والإمام رحمه الله تعالى يعتبر أي تغيير في حكم الخاص بنص آخر نسخاً له، وهذا لا بد أن يكون بقوة الخاص المنسوخ، لذلك لم يجر نسخ دلالة الخاص بقوله تعالى: ﴿ٱرۡكَعُواْ وَٱسۡجُدُواْ﴾[(٥)] بخبر الآحاد «ارجع فصلّ فإنك لم تصلّ»[(٦)] لأنه لم يطمئن في ركوعه، فخبر الآحاد ظني لا يقوى على نسخ لفظ القرآن الكريم أو تقييده لأنه ليس في قوته[(٧)]. لكنه يُلْحَقُ بالنص ـ الخاص القطعي الدلالة ـ إلحاق الفرع بالأصل ليصير واجباً ملحقاً بالفرض فيأثم تاركه، لكن لا تبطل صلاته لأن الحكم يثبت على حسب الدليل[(٨)].

فأبو حنيفة لا يبطل العمل بخبر الآحاد، إنما يعمل به بناء على قوته في الاستدلال، لذلك ألحقه بنص القرآن الخاص إلحاقاً لا ينسخه، ولا يغير حكمه، وإنما يضيف إليه واجباً ملحقاً بالفرض.

---

(١) البزدوي علي بن محمد: أصول البزدوي ١/ ٧١ ـ ٧٤ موجود مع كشف الأسرار نشره دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٤١١هـ١٩٩١م.
(٢) سورة المزمل آية ٢٠.
(٣) البخاري عبد العزيز بن أحمد: كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/ ٧٤، ٧٥. علق عليه محمد المعتصم بالله البغدادي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٤١١هـ١٩٩١.
(٤) البخاري: المصدر السابق ١/ ٥٨٧.
(٥) سورة الحج آية ٧٧.
(٦) أخرجه البخاري: في الأذان ٢/ ٢٧٦ رقم ٧٩٣. ومسلم في الصلاة ١/ ٢٩٨ رقم ٣٩٧، ٤٥ وأبو داود في الصلاة ١/ ٢٢٦ رقم ٨٥٦. والترمذي: في الصلاة ٢/ ١٠٣ رقم ٣٠٣ قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. والنسائي: في الافتتاح ٢/ ١٢٤. وأحمد في مسنده ٢/ ٥٧٦ رقم ٩٦١٥.
(٧) البخاري: كشف الأسرار: ١/ ٢٠٢.
(٨) البخاري: المصدر السابق ١/ ٢٠٢، ٢٠٣.

أما العام: فهو لفظ قطعي الدلالة فيما تناوله قبل التخصيص. وهذا العام لا يجوز تخصيصه بالآحاد والقياس لأنه لم يلحقه خصوص فيبقى قطعياً فلا تعارضه الدلائل الظنية[١].

والعام إذا لحقه خصوص يبقى حجة بعد الخصوص حيث تصبح دلالته فيما بقي منه بعد تخصيصه ظنية، فيمكن تخصيص هذا الباقي بخبر الآحاد أو القياس، لأن الظني يخصص الظني.

«لذلك استدل أبو حنيفة على فساد البيع بنهي النبي ﷺ عن بيع وشرط[٢] وهذا عام دخله الخصوص فإن شرط الخيار قد خص منه»[٣].

واحتج على استحقاق الشفعة بالجوار بقوله ﷺ «الجار أحق بصقبه»[٤] فهذا عام قد دخله خصوص فإن الجار عند وجود الشريك لا يكون أحق بصقبه.

واستدل محمد على عدم جواز بيع العقار قبل القبض بنهيه ﷺ عن بيع ما لم يقبض»[٥] وقد خُص منه بيع المهر فأبو حنيفة رحمه الله خص هذا العام بالقياس فعرفنا أنه حجة للعمل من غير أن يكون موجباً قطعاً لأن القياس لا يكون موجباً قطعاً فكيف يصلح معارضاً لما يكون موجباً قطعاً[٦].

السنة

جار بعض الإخباريين والمحدثين على الإمام أبي حنيفة واتهموه بتقديم الرأي على السنن والآثار، وأنه إذا ما استخدم الاستحسان فإنه يميل به إلى التشهي والهوى، وأن ما تمسك به من السنن ما هي إلا أحاديث ضعيفة ومتروكة[٧].

---

(١) البخاري: المصدر السابق ١/ ٦٠٠.

(٢) أخرجه الطبراني في الأوسط، والحاكم في علوم الحديث، من طريق عبد الوارث بن سعيد عن أبي حنيفة: حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع وشرط. انظر الزيلعي عبد الله بن يوسف: نصب الراية لأحاديث الهداية ٤/ ١٧ نشرته المكتبة الإسلامية الهند ١٩٧٣٠. وابن حجر أحمد بن علي الدراية في تخريج أحاديث الهداية ـ ٢/ ١٥١ تصوير دار المعرفة بيروت.

(٣) البخاري: كشف الأسرار ١/ ٦٢٧.

(٤) أخرجه البخاري في الشفعة ٤/ ٤٣٧ رقم ٢٢٥٨. وأبو داود في البيوع ٣/ ٢٨٦ رقم ٣٥١٦. والنسائي في الشفعة ٧/ ٣٢٠. وابن ماجه في الشفعة ٢/ ٨٣٣ رقم ٢٤٩٥ و٢٤٩٦. وأحمد في مسنده ٦/ ٤٣٧ رقم ٢٧١٧٣.

(٥) قال الزيلعي في نصب الراية ٤/ ١٩ أخرجه الطبراني في معجمه. وقال الهيثمي علي بن أبي بكر في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ٤/ ٨٥ دار الكتاب العربي ١٩٨٢ قال تُكلم في يحيي بن صالح الأيلي، وبقية رجاله رجال الصحيح. أما الحافظ بن حجر: فقال رواه النسائي وابن حبان وأحمد والطبراني والدارقطني من حديث حكيم بن حزام. انظر الدراية ٢/ ١٥٥.

(٦) انظر البخاري: كشف الأسرار ١/ ٦٢٧، ٦٢٨.

(٧) انظر القاضي عياض: ترتيب المدارك ١/ ٩٥.

وقبل أن نبين منهجه في الأخذ بالسنن والآثار في اجتهاده لا بد من توضيح هذا الكلام أولاً.

مما لا يخفى على كل ذي لُبّ أن الاجتهاد المطلق لا يتيسر لإنسان بدون حفظ الأحاديث والآثار، وأقوال الصحابة والتابعين واختلافاتهم، ومعرفة الناسخ والمنسوخ من السنن وغيرها.

ولقد أجمع العلماء من السلف على أن أبا حنيفة أفقه الناس، وشهدوا أنه كان حافظاً للأحاديث جامعاً لمقدار عظيم منها. وأنه كان له آراء في قواعد الحديث وعلومه وافقه عليها كبار الحفاظ، فمثلاً في المناولة[١] المقرونة بالإجازة هل هي كالسماع في القوة؛ يقول الزهري والشعبي ومالك هي كالسماع في القوة. أما عند أبي حنيفة فهي منحطة عن السماع والقراءة، قال الحافظ النووي وهذا هو الصحيح، وهو قول الثوري، والأوزاعي وابن المبارك والشافعي وأحمد وغيرهم[٢].

وفي القراءة على الشيخ جَوّز أبو حنيفة أن يقول حدثنا وأخبرنا ووافقه الثوري، والزهري، ومالك، وسفيان بن عيينة، والبخاري وغيرهم[٣].

فالحُفّاظ والمحدثون من السلف ينقلون أقوال الإمام في أصول سماع الحديث وطرقه ويشرحونها ويحتجون بها.

نقل مكي بن إبراهيم شيخ البخاري عن أبي حنيفة أنه يقول: قراءتك على العالم خير من قراءة العالم عليك. ووافقه مالك وسفيان الثوري...[٤].

فقد ذكر شيخ البخاري الإمام أبا حنيفة مع كوكبة من الحفاظ الكبار واحتج به كما احتج بهم على السوء، وذلك لعلمه بسعة حفظ الإمام، ودقائق نقده وسلامة جرحه وتعديله.

قال إمام الجرح والتعديل يحيى بن معين: كان أبو حنيفة ثقة صدوقاً في الحديث والفقه مأموناً على دين الله تعالى[٥]. ثم قال: ما رأيت أحداً أقدمه على وكيع بن الجراح وكان يفتي برأي أبي حنيفة، وكان يحفظ حديثه كله[٦].

---

(١) المناولة: هي أن يعطي الشيخ للتلميذ كتاباً أو صحيفة ليرويه عنه وهي ثلاثة أنواع:
١ ـ مناولة مقرونة بالإجازة مع التمكين من النسخة.
٢ ـ مناولة مقرونة بالإجازة من غير تمكين من النسخة.
٣ ـ مناولة مجردة عن الإجازة: انظر دكتور نور الدين عتر: منهج النقد في علوم الحديث ـ ٢١٧، ٢١٨ ـ نشرة دار الفكر ـ دمشق ١٤٠١ ـ ١٩٨١.

(٢) انظر السيوطي جلال الدين عبد الرحمن: تدريب الراوي في شرح تقريب النووي ٢٧٠، ٢٧١ حققه عبد الوهاب عبد اللطيف ـ المكتبة العلمية ـ المدينة المنورة ـ الأولى ١٣٧٩.

(٣) انظر السيوطي: المصدر السابق ص٢٤٥.

(٤) انظر السيوطي: المصدر السابق ٢٤٤.

(٥) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٣/ ٤٥٠.

(٦) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٤٩.

كان الحافظ الناقد وكيع بن الجراح قد سمع من الإمام أبي حنيفة حديثاً كثيراً، وفي هذا دلالة على كون الإمام مكثراً للحديث لأنه لا يمكن أن يكون مجتهداً يأخذ عنه المحدثون إذا لم يكن حافظاً عدلاً ثبتاً عالماً بالجرح والتعديل، وقد سبق أنه شهد له معاصروه بأنه من أئمة الجرح والتعديل الذي يميز بين الرواة فيقبل حديث الثقات منهم ويرفض حديث الضعفاء والمجروحين.

قال الإمام أبو حنيفة في معرض جرحه للرجال «ما رأيت أحداً أكذب من جابر الجعفي[١]، ولا أفضل من عطاء بن أبي رباح»[٢].

وسأَلَ أبو سعد الصَّغاني[٣] أبا حنيفة فقال: يا أبا حنيفة ما تقول في الأخذ عن الثوري؟ فقال اكتب عنه فإنه ثقة، ما خلا أحاديث أبي إسحاق بن الحارث، وحديث جابر الجعفي[٤].

لقد وثقوا بالإمام وبحديثه وعلمه في الرجال، وفي هذا دلالة واضحة على عظمة أبي حنيفة في نفوس المحدثين، وتقدمه عند أهل عصره في السنن والآثار، والجرح والتعديل حتى سُئل عن الحافظ الثوري وأضرابه، فانتقد أحاديثهم ورجح أيّ الأحاديث تؤخذ وأيّها يُترك، وهم أمراء الحديث وعلومه.

ومما تقدم يتبين أن ما يقال: من أن الإمام أبا حنيفة لم يَبْنِ مذهبه إلاّ على سبعة عشر حديثاً، قول باطل ومردود، لأن الواقع الذي بين أيدينا يكذبه[٥]. حيث شهد له معاصروه بأنه أعلم الناس في زمانه بالشريعة، ولا يبلغ هذه المرتبة إلا من أحاط علماً بالكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأحوال الرجال. وقد شهد له بذلك الإمام الذهبي في تذكرته[٦] فشهد بأنه

---

(١) هو جابر بن يزيد الجعفي، من أهل الكوفة، كذّبه أبو أيوب السخيتاني، وقال أبو حنيفة ما رأيت أكذب منه، وقال يحيى بن معين لا يكتب حديثه. أما النسائي فقال إنه متروك. إلا أن الإمام الثوري وشعبة قد رويا عنه. ويعلل ذلك ابن حبان فيقول: إن الثوري ليس من مذهبه ترك الرواية عن الضعفاء بل كان يؤدي الحديث على ما سمع. انظر ابن حبان محمد بن أبي حاتم: المجروحين من المحدثين ١/ ٢٠٨، ٢٠٩ دار الوعي حلب ١٤٠٢. وابن الجوزي عبد الرحمن بن علي: الضعفاء والمتروكين ١/ ١٦٤ دار الكتب العلمية.

(٢) ابن رجب الحافظ عبد الرحمن بن أحمد شرح علل الترمذي ص٩٩ نشره وزارة الأوقاف العراقية. والبيهقي الإمام أحمد بن الحسين: دلائل النبوة ١/ ٤٤ دار الكتب العلمية.

(٣) هو محمد بن مُيَسّر الصَّغَاني الضرير. أبو سعد: سكن بغداد وحدث بها سمع هشام بن عروة، ومحمد بن عجلان، وسفيان الثوري، والنعمان بن ثابت وخلقاً غيرهم وثقه قوم، وضعفه آخرون. انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٣/ ٢٨١.

(٤) البيهقي: دلائل النبوة ١/ ٤٥.

(٥) جمع أبو المؤيد محمد بن محمود الخوارزمي المتوفى سنة ٦٦٥ مسنداً للإمام أبي حنيفة طبع في بيروت وزعته دار الكتب العلمية في نحو ما يزيد عن ١١٠٠ صفحة في مجلدين، وقد أخذه من خمسة عشر مسنداً جمعها لأبي حنيفة فحول علماء الحديث الأول. جمع هذه المسانيد على ترتيب أبواب الفقه مع حذف المعاد وعدم تكرار الإسناد.

(٦) انظر الذهبي: تذكرة الحفاظ ١/ ١٦٨.

كان حافظاً مُعَدّلاً، حاملاً للعلم النبوي يُرجع إلى اجتهاده في تصحيح الأحاديث وتضعيفها، وتوثيق الرجال وتزييفها.

هذا سيد الحفاظ يحيى بن سعيد القطان البصري إمام المحدثين وشيخ الجرح والتعديل، كان لا يجتهد لاستنباط الفتيا، وإنما يترك زمام ذلك للإمام أبي حنيفة، ثقة منه بأنه حافظ متقن يبني مذهبه على السنن والآثار. قال الذهبي «كان يحيى القطان يفتي بقول أبي حنيفة»(١).

وقال يحيى بن معين سمعت يحيى القطان يقول: لا نكذب والله ما سمعنا أحسن من رأي أبي حنيفة، وقد أخذنا بأكثر أقواله(٢)، وليس من الممكن أن يشهد حافظٌ ثقة بأن هذا الرأي حسن إذا لم يكن مبنياً على السنن والآثار.

وهذا محدث العراق الحافظ وكيع بن الجراح «يفتي برأي أبي حنيفة»(٣) لأنه يعلم أن رأي الإمام وفتياه مبنية على النصوص، وموافقة للآثار.

وعليه يتبين أن الزعم بقلة بضاعة الإمام في الحديث والآثار، وعدم اعتنائه بالنصوص، ما كان إلا من قِبل حاسديه، قال الإمام الحافظ أبو عمر يوسف بن عبد البر المالكي: «كان أبو حنيفة يُحْسَدُ لإمامته، ويُنسب إليه ما ليس فيه، ويُختلق عليه ما لا يليق، وقد أثنى عليه جماعة من العلماء وفَضّلوه»(٤) ولم يكن العلماء ليفضّلُوه، ويشهدوا له بالتوثيق، والصدق والإمامة في الحديث وعلومه لو كانت بضاعته من الحديث والسنن مزجاة.

ومما سبق يتبين بكل وضوح أن الإمام أبا حنيفة رحمه الله تعالى كان محدثاً ثقة ثبتاً، قد قُبِلَ قوله في الجرح والتعديل وأصول الحديث، وتلقاه عنه علماء هذا الفن ثم ذكروه في كتبهم احتجاجاً به واعتداداً بقوة حجته، وهذا يدل على عظمة هذا الإمام ورفعة شأنه، وصحة حديثه، وسعة علمه، وقوة استنباطه للفتاوى والأحكام.

منهج أبو حنيفة في التعاطي مع السنة

من الأصول التي كان يرجع إليها الإمام في فتياه السنة النبوية، لأنها من القرآن الكريم بمنزلة البيان والتفسير والتقييد. فالمتواتر عنده قطعي الثبوت، ذلك لأنه يرويه قوم لا يحصى عددهم ولا يُتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم، وتباين أماكنهم ويدوم هذا الحد فيكون آخره كأوله وأوسطه كطرفيه(٥).

قال السرخسي: المذهب عند عُلمائنا أن الثابت بالمتواتر من الأخبار علم ضروري كالثابت بالمعاينة»(٦).

---

(١) الذهبي: تذكرة الحفاظ ١/٣٠٧.
(٢) ابن حجر: تهذيب التهذيب: ١٠/٤٥٠.
(٣) الذهبي: المصدر السابق.
(٤) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/١٤٨.
(٥) البخاري: كشف الأسرار ٢/٦٥٦ ـ ٦٦٠ والسرخسي: أصول السرخسي ١/٢٨٢. والتفتازاني: التلويح على التوضيح ٢/٢.
(٦) السرخسي: المصدر السابق ١/٢٩١.

لذلك لم يخالف الإمام شيئاً من السنة الثابتة بطريق التواتر، كذلك ذهب الإمام إلى الاحتجاج بالمشهور من الحديث وهو ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني بعد الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم فهؤلاء قوم ثقات أئمة لا يتهمون. فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر. حجة من حجج الله تعالى[1].

فالمشهور عنده يُرفع إلى مرتبة اليقين أو قريباً منه، لذلك يزاد به على الكتاب، مثل زيادة الرجم في حق المحصن، بقوله ﷺ «الثّيّبُ بالثّيّبِ جلد مائة ورجم بالحجارة»[2].

وكذلك التتابع في صوم كفارة اليمين بقراءة ابن مسعود المشهورة فصيام ثلاثة أيام متتابعات»[3].

وكان الإمام رضي الله عنه يأخذ في فتاويه بحديث الآحاد، فلو نظرنا في فتاويه لظهر لنا أنه قد أخذ بخبر الآحاد في مسائل كثيرة، وبما أن خبر الآحاد ظني الثبوت «لذا لا يوجب علم اليقين، وإنما يوجب العمل تحسيناً للظن بالراوي»[4].

وقد اشترط الإمام شروطاً في الرواة لكي يعمل بالأخبار التي ينقلونها منها:

١ ـ **الإسلام**: فلا تُعتمد رواية الكافر في باب الأخبار أصلاً.

٢ ـ **العقل**: فلا تقبل رواية الصبي غير البالغ لعدم كمال عقله، ولا رواية المجنون، ولا المعتوه، ولا من يماثلهم[5].

٣ ـ **الضبط**: وهو فهم الراوي لما يسمعه فهما صحيحاً، وحفظه، ثم روايته له كما سمعه وفهمه ولو مَرّ زمن طويل بين السماع والرواية[6].

ولاشتراط كمال الضبط، فقد اشترط الإمام أن يكون راويه فقيهاً لأن رواية غير الفقيه لا تعارض رواية الفقيه فتُرجح رواية الفقيه على غيره[7]. لأن رواية المعنى كانت مشهورة فيهم، فمن لا يكون معروفاً بالفقه ربما قصّر في أداء المعنى بلفظه بناء على فهمه، ويؤمن مثل هذا من الفقيه.

---

(١) انظر البخاري: كشف الأسرار ٢/ ٦٧٣، ٦٧٤.

(٢) أخرجه مسلم: في الحدود ٣/ ١٣١٦ رقم ١٦٩٠ ـ ١٢، ١٣. وأبو داود: في الحدود ٤/ ١٤٤ رقم ٤٤١٥. والترمذي: في الحدود ٤/ ٤١ رقم ١٤٣٤ قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند بعض أهل العلم. وابن ماجه: في الحدود ٢/ ٨٥٢ رقم ٢٥٥٠.

(٣) البخاري: المصدر السابق ٢/ ٦٧٦.

(٤) السرخسي: المبسوط ٣/ ٨٠.

(٥) انظر السرخسي: أصول السرخسي ١/ ٣٧١.

(٦) انظر البخاري: كشف الأسرار ٢/ ٧٣٦.

(٧) البخاري: المصدر السابق ٢/ ٧٣٧.
السرخسي: المصدر السابق ١/ ٣٤٩.

٤ ـ **العدالة**: فلا يقبل خبر الفاسق لرجحان كذبه، ولا ذي الهوى الذي دعا الناس إلى بدعته وهواه ولا الكذاب.

وهذه الشروط التي مرت لا يطبقها الإمام في طبقة الصحابة الكرام لأنهم عدول، وإنما تطبق فيمن بعدهم.

خبر الآحاد:

وشرط للعمل بخبر الآحاد شروطاً منها:

١ ـ ألاّ يخالف الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة، لأن هذه الأدلة أقوى من خبر الواحد[١].

فخبر الواحد لا يخصصها لأنه ضعيف إذا ما قيس بها، وقاعدة الإمام العمل بالدليل الأقوى دائماً، لذلك اشترط ألاّ يخالف خبر الآحاد الكتاب والسنة.

٢ ـ ألاّ ينكر الراوي أنه رواه لأنه بإنكاره خرج الحديث من أن يكون حجة[٢].

٣ ـ كان يَردّ خبر الآحاد إذا عارضه فعل راويه في عمله وفتياه لأن مخالفته تسقط العمل به[٣].

وهذا ما يقصده ابن خلدون: «من أن الإمام تشدد في شروط الرواية والتحمل، وضَعّف رواية الحديث اليقيني إذا عارضها الفعل النفسي»[٤].

كما اشترط الإمام أبو حنيفة للأخذ بأخبار الآحاد أن لا يكون موضوع الحديث فيما يكثر وقوعه وتعم به البلوى ويحتاج الناس إلى بيانه، فإن عموم البلوى يوجب اشتهاره أو تواتره فإذا رُوي آحاداً فهو علة قادحة عنده[٥].

بمقتضى هذه الشروط والقواعد ترك الإمام رحمه الله تعالى العمل بكثير من أحاديث الآحاد التي أداه اجتهاده إلى ترك الأخذ بها لأنها لم تنطبق عليها شروطه وقواعده في الرواية.

المرسل:

أما المرسل[٦] من الحديث فكان يأخذ به إذا كان مستوفياً لشروط الراوي ومضمونه لا

---

(١) البخاري: كشف الأسرار ٣/٢٩.

(٢) السرخسي: أصول السرخسي ٢/٣ والبخاري: المصدر السابق ٣/ ١٢٤.

(٣) البخاري: المصدر السابق ٣/١٢٥.

(٤) ابن خلدون: المقدمة ص٣٥٢.

(٥) انظر ابن الهمام: التحرير ٣/١١٢ والسرخسي: الأصول ١/٣٦٨، اللكنوي: فواتح الرحموت ٢/١٢٨ وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٢/٢٩٥ والحجوي: الفكر السامي ١/٣٥٦.

(٦) المرسل: هو ما رفعه التابعي، بأن يقول: قال رسول الله ﷺ سواء كان التابعي كبيراً أو صغيراً. انظر دكتور العتر: منهج النقد في علوم الحديث ص٣٧٠.

يتعارض مع الشروط التي وضعها في قبول الخبر «وهو حجة عنده سواء كان من مراسيل الصحابة أم مِنْ مَنْ بعدهم من القرن الثاني أو الثالث»[١].

ذلك لأن الدلائل التي دلت على كون خبر الواحد حجة هي التي تدل على كون المرسل من الأخبار حجة[٢].

لأن العلماء في عصر أبي حنيفة كانوا إذا تأكدت لديهم صحة الحديث أرسلوه «قال ابن سيرين ما كُنّا نُسْنِدُ الحديث إلى أن وقعت الفتنة»[٣] أي فأصبح الكذب فاشياً.

ومما تقدم يتبين أن الإمام كان لا يرد حديثاً ثبت عنده بناء على قواعده في العمل بالحديث حتى ولو كان مرسلاً.

وقد نسب ابن حزم إلى الإمام تقديمه العمل بالضعيف من الآثار على العمل بالقياس.

قال ابن حزم: قال أبو حنيفة: الخبر المرسل والضعيف[٤] عن رسول الله ﷺ أولى من القياس، ولا يحل القياس مع وجوده[٥].

وقال ابن القيم: تقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأي قول أبي حنيفة، وعلى ذلك بنى مذهبه[٦].

وفي هذا دلالة على أن الإمام من أشد الناس تمسكاً بالحديث واتباعاً للأثر، وأنه ما أفتى إلا بالسنن معتمداً على روح النصوص والآثار.

الإجماع:

كان الإمام يعتبر الإجماع أصلاً من أصول فقهه، يبني عليه اجتهاده وفتياه. وقد أجاب علماء الحنفية عن ذلك بالإيجاب، وفرعوا عليه الفروع، وبَيّنوا أن أبا حنيفة وأصحابه كانوا يأخذون بالإجماع في شتى طرائقه، فهم يأخذون بالإجماع القولي والسكوتي. هذا ما ينسبه إليه الحنفية، وما يستنبطونه من فروع مأثورة عنه، وأقوالِ لأصحابه.

فقد ورد أن أبا حنيفة كان. . . عارفاً بفقه أهل الكوفة شديد الاتباع لما عليه الناس ببلده[٧].

---

(١) السرخسي: أصول السرخسي ١/ ٣٦٠.

(٢) السرخسي: المصدر السابق.

(٣) السرخسي: المصدر السابق ١/ ٣٦١.

(٤) ليس المراد بالحديث الضعيف في اصطلاح السلف أنه الضعيف في اصطلاح المتأخرين بل ما يسميه المتأخرون حسناً قد يسميه المتقدمون ضعيفاً.

(٥) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٧/ ٥٤.

(٦) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٧٧.

(٧) الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ١/ ٨٠.

وكذلك ما ذكره معاصره سهل بن مزاحم[1] أن كلام أبي حنيفة أخذٌ بالثقة وفرارٌ من القبح، والنظر في معاملات الناس، وما استقاموا عليه، وصلح عليه أمورهم[2].

فمن هذا يتبين أن طرائق استنباطه أنه كان يتبع ما يُجمع عليه فقهاء بلده، وهذا أحرى أن يكون شديد الاتباع لما يجمع عليه العلماء.

وحجية الإجماع عند الفقهاء تظهر بما يلي:

١ ـ أن الصحابة كانوا يجتهدون في المسائل التي تَعْرِضُ لهم فإذا أجمعوا على أمر كان ذلك الأمر متفقاً عليه لا يجوز خلافه.

٢ ـ أنه في عصر الاجتهاد كان كلُّ إمام يجتهد في ألاّ يَشذَّ بأقوال يخالف ما عليه فقهاء بلده، وأبو حنيفة كان شديد الاتباع لما هو موضع إجماع عند من سبقوه من فقهاء الكوفة.

٣ ـ ما ورد من آثار تثبت الاحتجاج بالإجماع مثل قوله ﷺ «لا تجتمع أمتي على ضلالة»[3].

ثم إن الأحناف يعتبرون الإجماع السكوتي حجة، ولو كان أساسه قولاً بأن تكلم البعض وسكت سائرهم بعد بلوغهم، وبعد مضي مدة التأمل.

قال البزدوي[4]: لأن النطق منهم جميعاً متعذر غير معتاد، بل المعتاد في كل عصر أن يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم، وإنما نجعل السكوت تسليماً بعد العَرْض، وذلك موضع وجوب الفتوى وحرمة السكوت ولو كان مخالفاً[5].

ثم إن الأحناف لم يقيدوا الإجماع بكون المجمعين هم الصحابة فقط، أو عترة النبي ﷺ، أو أنه مقيد بإجماع أهل المدينة ولا يعتد بخلاف غيرهم. بل إن أهلية الإجماع تثبت بأهلية العدالة لكل مجتهد ليس فيه هوى أو فسق من أهل الرأي والاستنباط[6].

---

(١) هو سهل بن مزاحم المروزي أبو وهب، يروي عن عبد الله بن المبارك ويروي عنه أهل بلده، ذكره ابن حبان في الثقات، وأشار ابن أبي حاتم إلى زهده وورعه. ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل ٢/١/٢٠٤ وابن حبان محمد بن أحمد البستي: الثقات ٨/٢٨٩ نشرة دائرة المعارف العثمانية الهند ١٤٠٢.

(٢) الموفق المكي: المصدر السابق ١/٧٥.

(٣) أخرجه الترمذي في الفتن ٤/٤٦٦ رقم ٢١٦٧. قال الترمذي: هذا حديث غريب، ثم قال وتفسير الجماعة عند أهل العلم، هم أهل الفقه والعلم والحديث. وأخرجه ابن ماجه في الفتن ٢/١٣٠٣ رقم ٣٩٥٠. والحاكم في المستدرك كتاب العلم ١/١١٥، ١١٦.

(٤) هو الفقيه الأصولي علي بن محمد بن عبد الكريم البزدوي، شيخ الحنفية وإمام وقته في الأصول والفروع، وأحد من يضرب به المثل في حفظ المذهب له المبسوط في أحد عشر مجلداً وكتاب في أصول الفقه ومصنفات غيره توفي سنة ٤٨٢هـ. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨/٦٠٢، ٦٠٣، واللكنوي: الفوائد البهية: ١٢٤.

(٥) انظر الشيخ محمد أبو زهرة: أبو حنيفة حياته ـ آراؤه وفقهه ٣٥٠ ـ ٣٥٢ دار الفكر العربي مصر.

(٦) انظر البخاري: كشف الأسرار ٣/٤٤٥ ـ ٤٤٧.

فإجماع الأمة واتفاقها هو موضع الاحتجاج، وهو مقدم على الرأي والقياس.

فتوى الصحابي:

ذكر الإمام أن من أصول منهجه في استنباط الفتيا اعتماده على فتاوى الصحابة الكرام، فبيّن أنه إن لم يجد حكم النازلة في الكتاب والسنة قال «أخذت بقول أصحابه آخذ بقول من شئت وأدع من شئت منهم ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم.

ويقول رضي الله عنه: . . . وإذا جاء الأمر عن الصحابة تَخَيَّرنا، وإذا جاء عن التابعين زاحمناهم»[١].

ومن هذا يتبين أن الإمام يأخذ بقول الصحابي ويعتبره حجة واجب الاتباع «لأن فتوى الصحابي فيها احتمال الرواية عمن ينزل عليه الوحي فقد ظهر من عادتهم أنّ من كان عنده نص فربما روى، وربما أفتى على موافقة النص مطلقاً من غير الرواية، فتقديم قول الصحابي على الرأي بمنزلة تقديم خبر الآحاد على القياس»[٢].

لذلك كان إذا اجتهد في مسألة وعلم أن للصحابة آراء فيها، يختار من هذه الآراء، ولا يخرج عن فتاويهم لأنها واجبة الاتباع عنده، أما فتوى التابعي فلم يكن ينظر إليها على أنها واجبة الاتباع بل كان ينظر إلى التابعين أنهم قوم اجتهدوا، ومن الممكن للإمام أبي حنيفة وهو تابعي جليل أن يجتهد وفق أصوله كما اجتهدوا وفق أصولهم، وهذا يُفْضي إلى الاختلاف في وجهات النظر وفي أحكام بعض الفتاوى. لذلك قال: وإذا جاءت الفتوى عن التابعين زاحمناهم.

القياس:

كان الإمام رحمه الله تعالى إذا عُرضت عليه الواقعة ولم يجد حكمها في النصوص أو إجماع الأمة، أو فتاوى الصحابة اجتهد رأيه واستنبط حكمها من خلال قياس أمر الواقعة التي لم يُنص على حكمها بأمر معلوم حكمه من خلال الكتاب أو السنة أو الإجماع لاشتراكها معه في علة الحكم. فقد قال الإمام « . . . ونحن نقيس المسألة على أخرى لنردها إلى أصل من أصول الكتاب أو السنة واتفاق الأمة فنجتهد وندور حول الاتباع»[٣] فكان إذا وردت عليه مسألة فيها حديث صحيح اتبعه، وإنْ كان عن الصحابة والتابعين، «وإلا قاس وأحسن القياس»[٤].

إذن القياس عنده يجري على مسألة لم يُنصّ على حكمها، فهو يحاول أن يردها إلى المنصوص، أو المجمع عليه من خلال علة مشتركة بينهما، والحق يقال أن الإمام لم يترك حديثاً واحداً صحّ عنده لقياس، إلا أن مسلكه المتشدد في شروط الرواية والتحمل جعله يكثر من القياس.

---

(١) الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ١/ ٧١.
(٢) السرخسي: أصول السرخسي ٢/ ١٠٨.
(٣) الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ١/ ٧٤.
(٤) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٣/ ٣٤٠.

فمنهجه في فهم النصوص أنه لا يكتفي بمعرفة ما تدل عليه من أحكام، بل يتعرف على البواعث والأسباب والأوصاف التي تؤثر في الأحكام لأنه على مقتضاها يستقيم القياس.

لذلك كان يستنبط مما بين يديه من أحاديث ونصوص قرآنية عِللاً عامة للأحكام ويُفرع عليها الفروع، ويعتبر تلك العلل قواعد يعرض عليها كل ما يسأل عنه من فتاوى وأحكام لم يرد فيها نص، ثم يفتي ويحكم بمقتضاها، وكذلك يدرس ما وصل إليه من أحاديث متأثراً بهذه القواعد التي استنبطها، فإن وافق الحديثُ ما ثبت لديه زادها قوة وتمكيناً، وإن خالفها الحديث وكان راويه ثقة لديه أخذ بالحديث وعدّه معدولاً به عن القياس، يقتصر فيه على موضع النص ولا يقيس عليه. فحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ أمضى صوم من أكل أو شرب ناسياً[1] واعتبره رزقاً ساقه الله إليه.

أخذ أبو حنيفة بالحديث وخالف قاعدته التي تقول إن أساس الإفطار هو ما يصل إلى الجوف، أو الجماع، ولقد أمضى علة القياس على عمومها فيما عدا الأكل والشرب، ثم لم يقس الخطأ على النسيان مع توافر الجامع بينهما، وهو عدم توافر القصد، لإن حكم النسيان جاء معدولاً به عن مقتضى القياس فيقتصر فيه على مورد النص. لذلك لم يقدم القياس على حديث الآحاد بل جعل العلل قاصرة للنصوص على موضع النص ومانعة من أن يقاس عليها[2].

والنصوص عند الإمام تنقسم إلى قسمين:

١ ـ نصوص تعبدية لا يبحث فيها عن علل الأحكام.

٢ ـ ونصوص يبحث فيها عن الأوصاف التي كانت فيها. وهذه النصوص معللة يجري فيها القياس على مقتضى العلة. ثم إن للإمام في هذه النصوص قواعد وضوابط في التعامل معها بيَّنها أصوليو المذهب الحنفي بما يلي:

١ ـ أن لا يكون حكم الأصل المقيس عليه مخصوصاً بحكمه بنص آخر مبطلٍ له، وذلك باطل لأن مقتضى القياس تعدية حكم الأصل للفرع، مثاله أن الله تعالى شرط العدد في الشهادات قال تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾[3] ثم إن رسول الله ﷺ قَبِلَ شهادة خزيمة وحده[4] فكان ذلك حكماً ثبت بالنص بطريق الكرامة، فتعليله لإلحاق غيره به يبطل خصوصيته.

---

(١) أخرجه البخاري: في الصوم ٤/ ١٥٥ رقم ١٩٣٣. ومسلم: في الصيام ٢/ ٨٠٩ رقم ١١٥٥، ١٧١. وأبو داود: في الصوم ٢/ ٣١٥ رقم ٢٣٩٨. والترمذي في الصوم ٣/ ١٠٠ رقم ٧٢١. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم. وأخرجه ابن ماجه في الصيام ١/ ٥٣٥ رقم ١٦٧٣.

(٢) انظر السرخسي: أصول السرخسي ٢/ ١٥٣ ـ ١٥٥ وأبو زهرة: أبو حنيفة ٣٦٩.

(٣) سورة البقرة آية ٢٨٢.

(٤) حديث من شهد له خزيمة فحسبه. أخرجه الحاكم في المستدرك: في البيوع ٢/ ١٨. والمتقي الهندي: كنز العمال ١٣/ ٣٧٩، ٣٨٠ رقم ٣٧٠٣٨. والهيثمي في مجمع الزوائد ٩/ ٣٢٠ وقال: رواه الطبراني ورجاله كلهم ثقات.

٢ ـ أن لا يكون حكمه معدولاً به عن سنن القياس، لأنه لا مدخل للقياس فيه، لأن المقصود بالتعليل إثبات الحكم به في الفرع، والقياس ينفي هذا الحكم، فكل ما ثبت حكمه على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس.

٣ ـ أن يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه إلى فرع يكون نظيراً للأصل في الحكم ولا نص فيه يدل على حكمه لأن القياس محاذاة بين شيئين فلا يثبت وجوده إلا في محل قابل له وهو الفرع الذي هو نظيره ولا نص فيه.

مثاله: أنه لا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الفطر لعدم القصد، فهذا تعليل باطل، لأن الفرع وهو الخطأ ليس نظيراً للأصل وهو النسيان، حيث أن الخطأ تقصير من الخاطىء والنسيان أمر جُبل عليه الإنسان فكان أمراً سماوياً محضاً. فلم تتحقق المساواة بين الفرع والأصل.

٤ ـ أن يبقى حكم الأصل بعد التعليل على ما كان عليه قبله، لأن القياس لا يعارض النص، فلا يترتب على القياس تغيير حكم الأصل بالنسبة للفرع.

مثاله: إن اشتراط التمليك في كفارة اليمين تغيير لحكم النص بعينه فالنص يقول: ﴿فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ﴾[1] فهو يبين أن الفقير يُطعم الطعام سواء أكان على وجه الإباحة أم على وجه التمليك، فاشتراط التمليك قياساً على الكسوة تغيير لحكم النص[2].

الاستحسان:

ومن منهجه في الفتوى أنه كان يأخذ بالاستحسان ويعدل بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر، لوجه أقوى يقتضي هذا العدول.

قال سهل بن مزاحم: . . . إن أبا حنيفة كان يمضي الأمور على القياس فإذا قبح القياس يمضيه على الاستحسان»[3].

وقال تلميذه محمد بن الحسن: كان أبو حنيفة رحمه الله يناظر أصحابه في المقاييس فينتصفون منه ويعارضونه حتى إذا قال استحسن لم يلحقه أحد منهم لكثرة ما يورد في الاستحسان من المسائل فيدعون جميعاً ويسلمون له[4].

والاستحسان عند الإمام ليس عملاً بالعقل المجرد عن الدليل الشرعي، أو استنباطاً وتشريعاً بالهوى والتشهي، إنما هو تركٌ للقياس لدليل أقوى يقتضي هذا العدول خوفاً من الوقوع في الغلو أو التشدد.

وهذا الدليل قد يكون نصاً، أو إجماعاً، أو قياساً خفياً، أو ضرورة أو مصلحة، أو عرفاً.

فالاستحسان بالنص من القرآن الكريم: مثاله الوصية فإن مقتضى القياس عدم جوازها

---

(١) سورة المائدة آية ٨٩.

(٢) انظر البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٥٤٥ ـ ٦١٠. والسرخسي: أصول السرخسي ٢/ ١٤٩ ـ ١٧٠.

(٣) الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ١/ ٧٥.

(٤) الموفق المكي: المصدر السابق ١/ ٨١.

لأنها تمليك مضاف إلى زمن زوال الملكية، وهو ما بعد الموت إلا أنها استثنيت من تلك القاعدة بقوله تعالى[1]: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصَىٰ بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍ﴾[2].

ومن السنة: بيع السلم وهو بيع مخالف للبيع المعهود، والقياس يأباه لأن المعقود عليه الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد، والعقد لا ينعقد في غير محله، إلا أنّا تركناه استحساناً بالأثر الموجب للترخص بقول الراوي «ورخص في السلم»[3] وقوله ﷺ[4]: «من أسلم منكم فليسلم في كيل معلوم...»[5].

الاستحسان بالإجماع: «مثل الاستصناع فإنه يجوز، والقياس يأبى جوازه لأنه بيع معدوم وقت العقد لكنهم استحسنوا ترك القياس بالإجماع الثابت بتعامل الأمة»[6].

أما الاستحسان بالقياس الخفي، فيتحقق في كل صورة فيها قياسان جلي، وخفي مثاله: وقف الأراضي الزراعية فيها قياسان:

١ ـ أن الوقف يشبه البيع من جهة فلا يدخل الطريق والمسيل في العقد إلا إذا نص عليهما.

٢ ـ أنه يشبه الإجارة من جهة أنه يفيد ملك الإنتفاع لمن صدر العقد له، فيدخل المسيل والطريق بالعقد.

فالقياس الجلي ألاّ تدخل المرافق في الوقف إلا بالنص عليها، والاستحسان يقضي بدخولها وإن لم ينص عليها[7].

والاستحسان بالضرورة: هو أن توجد ضرورة تحمل المفتي على ترك القياس. مثاله: تطهير الحياض والآبار بنزح مقدار معين من الماء منها، فإن القياس يأبى جوازه لأن ما يرد على النجاسة يتنجس بملاقاته فللضرورة المحوجة حُكم بطهارتها استحساناً بعد نزح مقدار معين منها[8].

الاستحسان بالمصلحة: مثاله تجويز الإمام إعطاء الزكاة للهاشمي في زمانه استحساناً على

---

(١) انظر الدكتور الزحيلي: أصول الفقه ٢/٧٤٧ (٢) سورة النساء آية ١١.

(٣) قال ابن حجر في تخريجه: روي أن النبي ﷺ نهى عن بيع ما ليس عند الإنسان ورخص في السلم، لم أجده هكذا. نعم هما حديثان أحدهما: لا تبع ما ليس عندك. ثانيهما: الرخصة في السلم، ولم أره بهذا اللفظ إلا أن القرطبي في شرح مسلم ذكره أيضاً. انظر ابن حجر: الدراية ٢/١٥٩.

(٤) أخرجه البخاري: في السلم ٤/٤٢٨ رقم ٢٢٣٩ و٢٢٤٠ و٢٢٤١. ومسلم في المساقاة: ٣/١٢٢٦ رقم ١٦٠٤ ،١٢٧ ،١٢٨. والترمذي في البيوع ٣/٦٠٢ رقم ١٣١١. قال الترمذي هذا حديث حسن صحيح والعمل على هذا عند أهل العلم. وأبو داود في البيوع ٣/٢٧٥ رقم ٣٤٦٣ والنسائي: في البيوع ٧/٢٩٠ وابن ماجه: في التجارات ٢/٧٦٥ رقم ٢٢٨٠.

(٥) انظر البخاري: كشف الأسرار ٤/١٠ والسرخسي: أصول السرخسي ٢/٢٠٣.

(٦) انظر البخاري: المصدر السابق ٤/١١ والسرخسي: المصدر السابق.

(٧) دكتور شلبي: أصول الفقه ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

(٨) انظر البخاري: كشف الأسرار ٤/١١ والسرخسي: أصول السرخسي ٢/٢٠٣.

خلاف القياس، لأن الرسول ﷺ حرّمها عليهم فقال: إنها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد»[1] ونصيبهم في خمس الخمس لكن أبا حنيفة استحسن إعطاء الزكاة لهم إبقاء على حياتهم وحفظاً لهم من الضياع لمّا وقع عليهم الاضطهاد في زمنه، ومنع حقهم في الغنائم[2].

أما الاستحسان بالعرف: مثاله كما لو اشترى خزانة من آخر وشرط عليه أن يوافيه بها في منزله. ففي القياس العقد فاسد لأنه بنفس العقد صار المبيع مملوكاً للمشتري في الموضع الذي فيه المعقود عليه، ففي اشتراط تسليمه في مكان آخر شرط منفعة لا يقبله العقد، فإن كان بمقابلها شيء من البدل فهي إجارة مشروطة في البيع، وإلا فهي إعارة مشروطة في البيع، وذلك مفسد للبيع.

وجه الاستحسان عند أبي حنيفة أنه ما كان متعارفاً عليه وليس في عينه نَصٌّ يُبطله فالقول بجوازه واجب لما في النزع عن العادة من حرج بيّن[3] لذلك أجاز الإمام الشرط الذي جرى به العرف استحساناً خوفاً من الوقوع في الحرج وعليه فإن فتاوى الإمام المبنية على الاستحسان لم تكن يوماً بالتشهي وتحكم الهوى، إنما كانت مضبوطة بضوابط معتبرة في الشريعة ضمن نطاق النصوص وقواعدها، وروح الشريعة وأهدافها السامية.

العرف:

العرف في منهج الإمام حجة ودليل من الأدلة الشرعية لاستنباط الفتيا، فكل ما استقر في النفوس، وتعارفه الناس، وتلقته الطباع السليمة بالقبول، يأخذ به الإمام إذا لم يكن هناك نص أو قياس أو استحسان. ذكر ابن مزاحم: أن أبا حنيفة كان يُمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيه على الاستحسان ما دام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به[4].

وفي هذا دلالة على أنه كان يأخذ بالعرف مصدراً من مصادر استنباط الفتيا شرط أن لا يَرِدَ نص بخلافه، أو أن يكون العرف مخالفاً للنص معطلاً له عندها لا يصح اعتباره دليلاً.

قال السرخسي: إن أبا حنيفة يعتبر العرف فيما لم يرد نص بخلافه[5] وعليه فإن العرف يكون دليلاً حيث لا يوجد دليل شرعي.

مثاله: أن الإمام وأصحابه يذهبون إلى أن الزرع إذا أصابته جائحة فأتلفته فإن الخراج يسقط عنه، مبنى ذلك على العرف الذي كان سائداً في العراق، والذي اكتسبوه من تطبيق الأكاسرة أيام حكمهم للعراق[6].

---

(١) أخرجه مسلم في الزكاة ٢/ ٧٥٤ رقم ١٠٧٢، ١٦٨. ومالك في الموطأ في الصدقة ٢/ ١٠٠٠. وأبو داود: في الإمارة ٣/ ١٤٧، ١٤٨ رقم ٢٩٨٥. والنسائي: في الزكاة ٥/ ١٠٥، ١٠٦.

(٢) انظر الدكتور شلبي: المصدر السابق ٢٧٧.

(٣) انظر السرخسي: المبسوط ١٢/ ١٩٩.

(٤) الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ١/ ٧٥.

(٥) السرخسي: المبسوط ٩/ ١٧.

(٦) دكتور شلبي: أصول الفقه ٣٢٠.

وقد صحح أبو حنيفة وصاحباه الشروط التي تعارفها الناس مع ورود النهي عن بيع وشرط معللين ذلك بأن النهي لم يكن إلا لأن الشرط في عقد البيع يُفضي إلى النزاع غالباً، والعرف يقضي على ذلك النزاع[١].

الاستصحاب:

هناك كثير من المسائل التي تدل على أن أبا حنيفة عمل بالاستصحاب في استنباط الفتيا، مثلاً: من شك في الحدث فهو على وضوئه، وإن كان محدثاً فشك في الوضوء فهو على حدثه، لأن الشك لا يعارض اليقين، وما تيقن به لا يرتفع بالشك[٢].

وهذا استصحاب لليقين لأن ما ثبت باليقين لا يزول بالشك جاء رجل إلى أبي حنيفة فقال: إني شربت البارحة نبيذاً ولا أدري أَطلقتُ امرأتي أم لا؟ فقال أبو حنيفة لا عليك، المرأة امرأتك حتى تستيقن أنك طلقتها[٣]. فأفتى أبو حنيفة باستصحاب الأصل المتيقن وهو أن الزوجية قائمة، وامرأته حلال حتى يقوم الدليل على خلافه لأنه لا يُحكم بالطلاق بناء على ظن عرض له.

سد الذرائع:

كان الإمام يأخذ أحياناً بسد الذرائع، وأحياناً يؤثر القياس على سد الذرائع عند تعارضها.

إن عمل الحنفية بالاستحسان هو باب يلجون منه إلى العمل بالمصلحة، وسدُ الذرائع من وجوه العمل بالمصلحة. بل إن بعض صور الاستحسان عندهم هي عين صور سد الذرائع[٤].

ومن الأخذ بسد الذرائع عند الإمام عدم قبول توبة الزنديق المرتد في أظهر الروايتين عنه لأن قبولها منه ذريعة إلى الاستخفاف بالدين واتخاذها جُنّة لأغراضه الخبيثة[٥].

الفتاوى التقديرية:

من منهج الإمام رحمه الله تعالى في الفتوى ألاّ يقف عند حدود النوازل، والواقعات المعاصرة له، بل كان وأصحابه يكثرون من فرض الفروض، وتقدير الوقائع، وتصور الحوادث التي يتوقع حدوثها، أو يتوقع العقل السليم وقوعها.

---

(١) أبو زهرة: أبو حنيفة ٣٩٨ والدكتور شلبي: المصدر السابق ٣٢١.
(٢) السرخسي: المبسوط ١/٨٦.
(٣) انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢/٢١٨.
(٤) دكتور محمد هشام البرهاني: سد الذرائع في الشريعة ٦٥١ مطبعة الريحاني بيروت ١٤٠٦.
(٥) البرهاني: المصدر السابق ص٦٥٦.

وجذور هذا المنهج التقديري اقتبسه الإمام من أساتذته علماء مدرسة الرأي، الذين تعرفوا علل الأحكام الثابتة بالكتاب والسنة، وبنوا عليها الفتاوى، وأصحاب هذا المنهج لم يتهيبوا يوماً من الفتوى بالرأي والقياس على ضوء المصالح، وعلل الأحكام التي استنبطوها لأنهم وضعوا لها القواعد والضوابط.

وهذا النوع من الفتاوى التقديرية كان ضئيلاً نسبياً في عهد علماء مدرسة الرأي، إلا أن الإمام نمّاه بما أكثر من التفريع والقياس واستخراج العلل من النصوص.

فَقدّر الوقائع نتيجة تعمقه في فهم النصوص واستنبط الفتاوى التي تلائمها استعداداً للواقعة قبل نزولها مسوغاً علة ذلك بقوله «إنا نستعد للبلاء قبل نزوله، فإذا وقع عرفنا الدخول فيه والخروج منه»[١].

قال الحجوي:[٢] وقد تابع أبا حنيفة جُلّ الفقهاء بعده ففرضوا المسائل، وقدّروا وقوعها ثم بَيّنوا أحكامها[٣].

وعليه فإن أبا حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم لم ينفردوا بهذا النوع من الفتاوى، وفقه المسائل، وتقدير الوقائع، إلا أن منهج الإمام كان له الفضل في نماء هذه الفتاوى، والسبق في الاستعداد للبلاء قبل نزوله، واستنباط فتاوى تلائمه وأحكامٍ تتفق مع منهج الإمام وقواعده وضوابطه.

الفتوى والحيل الفقهية عند الإمام:

ذكر جُلُّ العلماء أن أبا حنيفة أثرت عنه طائفة من الحيل الفقهية كان يُفتي بها مَنْ يكون في ضيق فيخرجه منه بحكم فقهي متفق مع المقرر في الشريعة[٤].

فالمخارج الشرعية التي يتخلص بها الإنسان من الحرام ويخرج بها إلى الحلال، وما يتوصل به المفتي إلى الحق، ويتخلص من خلالها عن المضرة والإيذاء، جائزة شرعاً عند الجمهور.

قال السرخسي: «إن الحيل في الأحكام المُخرّجة عن الإمام جائزة عند جمهور العلماء»[٥].

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٣/٣٤٨ والكردري: حافظ الدين بن محمد: مناقب أبي حنيفة ص١٧٧ دار الكتاب العربي بيروت ١٤٠١.

(٢) هو الفقيه المالكي محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، تولى عدة وظائف، منها رئاسة المجلس العلمي، ووزارة المعارف والعدل، ورئاسة الاستئناف الشرعي الأعلى. توفي بالرباط ١٣٧٦، من آثاره الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي. انظر الزركلي: الأعلام ٦/ ٩٦ وكحالة: معجم المؤلفين ٩/ ١٨٧.

(٣) الحجوي: الفكر السامي ١/٣٤٩.

(٤) انظر أبو زهرة: أبو حنيفة ص ٤٧٠.

(٥) السرخي: المبسوط ٣٠/٢٠٩.

والتخاريج الشرعية لها دليل في كتاب الله تعالى[1] ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا﴾ ﴿فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾[2] وكان نبي الله أيوب حلف أن يجلد امرأته مائة جلدة فعلمه الله تعالى المخرج، وهو جائز في شريعتنا[3].

ومن المُسلّم به أنه لا يوجد عند الحنفية في باب من أبواب العبادات حيلة، وذلك يدل على أنهم لم يقصدوا بحيلهم مدافعة مقاصد الشرع، لأن الحيلة عندهم هي ما يُتوصل به إلى الحق، أو ما يُتخلص به عن المضرة، أو دفع الظلم بطريق مباح.

يقول الشيخ أبو زهرة: لم يقصدوا بالحيل إسقاط تكليف ولا العمل على أن تكون الأعمال تطبق عليها الأحكام الشرعية في ظاهرها، وفي معناها ونيّتها تكون مناقضة لمقاصد الشريعة وهادمة للغاية السامية والحكمة من مشروعيتها[4].

وعليه فالذي سعى إليه الإمام من خلال تخريجاته لم يكن هدماً لأصل شرعي، أو مناقضاً لمصلحة شرعية، إنما كان المقصود به المحافظة على الحقوق الشرعية للعباد، من جلب مصلحة أو دفع مضرة، على قاعدة رفع الحرج عن الأمة.

ومما سبق يتبين أن للإمام أبي حنيفة منهجاً واضحاً في استنباط الفتاوى والأحكام، مبنيّاً على تقديم النص على القياس والاعتبار، فهو يأخذ بكتاب الله أولاً، ثم بسنة رسول الله ﷺ ضمن ضوابط فيها بعض من التشدد في شروط الرواية والتحمل، فهو يقدم المتواتر والمشهور، ثم أخبار الآحاد إذا لم تخالف السنة المشهورة، ثم المرسل إذا رواه الثقات، ثم يأخذ بإجماع الصحابة ويستوي في ذلك الإجماع القولي والسكوتي، ثم يأخذ بقول الصحابي، وإذا اختلفت تخير منها ما وافق أصوله وقواعده، ثم يجتهد لاستنباط الفتيا بالقياس والاستحسان مع توسعه فيهما، وأخيراً يأخذ بالعرف شريكاً للنص والقياس في الاستدلال.

وربما فرض الفروض، وتصور الحوادث التي يُتوقع حدوثها فيستنبط لها الفتاوى والأحكام استعداداً لنزول البلاء.

وكان رضي الله عنه يُخرّج بعض الفتاوى وفق جلب المصلحة ودفع المضرة لتخرج فتياه بعد كل ذلك موافقة للأصول، منضبطة بالقواعد التي لا تخالف روح الشريعة لأنها تتكىء عليها في التعليل والاستخراج.

أثره:

لم يترك الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى مصنفات فقهية دَوّنها بيديه، إلا أنه ترك أكبر

---

(١) الضغث: هي شماريخ النخل، وقيل قبضة حشيش مختلطة الرّطب باليابس وقال ابن عباس رضي الله عنه: إنه إثكال النخل الجامع بشماريخه. والمعنى خذ بيدك ضغثاً فيه مائة عود فاضرب به ولا تحنث بيمينك فإن البر يتحقق به. انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٢١٣ والألوسي: روح المعاني ٢٣/ ٢٠٨ دار إحياء التراث العربي.

(٢) سورة ص آية ٤٤.

(٣) السرخي: المبسوط ٣٠/ ٢٠٩.

(٤) أبو زهرة: أبو حنيفة ص ٤٧٧.

من ذلك، ترك رجالاً كباراً وَرِثهم علمه وفقهه ومنهجه ليحافظوا على حيوية الشريعة وروحها، وترك لهم موروثاً كبيراً من الفتاوى والأحكام الشرعية التي استنبطها وأملاها عليهم، فكان لهم الفضل الأكبر في حمل منهجه، ونشر مذهبه الذي بُنيت دعائمه عن طريق الشورى التي انتهجها الإمام في استخراج الفتيا والحكم الشرعي.

فالإمام رضي الله عنه يُعتبر بحق أول من أسس مجمعاً فقهياً ينظر في مستجدات الأمة ونوازلها بطريقة فريدة في تكوين الفقهاء وبناء روح الاجتهاد والاعتبار في المفتين، والنظر في المستجدات والواقعات من خلال مدارسته معهم، وسماع رأيهم، ومناقشتهم في هذه المسائل التي ترد والنوازل التي تنزل بالأمة. «فلم يستبد فيها دونهم، اجتهاداً منه في الدين، ومبالغة في النصيحة لله ورسوله والمؤمنين، فكان يلقي المسائل مسألة مسألة ويسمع ما عندهم، ويقول ما عنده، ويناظرهم حتى يستقر أحد الأقوال فيها، ثم يثبتها أبو يوسف في الأصول، حتى أثبت الأصول كلها»[١].

هذه الطريقة التي ابتكرها الإمام في بناء ورثة الأنبياء طريقة رائدة وناهضة في تكوين المفتي المجتهد الذي تنشده الأمة، لأن بناء هذا المفتي المجتهد ليس بالأمر الهين، لذلك عمل الإمام جهده ليترك أثراً علمياً كبيراً في الآلاف من الطلاب الذين وفدوا إليه من أصقاع الأرض، وتتلمذوا عليه، ونهلوا من علمه وفقهه وفتياه، ورغم ذلك فهو لم يشهد إلا لستة وثلاثين رجلاً من هذا الجمع الغفير الذين أعطاهم ثقته، وبيّن لأصحابه أنهم يصلحون للافتاء والقضاء. فقال لأصحابه يوماً «هؤلاء ستة وثلاثون رجلاً منهم ثمانية وعشرون يصلحون للقضاء، وستة يَصْلُحون للفتوى، واثنان أبو يوسف وزفر يصلحون لتأديب القضاة وأرباب الفتوى»[٢].

فأكبرُ أثر من آثاره رضي الله عنه تلاميذه الذين شُهِدَ لهم بالفضل والعلم ودُونت آراؤهم مع آرائه في كتب الفقه، وعَدّ العلماء الجميع مذهب أبي حنيفة، مع أن الفتوى ربما كانت مرة على قول الإمام، وأخرى على قول الصاحبين أو أحدهما، الذين بفضلهم دُوّن المذهب، وخلد مع توالي الدهور والأيام.

وكان من أشهر تلامذته أبو يوسف، وزفر، ومحمد بن الحسن.

الإمام أبو يوسف:

هو الإمام المجتهد المحدث يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري الكوفي، قاضي القضاة، ولد سنة ١١٣هـ، كان أبوه فقيراً له حانوت ضعيف فكان أبو حنيفة يتعاهده بالدراهم مائة بعد مائة[٣] حتى صلب عوده، ووصل إلى مرتبة عالية من الحفظ لحديث رسول الله ﷺ والفقه في دين الله تعالى. قال محمد بن جرير الطبري: «كان أبو يوسف فقيهاً عالماً حافظاً،

---

(١) الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ص ٣٩١.
(٢) الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ص ٥٠٨.
(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ٥٣٦.

ذُكر أنه كان يُعرف بحفظ الحديث، وأنه كان يحضر المحدث فيحفظ خمسين وستين حديثاً ثم يقوم فيُمليها على الناس، وكان كثير الحديث[1].

كما كان يحفظ التفسير والمغازي، وأيام العرب، وكان أقل علومه الفقه، وقد ملأ بفقهه الخافقين[2].

حدث عن هشام بن عُروة، وعطاء بن السائب، وسليمان الأعمش، والليث بن سعد، وأبي حنيفة، وآخرين، ثم لزم أبا حنيفة وتفقه به، وهو أنبل تلامذته وأعلمهم[3].

وقد تتلمذ على أبي يوسف، وروى عنه محمد بن الحسن الشيباني، ويحيى بن معين، وأحمد بن حنبل، وأسد بن الفرات، وأحمد بن منيع، وعلي بن الجعد، وابنه يوسف، وخلق غيرهم كثير[4].

كان الإمام أحمد بن حنبل قد تلقى الحديث عنه في مستهل حياته وجمعه للحديث. قال: «أول ما كتبت الحديث اختلفت إلى أبي يوسف»[5].

ولعلو شأن الإمام أبي يوسف أجمع العلماء على عدالته وتوثيقه. فلم يختلف يحيى بن معين وأحمد بن حنبل وعلي بن المديني في ثقته في النقل[6].

قال ابن معين: ما رأيت في أصحاب الرأي أثبت في الحديث ولا أحفظ ولا أصح رواية من أبي يوسف[7].

ثم إنه لسعة علمه ونبله تولى الإمامة والفتوى بعد أستاذه أبي حنيفة فاجتهد واستنبط الأحكام والفتاوى حتى وصل إلى ما بشره به أستاذه من أنه يصلح لتأديب القضاة وأرباب الفتوى، فكان أول من خُوطب بقاضي القضاة، إذ ولي القضاء للمهدي ـ محمد بن أبي جعفر المتوفي سنة ١٦٩ ـ حتى كان القاضي أبو يوسف عند الرشيد حَظِياً مكيناً، وكان يبالغ في إجلاله[8].

وما هذه المكانة العلمية السامية التي نالها إلا دلالة على أنه كان تقياً ورعاً، ومحدثاً حافظاً، وأصولياً مجتهداً، فهو «أول من وضع أصول الفقه على مذهب أبي حنيفة، وأملى المسائل ونشرها وبَثّ علم أبي حنيفة في أقطار الأرض»[9].

---

(١) ابن عبد البر: الإنتقاء ص ١٧٢.

(٢) انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٤/ ٢٤٦، ٢٤٧ والذهبي: المصدر السابق ٨/ ٥٣٧.

(٣) انظر الخطيب البغدادي: المصدر السابق ١٤/ ٢٤٢. والذهبي: المصدر السابق ٨/ ٥٣٦.

(٤) انظر الخطيب البغدادي: المصدر السابق والذهبي: المصدر السابق.

(٥) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ٥٣٦.

(٦) انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٤/ ٢٤٣.

(٧) الذهبي: المصدر السابق ٨/ ٥٣٧.

(٨) انظر الذهبي: المصدر السابق ٨/ ٥٣٨.

(٩) الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ص٥٨. الخطيب البغدادي: المصدر السابق ١٤/ ٢٤٦.

إضافة إلى ما سبق فقد استطاع الإمام أبو يوسف أن يجعل من فقه أستاذه فقهاً رسمياً، وأن يَصْبغَ دولة الخلافة في عهد الرشيد بهذا الفقه قضاءً وإفتاءً وتدويناً.

توفي أبو يوسف رضي الله عنه في خلافة الرشيد ببغداد سنة ١٨٢هـ[١].

من آثاره:

ترك الإمام أبو يوسف تراثاً فقهياً كبيراً منه:

١ ـ كتاب الخراج الذي صنفه بناء على طلب الخليفة هارون الرشيد لينظم له جباية الخراج، والعشور، والصدقات وغير ذلك.

٢ ـ كتاب الآثار: وهو كتاب رواه يوسف بن أبي يوسف عن أبيه عن أبي حنيفة، فهو فوق كونه مسنداً لأبي حنيفة فيه مجموعة من الفتاوى التي اختارها من أقوال فقهاء الكوفة رأياً له.

٣ ـ كتاب الرد على سير الإمام الأوزاعي.

٤ ـ اختلاف أبي حنيفة وابن أبي ليلى. وهو موجود في كتام الأم للشافعي.

٥ ـ كتاب المخارج في الحيل. وقد بقي معظمه بتهذيب تلميذه محمد بن الحسن الشيباني.

وغيرها من الكتب مثل كتاب الجوامع ويحتوي على أربعين كتاباً في اختلاف الناس والرأي المأخوذ به. وكذلك كتاب أدب القاضي، وكتاب اللطائف والأمالي في الفقه، وكتاب الرد على الإمام مالك بن أنس. وغيرها[٢].

الإمام زفر:

هو الإمام الفقيه المجتهد زفر بن الهُذيل العنبري: أبو الهذيل ولد سنة ١١٠هـ. كان من بحور الفقه، وأذكياء الوقت، تفقه بأبي حنيفة وهو أكبر تلامذته. حدث عن الأعمش وإسماعيل بن خالد وأبي حنيفة وغيرهم. وقد امتاز بأنه جمع العلم والعمل[٣]. فكان ثقة حافظاً ناقداً بصيراً في الحديث.

قال أبو نعيم[٤]: كنت أعرض الأحاديث على زفر فيقول: هذا ناسخ، هذا منسوخ، هذا يؤخذ به، هذا يرفض[٥].

قال عنه ابن معين: كان ثقة مأموناً.

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٤/ ٢٦١ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ٥٣٧.

(٢) انظر البغدادي: هدية العارفين ٢/ ٥٣٦. وسزكَين: تاريخ التراث العربي ٢/ ٤٩ ـ ٥٢. نقله إلى العربية ود. محمود حجازي وفهمي أبو الفضل الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٨.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ٣٩.

(٤) هو الإمام الحافظ الفضل بن دُكين الكوفي، أبو نُعَيم المُلَائي مشهور بكنيته، كان ثقة ثبتاً توفي سنة ٢١٨هـ وقيل سنة ٢١٩ وهو من كبار شيوخ البخاري. انظر ابن حجر: أحمد بن علي ـ تقريب التهذيب ٢/ ١١٠ حققه عبد الوهاب عبد اللطيف ـ المكتبة العلمية ـ المدينة المنورة سنة ١٣٩٥.

(٥) الذهبي: المصدر السابق ٨/ ٤٠.

جمع الحديث والقياس، ورغم بصيرته في الحديث وعلومه كان أَقْيَسَ أصحاب أبي حنيفة وأمهرهم به.

قال ابن عبد البر: كان كبيراً من كبار أصحاب أبي حنيفة وكان يقال إنه كان أحسنهم قياساً[١] وكان أبو حنيفة رحمه الله تعالى يجله ويعظمه ويقول: هو أقيس أصحابي[٢].

تتلمذ على الإمام زفر جمهرة من العلماء، منهم حسان بن إبراهيم الكرماني وأكثم بن محمد، والفضل بن دُكين، والحكم بن أيوب وغيرهم[٣].

ولي الإمام زفر رحمه الله قضاء البصرة ونشر مذهب الإمام أبي حنيفة به[٤]. توفي رحمه الله سنة ١٥٨هـ[٥].

آثاره:

برع الإمام زفر في كثير من العلوم حتى زاحم شيوخه في الفتيا واستنباط الأحكام، ورغم ذلك لم يبق من آثاره إلا فتاوى وأحكاماً وترجيحات منثورة في كتب الحنفية[٦] وعلى الأخص كتب الإمام السرخسي.

الإمام محمد بن الحسن:

هو الإمام المجتهد محمد بن الحسن بن فَرْقد، أبو عبد الله الشيباني الكوفي فقيه العراق وصاحب أبي حنيفة، ولد بواسط سنة ١٣٢هـ ونشأ بالكوفة.

أخذ عن أبي حنيفة بعض الفقه، ثم تمم على أبي يوسف، كما أخذ عن علماء عصره كالأوزاعي ومِسْعَر بن كِدام، ومالك بن أنس وسفيان الثوري وغيرهم[٧].

كما رحل رضي الله عنه إلى علماء الأمصار من أجل طلب العلم، وجمع الحديث ومناظرة الأقران والشيوخ، واستخراج الفتيا والحكم.

رحل إلى الإمام مالك بن أنس وروى عنه الموطأ[٨].

---

(١) ابن عبد البر: الانتقاء ص١٧٣.

(٢) اللكنوي: محمد عبد الحي: الفوائد البهية في تراجم الحنفية ٧٥ دار المعرفة بيروت.

(٣) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ٣٩.

(٤) ابن عبد البر: الانتقاء ص١٧٣.

(٥) الذهبي: المصدر السابق ٨/ ٤١ وابن عبد البر: المصدر السابق ١٧٤.

(٦) وقد وفق الله تعالى الدكتور أبو اليقظان عطية الجبوري الأستاذ المساعد في قسم الدين ـ كلية الآداب ـ جامعة بغداد. فجمع من خلال كتب الحنفية وغيرها آراء الإمام زفر الفقهية وأحكامه الشرعية ورتبها على أبواب الفقه في مجلدين نشرتهما دار الندوة الجديدة بيروت سنة ١٩٨٦.

(٧) انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٢/ ١٧٢. والذهبي سير أعلام النبلاء ٩/ ١٣٤.

(٨) إن رواية محمد بن الحسن للموطأ تعد من أجود الروايات لأنه قد أتقن روايته عن شيخه مالك، وأضاف

قال الإمام محمد بن الحسن: أقمت عند مالك ثلاث سنين وكسراً وسمعت من لفظه سبع مائة حديث(١).

لما بلغ رحمه الله أشده العلمي واستوى عوده الفكري والاجتهادي أخذ عنه العلم جهابذة العلماء، منهم الإمام الشافعي فأكثر جداً، وأحمد بن حفص فقيه بخارى، وهشام بن عبيد الله، وعلي بن مسلم الطوسي، وعمرو بن أبي عمرو الحرّاني وخلق غيرهم كثير(٢).

ذكر الذهبي أن محمد بن الحسن ولي القضاء للرشيد بعد القاضي أبي يوسف وكان مع تبحره في الفقه يُضرب بذكائه المثل(٣).

قال عنه الشافعي: ما ناظرت سميناً أذكى منه، ولقد كتبت عنه حمل بعير كتباً، ولو أشاء أن أقول: نزل القرآن بلغة محمد بن الحسن لقلت لفصاحته(٤).

أخذ عنه العلماء في حياته وبعد وفاته لتضلعه في العلوم، ودقة استنباطاته في الفتيا والأحكام الشرعية.

قال إبراهيم الحربي: قلت للإمام أحمد بن حنبل من أين لك هذه المسائل الدقاق؟ قال: من كتب محمد بن الحسن(٥).

افتخر أهل الكوفة بشيخهم محمد بن الحسن، وبفتاويه، ومسائله، وقياساته. فقال أبو علي الحسن بن داود: نحن نفتخر بسبعة وعشرين ألف مسألة في الحلال والحرام عملها رجل من أهل الكوفة يقال له محمد بن الحسن، قياسية عقلية لا يسع الناس جهلها(٦).

توفي رضي الله عنه بالري هو وأبو الحسن علي بن حمزة الكسائي سنة ١٨٩هـ فقال هارون الرشيد: لقد دفنت الفقه والعربية بالري(٧).

= بعد روايته أحاديث الباب، ببيان مذهبه في المسألة موافقاً أو مخالفاً، ويُفصّل الأقوال والفروق بين مذهبه ومذهب شيخه الإمام أبي حنيفة أو مذهب شيخه الإمام مالك، ويُبيّن أحوال المسألة وأحكامها. وبذلك تتجلى شخصية محمد بن الحسن المستقلة في الاجتهادات. ولكثرة ما روى في هذا الموطأ من أحاديث من غير طريق مالك «اشتهر هذا الموطأ، بموطأ الإمام محمد» فهو مدونة من فقه أهل الحديث والاجتهاد والرأي في الحجاز والعراق مع الموازنة بين تلك الآراء والمذاهب في المسألة. انظر مقدمة التعليق الممجد على موطأ محمد ـ الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ١/ ٢٢ ـ ٢٣. شرح التعليق عبد الحي اللكنوي ونشره دار القلم دمشق ١٤١٢هـ.

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٢/ ١٧٣ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٩/ ١٣٥.

(٢) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٢/ ١٧٢ والذهبي: المصدر السابق.

(٣) الذهبي: المصدر السابق.

(٤) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٢/ ١٧٥.

(٥) الذهبي: المصدر السابق ٩/ ١٣٦.

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٢/ ١٧٧.

(٧) الشيرازي: طبقات الفقهاء ص١٣١ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٩/ ١٣٦.

آثاره:

تركَ الإمام محمد بن الحسن فتاوى وأحكاماً سُطّرت في مصنفات، أو أمليت على تلامذته، فهذه الثروة الفقهية، في الفروع والأصول اعتبرت بحق أصلاً وعماداً لفقه الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه. من هذه الآثار:

١ ـ **المبسوط**: أو كتاب الأصل في الفروع ويحتوي على عشرات الألوف من مسائل الحلال والحرام.

٢ ـ **الجامع الكبير**: وهذا الكتاب الفقهي في الفروع وهو جامع لجلائل المسائل مشتمل على عيون الروايات ومتون الدرايات.

٣ ـ **الزيادات**.

٤ ـ **زيادات الزيادات**.

ألَّفهما بعد الجامع الكبير استدراكاً لما فاته من المسائل، وتُعدان من أبدع كتبه.

٥ ـ **الجامع الصغير**: ويحتوي على مسائل فقهية.

٦ ـ **السير الصغير**: يرويه عن أبي حنيفة، وحاول الأوزاعي الرد على سير أبي حنيفة فجاوبه أبو يوسف بالرد على سير الأوزاعي.

٧ ـ **السير الكبير**: وهو من أواخر مصنفاته في الفقه.

وهذه الكتب السبعة تسمى كتب ظاهر الرواية لأنها رويت عنه برواية الثقات.

٨ ـ **كتاب الآثار**: يضم مجموعة الأحاديث التي بنى عليها أبو حنيفة مذهبه.

٩ ـ **المخارج**: في الحيل عن أبي حنيفة وأبي يوسف.

١٠ ـ **الرّقيات**: وهي المسائل التي فرعها محمد بن الحسن حينما كان قاضياً بالرقة.

١١ ـ **الكيسانيات**: وهي التي رواها عنه شعيب بن سليمان الكيساني ويقال لها الأمالي.

وغيرها من المصنفات والكتب[١].

ومما سبق يتبين أن أثر الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى واضح في المسائل التي أملاها على أصحابه بطريق الإفتاء والمناظرة والمذاكرة، ثم كانت آثاره واضحة جلية في كُتب ومصنفات أبي يوسف ومحمد بن الحسن، فقد سأل مالك بن أنس عن فتاوى أبي حنيفة فقال: «ستين ألفاً»[٢].

---

(١) الكوثري: الشيخ محمد زاهد. بلوغ الأماني في سيرة الإمام محمد بن الحسن الشيباني ص٧٦ ـ ٨٥ طبعها ونشرها راتب حاكمي ١٣٨٨. وسزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ٥٣ ـ ٧٣.

(٢) الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ص٨٥.

وقيل أفتى في ثلاثة وثمانين ألف مسألة فقهية، وقيل: «إن مسائله خمسمائة ألف مسألة»[١].

ومهما يكن العدد فهل دَوّن أبو حنيفة آثاره ومسائله وفقهه؟ يذكر الموفق المكي ويوافقه السيوطي «أن أبا حنيفة أول من دون علم الشريعة ورتبه أبواباً فبدأ بالطهارة ثم الصلاة ثم بسائر العبادات... وختم بالمواريث»[٢].

والحقيقة أنه لم يثبت عن الإمام رحمه الله تعالى أنه دون فقهه وفتواه في مصنفات، إنما الذي ثبت أنه أملى ذلك على تلامذته، وربما رتب مسائله وفتواه على الأبواب الفقهية، ودون ذلك من خلال مجمعه الفقهي الذي كان يرأسه، علماً أن آراء أصحابه قد دونت مع آراء الإمام في كتب المذهب وعُدّ الجميع مذهب الإمام رحمه الله تعالى.

وبناء على ما سبق يتبين أن نسبة التلاميذ لأبي حنيفة لم تكن نسبة المُقَلِّد للمُقَلَّد بل نسبة المتعلم إلى المعلم مع استقلالهم بما يفتون ويجتهدون، فلم يكونوا يقفون عند ما أفتى به أستاذهم بل ربما يخالفونه إذا ظهر لهم ما يوجب الخلاف[٣].

وإذا توافقوا بينهم على فتوى، فهذا التوافق لا يدل على التقليد إنما يدل على معرفة البعض دليل الحكم كمعرفة الآخرين[٤].

وقد اعترف إمام الحرمين الجويني لأصحاب أبي حنيفة برتبة الاجتهاد المطلق، وأنهم فوق درجة المجتهدين في المذهب، لأنهم خالفوا في بعض فتاويهم أصول وفروع إمامهم فقال: «أرى كُلّ اختيار للمزني تخريجاً ـ أي ملتحق بالمذهب ـ لأنه لا يخالف أقوال الشافعي لا كأبي يوسف ومحمد فإنهما يخالفان أصول صاحبهما»[٥].

ويرجع الفضل في هذا إلى الإمام رحمه الله تعالى الذي رباهم على المشاركة وحرية الرأي والاجتهاد في تحقيق المسائل، ثم رعاهم في مجمعه الفقهي وهم يستخدمون الأدلة لاستنباط الفتاوى واستخراج الأحكام فكان يُسائلهم عما عندهم من رأي يوافقهم حيناً، ويصوب لهم الفتيا حيناً آخر وفق منهجهم العام في التعامل مع الأدلة لاستنباط الفتيا وتفريع الأحكام لذلك كان انتسابهم لأبي حنيفة عرفاناً بفضله في تكوينهم العلمي وصقل مواهبهم الاجتهادية رحمهم الله تعالى أجمعين.

---

(١) الكردري: مناقب أبي حنيفة ص١٦١.

(٢) انظر الموفق المكي: المصدر السابق ٣٩٣ ـ ٣٩٤ والسيوطي جلال الدين عبد الرحمن: تبييض الصحيفة بمناقب أبي حنيفة ١١٩ ـ ١٢٠ تحقيق محمود محمد محمد نصار ـ دار الكتب العلمية بيروت ١٤١٠هـ.

(٣) انظر الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ١٩٩.

(٤) انظر الكوثري الشيخ محمد زاهد: حُسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي ص٧٤ طبعها ونشرها راتب حاكمي ١٣٨٨ ـ ١٩٦٨.

(٥) النووي الحافظ محيي الدين بن شرف: تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ١/ ٢٨٥ تصوير دار الكتب العلمية بيروت.

الإمام مالك بن أنس

منهجه في الفتوى وأثره

ترجمته:

هو الإمام الحافظ فقيه الأمة مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي، إمام دار الهجرة، ولد بالمدينة المنورة سنة ٩٣هـ. وبدأ تعلمه مبكراً إذ طلب العلم على علماء المدينة وهو حدث صغير، فقد حفظ القرآن الكريم، ثم أقبل على مجالس العلماء، فأخذ عن نافع مولى بن عمر، والزهري، ومحمد بن المُنْكدر، وعبد الله بن دينار، وعبد الرحمن بن هرمز، وربيعة الرأي، وخلق سواهم[(١)]. كان لهم أطيب الأثر في منهجه وتفكيره العلمي والاستنباطي.

تلقى عن ربيعة بن عبد الرحمن فقه الرأي، فأفاد منه في عقله وتفكيره حتى قال عن شيخه «ذهبت حلاوة الفقه منذ مات ربيعة»[(٢)].

لم يمض وقت طويل على انكباب الإمام مالك على طلب الحديث، وفتاوى الصحابة، وعلم الآثار والرواية حتى أخذ مكانه بين علماء عصره، وانتصب للتدريس والإفتاء بعد أن شهد له شيوخه بأنه أهل لرواية الحديث وإفتاء الناس. قال رضي الله عنه: «ما أفتيت حتى شهد لي سبعون شيخاً أني أهل لذلك»[(٣)].

وبعد أن شاع ذكر الإمام في الأمصار توافد إليه التلاميذ يسألونه الفتيا ويطلبون عنده الحديث وفقهه.

ولتقدمه في العلم والرواية، روى عنه الحديث أشياخه كالزهري، وربيعة الرأي، ويحيى بن سعد، وروى عنه أقرانه سفيان الثوري، والليث بن سعد، والأوزاعي، وأبو يوسف تلميذ أبي حنيفة. وروى عنه تلامذته الشافعي، وعبد الله بن المبارك، ومحمد بن الحسن الشيباني وعبد الله بن وهب، وعبد الرحمن بن القاسم وخلق غيرهم كثير[(٤)].

---

(١) انظر الذهبي: تذكرة الحفاظ ١/ ٢٠٧ وابن حجر: تهذيب التهذيب ١٠/ ٥.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٦/ ٩١.

(٣) القاضي عياض: ترتيب المدارك ١/ ١٢٦ والذهبي: تذكرة الحفاظ ١/ ٢٠٨.

(٤) انظر ابن حجر: تهذيب التهذيب: ١٠/ ٥ ـ ٦ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ٥٢ ـ ٥٤.

اتفق العلماء على إمامة مالك في الحديث، وأنه موثوق بصدق روايته مع عدالته وتقدمه في الفقه والفتوى.

قال عنه تلميذه الشافعي: مالك حجة الله على خلقه بعد التابعين(١).

وكان الأوزاعي إذا ذكر مالكاً يقول: عالم العلماء، ومفتي الحرمين(٢).

أما عبد الله بن وهب فقال: حججت سنة ثمان وأربعين ومائة، فسمعت منادياً ينادي في المدينة لا يفتي الناس إلا مالك(٣).

كان رضي الله عنه طُوالاً جسيماً عظيم الهامة، أبيض الرأس واللحية، لا يُحفى شاربه، نقي الثوب رقيقه، وكان إذا اعتم جعل منها تحت ذقنه ويسدل طرفها بين كتفيه(٤).

اشتهر عن مالك رضي الله عنه تعظيمه لحديث رسول الله ﷺ كان إذا أراد أن يخرج ليحدث الناس، اغتسل وتطيب، ولبس ثياباً جدداً، وتعمم وخرج إلى الناس وعليه الخشوع، ويوضع العود بين يديه يُبخّر حتى يفرغ من حديث رسول الله ﷺ(٥).

مكث الإمام مالك رحمه الله تعالى يُفتي الناس ويعلمهم ما يزيد عن ستين سنة كان فيها عالماً شجاعاً مهاب الجانب لا تأخذه في الله لومة لائم ولا سطوة ظالم، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حتى ولو كان خصمه من أهل الأهواء أو حتى الحاكم نفسه.

كانت فتواه في أهل الأهواء، فيمن قال إن القرآن مخلوق «أن يجلد ويحبس» وفي رواية بشر بن بكر أنه قال: «يقتل ولا تقبل له توبة»(٦).

وأفتى في القدرية فقال: «لا تناكحوهم ولا تُصَلّوا خلفهم»(٧).

امتحن الإمام فصبر واتعظ، واستغفر، ولم يتشاغل بذَمّ من انتقم منه بل خرج من محنته ثابت الإيمان قوي اليقين.

ففي سنة ١٤٦هـ ضرب بالسياط لأجل فتوى لم توافق غرض السلطان وهواه إذ كان أبو جعفر المنصور يُكره الناس على الحلف بالطلاق عند البيعة، فأفتى الإمام مالك أنه ليس على مُسْتَكْرَه طلاق، وأن يمين المُكْرَه لا تلزمه فنهاه الحاكم عن هذه الفتوى، لأنها تنقض البيعة، وتُهون الثورة عليهم، فلم يستجب الإمام مالك لرغبة السلطان، ومارس دوره المطلوب في بيان الحق للمسلمين، فدس المنصور إليه من يسأله عن طلاق المُكْرَه، فأفتاه الإمام ببطلانه على رؤوس الناس، مما جعل والي المدينة لأبي جعفر المنصور جعفر بن سليمان بن علي يغضب ويأمر بالإمام مالك فيضرب بالسياط وتمد يده حتى تنخلع كتفه، ورغم ذلك لم

(١) ابن حجر: المصدر السابق ١٠/٨.
(٢) الذهبي: المصدر السابق ٨/٩٤.
(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/١٣٥ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/١٠٨.
(٤) الذهبي: المصدر السابق ٨/٦٩.
(٥) انظر القاضي عياض: ترتيب المدارك ١/١٥٤.
(٦) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/١٠٢.
(٧) الذهبي: المصدر السابق ٨/١٠٣.

يتراجع الإمام عن فتياه، فزاده الله رفعة بين الخلق[١].

وأصبحت السياط كأنها أوسمة فخر وعزة لأنها كانت من أجل إعلاء كلمة الله تعالى.

وفي صبيحة أربع عشر من ربيع الأول سنة ١٧٩هـ توفي الإمام مالك ودفن بالبقيع[٢] وقبره مشهور يزار. رحمه الله تعالى.

منهجه في الفتوى:

بلغ الإمام مالك رحمه الله تعالى من علو الكعب في علوم الحديث، والبراعة في الفقه، ما جعله أهلاً لإجماع العلماء على إمامته في استخراج الأحكام من نصوصها، وإفتاء الناس بما فيه المصلحة، وفق منهجه الاجتهادي في استنباط الفتاوى والأحكام، الذي رسمه لنفسه وقيد استنباطه بقيوده، وإن لم يكن دَوّن أصوله وقواعده بيديه إلا أنه من خلال فتاويه ومسائله تظهر معالم أصوله في استنباط الفتاوى واستخراج الأحكام من نصوص الكتاب أو السنة، أو ما أجمع عليه أهل المدينة، أو استخدام القياس إذا لم تسعفه النصوص، أو الإفتاء بما فيه المصلحة وما يلائم مقاصد الشرع العامة.

ويُظْهِر القاضي عياض منهج مالك بقوله: إنه يرتب الأدلة مراتبها، فيقدم كتاب الله تعالى، ثم الآثار تاركاً منها ما لم يتحمله الثقات العارفون، وما وجد الجمهور الجم الغفير من أهل المدينة قد عملوا بغيره وخالفوه، ثم يأخذ بالقياس والاعتبار[٣].

الكتاب:

كان الإمام مالك رضي الله عنه عند النظر في كتاب الله تعالى يقدم نصوصه ثم ظواهره ثم مفهوماته[٤].

فالنص أقوى في الدلالة من الظاهر، وعند التعارض يقدم النص لأنه لا يحتمل التأويل. مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[٥] وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَٰجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[٦].

فهذا نص في الأربعة أشهر وعشرة أيام، وعام في الأزواج، وهذا النص إذا وجد وجب المصير إليه والعمل به[٧].

ويأخذ بالظاهر وهو ما يحتمل التأويل ولكنه ظاهر في معنى، ولا يخطر على الذهن

---

(١) انظر ابن عبد البر: الإنتقاء ٤٣، ٤٤ وابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ١٣٧.
(٢) ابن عبد البر: الانتقاء ٤٤، ٤٥.
(٣) انظر القاضي عياض: ترتيب المدارك ١/ ٩٤.
(٤) القاضي عياض: ترتيب المدارك ١/ ٩٣.
(٥) سورة الإخلاص آية ١.
(٦) سورة البقرة آية ٢٣٤.
(٧) انظر الباجي: إحكام الفصول في أحكام الأصول ١٨٩، ١٩٠.

عند سماعه كقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾[١] فإنها ظاهره في وجوب الزكاة، لأنها بيّنت حق الفقير فيه[٢].

فأخذ بهذا الظاهر حيث لا دليل يدل على وجوب التأويل والعدول به عن ظاهره.

كما كان رضي الله عنه يرى جواز تخصيص عام الكتاب بالعقل، كقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٣] حيث أخرج العقلُ ذات الله وصفاته.

وكان يرى جواز تخصيصه بالإجماع كقوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ﴾[٤] حيث خرجت منها الأخت من الرضاعة إجماعاً.

ويرى تخصيص الكتاب بالكتاب كقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[٥] هذا عام في كل مطلقة خصصه قوله تعالى: ﴿وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[٦] ويجوز عنده تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة قولاً كانت أو فعلاً. فقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾[٧] خصص بقوله ﷺ: «القاتل لا يرث»[٨] وخصصوا قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾[٩] بما تواتر من رجم المحصن من قصة ماعز وغيره[١٠].

ثم إن الإمام مالك يرى تخصيص عام القرآن بخبر الآحاد لأنهما دليلان متعارضان وخبر الواحد أخص من العموم فيتقدم على العموم. ولإجماع الصحابة على تخصيص آية الإرث بقوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة»[١١].

---

(١) سورة الأنعام آية ١٤١.

(٢) أبو زهر: مالك ٢٢٣. حياته وعصره آراؤه وفقهه ـ دار الفكر العربي مصر ١٩٥٢.

(٣) سورة الرعد آية ١٦، والزمر آية ٦٢. (٤) سورة النساء آية ٣.

(٥) سورة البقرة آية ٢٢٨.

(٦) سورة الطلاق آية ٤. وانظر القرافي: شرح تنقيح الفصول ٢٠٢.

(٧) سورة النساء آية ١١.

(٨) «القاتل لا يرث» أخرجه الترمذي: في الفرائض ٤/ ٤٢٥ رقم ٢١٠٩. قال الترمذي: هذا حديث لا يصح لا يعرف إلا من هذا الوجه. وأخرجه ابن ماجه: في الديات ٢/ ٨٨٣ رقم ٢٦٤٥ وفي الفرائض ٢/ ٩١٣ رقم ٢٧٣٥.

(٩) سورة النور آية ٢.

(١٠) انظر القرافي أحمد بن إدريس: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول ٢٠٧. حققه طه سعد ـ مكتبة الكتاب الأزهرية ـ الأولى ١٣٩٣.

(١١) انظر القرافي: المصدر السابق ص٢٠٨. والحديث لا نورث ما تركنا صدقة أخرجه البخاري: في فرض الخمس ٦/ ١٩٧ رقم ٣٠٩٣ و٣٠٩٤ ومسلم في الجهاد ٣/ ١٣٧٧ رقم ٤٩,١٧٥٧ و٣/ ١٣٧٩ رقم ٥١,١٧٥٨ و٣/ ١٣٨٠ رقم ١٧٥٩ ٥٢. وأبو داود: في الخراج والإمارة والفيء ٣/ ١٣٩، ١٤٠ رقم ٢٩٦٣. والترمذي: في السير ٤/ ١٥٨ رقم ١٦١٠. قال أبو عيسى الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب. والنسائي في قسم الفيء ٧/ ١٣٦، ١٣٧.

قال ابن حجر: إنا معشر الأنبياء لا نورث. هذا اللفظ للطبراني في الأوسط، وقال الحُميدي في مسنده

وإذا لم يعاضد خبر الآحاد أمراً آخر كعمل أهل المدينة أو الإجماع أو القياس فإن الإمام مالكاً يتجه إلى تقديم ظاهر القرآن على خبر الآحاد، لذلك رَدّ حديث أبي هريرة رضي الله عنه: «إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً إحداهن بالتراب»[١] لمعارضته لظاهر قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾[٢] فضعّف رضي الله عنه الحديث، وقال يؤكل صيده فكيف يكره لعابه[٣].

كما كان يرى جواز تخصيص عام القرآن بالقياس باعتبار أن كلاً منهما حجة في دلالته إذا انفرد، إلا أن دلالة النص العام قابلة للتخصيص، والقياس خاص فيقدم القياس على النص الخاص إذا قابل عموم نص آخر. لأنه مشتمل على الحكم، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[٤] حيث يقاس بيع الأرز بالأرز متفاضلاً ونسيئة على بيع البر بالبر المنهي عنه بالحديث[٥]. ومن ثم يخصص هذا القياس عموم الآية التي أحلت كل بيع[٦] فالقياس هو الذي منع التفاضل في الأرز.

وكان الإمام رحمه الله يرى جواز تخصيص عام القرآن الكريم بالعادة والعرف، حيث تكون دلالة العرف مقدمة على الاستعمال اللغوي، وما يفهم منه بين المخاطبين، لأنها هي التي تحدد المراد من عموم الألفاظ العامة المستخدمة. فدلالة العرف هي التي تخصص دلالة اللغة، لأن اللغة ليست إلا عرفاً متداولاً بين من يفهمها ويستخدمها[٧].

= عن أبي هريرة قال قال رسول الله ﷺ: إنّا معشر الأنبياء لا نورث ما تركنا فهو صدقة.
انظر ابن حجر أحمد بن علي: تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير ٣/ ٢٣٤ حققه عبد الله هاشم اليماني المدينة المنورة ١٣٨٤.

(١) هذا الحديث أخرجه البخاري: في الوضوء ١/ ٢٧٤ رقم ١٧٢. ومسلم: في الطهارة ١/ ٢٣٤ رقم ٢٧٩ ٨٩، و٩٠، و٩١، و٩٢، ومالك في الموطأ: في الطهارة ١/ ٣٤. وأبو داود: في الطهارة ١/ ١٩ رقم ٧١. والترمذي في أبواب الطهارة ١/ ١٥١ رقم ٩١ قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح والنسائي: في المياه ١/ ١٧٦، ١٧٧. وابن ماجه: في الطهارة ١/ ١٣٠ رقم ٣٦٣ و٣٦٤.

(٢) سورة المائدة آية ٤.

(٣) انظر الشاطبي إبراهيم بن موسى: الموافقات في أصول الشريعة ٣/ ٢٤ علق عليه الشيخ عبد الله دراز ـ المكتبة التجارية الكبرى مصر. ودكتور سلام مدكور: مناهج الإجتهاد ٢/ ٦٢٩.

(٤) سورة البقرة ٢٧٥.

(٥) نص الحديث «الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء، والبر بالبر ربا إلا هاء وهاء والتمر بالتمر ربا إلا هاء وهاء، والشعير بالشعير ربا إلا هاء وهاء. أخرجه مالك في الموطأ: في البيوع ٢/ ٦٣٧ والبخاري في البيوع ٤/ ٣٧٧ رقم ٢١٧٠ و٢١٧٤ ومسلم في المساقاة ٣/ ١٢٠٩، ١٢١٠ رقم ١٥٨٦، ٧٩ وكذلك أصحاب السنن.

(٦) انظر القرافي: شرح تنقيح الفصول ص٢٠٣.

(٧) دكتور محمد بلتاجي: مناهج التشريع في القرن الثاني الهجري ٢/ ٥٦٢ نشره جامعة الإمام محمد بن سعود ـ السعودية ١٣٩٧.

وقد مَثّل للشاطبي[1] قول الله تعالى: ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[2] فقال: لا يقصد به أنها تدمر السماوات والأرض والجبال وغيرها، إنما المقصود أنها تدمر أشياء مخصوصة بَيَّنَتْها العادات في ذلك[3].

وعليه فإن تخصيص العام بالعرف ما هو إلا تفسير للكلام على مقتضى المقام وعرف الاستعمال، ويأخذ الإمام مالك بدليل الخطاب وهو مفهوم المخالفة أي إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، وهو حجة عنده[4]. ويكون في الكتاب والسنة، مثل قوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[5] جاء النص في هذه الآية مقيداً بوصف الفسوق فدل نقيض حكم المنطوق على قبول خبر الواحد العدل لأنه خلاف الفاسق. وقوله ﷺ: «في سائمة الغنم الزكاة»[6] فدلالة الخطاب فيها على نفي الزكاة في غير السائمة لأنه المفهوم الذي هو نقيض لازم للمنطوق[7].

السنّة:

السنة ثانية الكتاب، يرتبها رحمه الله تعالى على ترتيب متواترها ومشهورها وآحادها ثم ترتيب نصوصها وظواهرها ومفهومها[8].

فالسنة عنده إما تقرير لأحكام القرآن الكريم وليس فيها جديد عليه.

وإما سنة تبين المراد من القرآن الكريم تقيد مطلقه وتفصل مجمله.

وإما سنة متضمنة لحكم سكت عنه القرآن الكريم فتبينه بياناً مبتدأً[9].

وبالجملة فإن القرآن الكريم مشتمل على الشريعة اشتمالاً كلياً مما يجعله يحتاج إلى بيان مجمله وتقييد مطلقه وتخصيص عامة، فقامت السنة النبوية ببيانه، وتقييده، وتخصيصه، فكان الإمام مالك حريصاً عليها لأنها أصل من أصول التشريع لاستنباط الفتاوى والأحكام الشرعية يُؤخذ بها ويعمل بمقتضاها.

حديث الآحاد:

كان الإمام مالك يأخذ بحديث الآحاد شرط ألاّ يخالف عمل أهل المدينة لأن عملهم

---

(١) هو الإمام الفقيه الأصولي المفسر، المحدث إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي من أئمة المالكية توفي ٧٩٠هـ من مصنفاته: الموافقات في أصول الفقه والاعتصام، وكثير من الفتاوى والمصنفات. انظر محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ٢٣١ تصوير دار الفكر بيروت.

(٢) سورة الاحقاف آية ٢٥.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٣/ ٢٧١.

(٤) القرافي: شرح تنقيح الفصول ص٥٣.

(٥) سورة الحجرات آية ٦.

(٦) أخرجه مالك في الموطأ: في الزكاة ١/ ٢٥٨ من حديث طويل. وأبو داود: في الزكاة ٣/ ٩٦، ٩٧ رقم ١٥٦٦.

(٧) انظر القرافي: شرح تنقيح الفصول ٢٧٣.

(٨) القاضي عياض: ترتيب المدارك ١/ ٩٣.

(٩) انظر أبو زهرة: مالك ٢٤١، ٢٤٢.

كقولهم حجة مقدم عليه، فهم مطلعون على أقوال الرسول ﷺ وأفعاله، وأنهم أدرى بما استقر عليه الأمر من حاله ﷺ، فمخالفتهم مقتضى خبر الآحاد سببه اطلاعهم على ما هو مقدم عليه[1]. ثم إن الخبر إذا كان مطابقاً لعمل أهل المدينة كان آكد في صحته، وإن كان مخالفاً وكان إجماعهم من طريق النقل ترك له الخبر[2]. فكان مالك رحمه الله تعالى حريصاً على جمع ما عليه أهل المدينة وحديث الآحاد ما استطاع إلى ذلك سبيلاً.

قال الحجوي: إن الإمام مالكاً لا يشترط في خبر الواحد أن يعضده العمل، وإنما العمل عنده مقدم عليه، فإن لم يوجد عمل لأهل المدينة، فيجب العمل بخبر الواحد مهما صحّ أو حسن دون شرط شهرة[3].

ويقدم الإمام مالك القياس على خبر الواحد إذا كان القياس موافقاً للقواعد[4].

ويتوسع الإمام في اعتبار الحديث فيأخذ في فتواه بالحديث المنقطع والمرسل والموقوف[5].

وقول الصحابي ويقدمهم على القياس، ومع ذلك كان يتثبت في رواية الحديث ويشترط في الراوي فوق العدالة ألاّ يكون سفيهاً أو صاحب بدعة. قال ابن عبد البر: كان مالك يقول: لا يؤخذ العلم من أربعة ويؤخذ ممن سواهم.

١ ـ لا يؤخذ من سفيه.

٢ ـ ولا يؤخذ من صاحب هوى يدعو إلى بدعته.

٣ ـ ولا من كذاب يكذب في حديث الناس وإن كان لا يتهم على حديث رسول الله ﷺ.

٤ ـ ولا من شيخ له فضل وصلاح وعبادة إذا كان لا يعرف ما يحمل وما يحدث به[6].

لذلك فهو يرد غريب الحديث، ويقبل المرسل ما دام يطمئن إلى شخص مرسله. والأخذ بهذا كان سمة العصر، وإن كان الحديث المستفيض الذي اشتهر في طبقة التابعين أعلى درجة من خبر الآحاد[7].

---

(١) انظر البناني: حاشية البناني على شرح المحلي ٢/ ١٣٥ نشره مصطفى البابي الحلبي ـ الثانية ١٣٥٦.

(٢) انظر القاضي عياض: ترتيب المدارك ١/ ٧٠، ٧١.

(٣) الحجوي: الفكر السامي ١/ ٣٩٠.

(٤) انظر القرافي: شرح تنقيح الفصول ص٣٨٧.

(٥) المنقطع: هو الحديث الذي سقط من رواته راوٍ واحد قبل الصحابي في موضع واحد أو مواضع متعددة بحيث لا يزيد الساقط في كل منها على واحد وألا يكون الساقط في أول السند. دكتور العتر: منهج النقد في علوم الحديث ص٣٦٨.

الموقوف: هو ما أضيف إلى الصحابة رضوان الله عليهم ولم يتجاوز به إلى رسول الله ﷺ. دكتور العتر: المصدر السابق ص٣٢٦.

(٦) ابن عبد البر: الانتقاء ص١٦.

(٧) انظر دكتور سلام مدكور: مناهج الإجتهاد ٢/ ٦٣٠.

ورغم أن الإمام مالكاً فقيه أثر يهتم بالحديث رواية ودراية، ويعتبر السنة النبوية مصدراً تشريعياً مستقلاً إلا أنه لم يأخذ في فتياه بأحاديث دَوّنها في كتابه الموطأ[1]. لمخالفتها مضمون قواعده واعتباراته التشريعية، فأفتى بخلافها. وكذلك رفضه لبعض أخبار الآحاد لمخالفتها اعتباراته وأصوله في استنباط الفتوى، وقد مرت معنا مثل أن يخالف الخبر الأصول والقواعد المقررة عنده، أو إذا خالف الخبر ظاهر القرآن دون أن يكون له معاضد، أو أن يخالف الخبر إجماع أهل المدينة.

الإجماع وعمل أهل المدينة:

الإجماع: هو اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور. وقد بينه القرافي بقوله: ونعني بالاتفاق الاشتراك إما في القول، أو الفعل أو الاعتقاد، ونعني بأهل الحل والعقد: المجتهدين في الأحكام[2].

والإجماع أصل من أصول مالك لاستخراج الفتاوى والأحكام، وهو عنده ما اجتمع عليه قول أهل الفقه والعلم ولم يختلفوا فيه. «وهذا الإجماع يتحقق بإجماع أهل المدينة»[3].

ثم إن الناظر في موطأ مالك يرى أن الإمام قد أكثر من القول: الأمر المجتمع عليه عندنا، أو الأمر الذي لا اختلاف فيه، أو الذي أدركت عليه أهل العلم ببلدنا، فهو يعتبر أن الأمر المجمع عليه يسوغ له أن يفتي به، «والحجة عنده هي في إجماع أهل المدينة فقط»[4] إذا جرى في المسألة واتفق عليه علماؤها.

هذا العمل يقدمه الإمام مالك على القياس، وربما على الحديث الصحيح، بل إن عمل جمهورهم يحتج به ويقدمه على خبر الواحد لأنه عنده أقوى منه، لأن عملهم بمنزلة روايتهم عن رسول الله ﷺ، ورواية جماعة عن جماعة أولى بالتقديم من رواية فرد عن فرد[5].

لذلك إذا أجمع أهل المدينة على أمر ثم لم يخالفهم فيه غيرهم فهو حجة عند الجميع أما إذا أجمعوا على أمر، ثم وجد لهم مخالف من غيرهم فلا يعتبر الإمام مالك بالمخالف، ولكن يُعبر عن هذين القسمين بقوله: السنة التي لا اختلاف فيها عندنا. وهذا الإجماع إذا كان عن طريق النقل والرواية فهو حجة عند الجميع[6].

---

(١) مثاله الحديث الذي رواه الإمام مالك في موطئه ٢/ ٦٧١ في البيوع - باب بيع الخيار رقم ٧٩ قال رسول الله ﷺ «المتبايعان كل واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلا بَيْع الخيار» ثم عَقّب الإمام مالك على الحديث بقوله: وليس لهذا عندنا حَدٌ معروف، ولا أمر معمول به فيه. فأفتى بامتداد وقت الخيار ولم يَخصره بالمجلس أو بثلاثة أيام.

(٢) القرافي: شرح تنقيح الفصول ص٣٢٢.

(٣) القاضي عياض: ترتيب المدارك ١/ ٩٤.

(٤) الغزالي: المستصفى: ١/ ١٨٧.

(٥) انظر الحجوي: الفكر السامي ١/ ٣٨٨.

(٦) انظر الحجوي: الفكر السامي ١/ ٣٨٨.

لذلك اعتبره الإمام مالك مصدراً فقهياً يعتمد عليه في استنباط الفتيا، ويقدمه في بعض الأحيان على الأخبار والقياس.

أما إذا كان إجماعهم طريقه الاجتهاد لا النقل فهو محل نزاع، لأنه ليس بحجة قطعية، لأن العصمة لم تضمن لهم[1].

فتوى الصحابي:

كان الإمام مالك يكثر من الأخذ بفتاوى الصحابة ولو كان رأياً لواحد، لأن منهجه في استنباط الفتيا كان تقديم الآثار على القياس.

لذلك جعل لفتاوى الصحابة مكاناً في منهجه، يأخذ بها ولا يخرج عنها. لأن فتاوى كبار الصحابة في أمر لا يعلم إلا بالنقل تعتبر أحاديث يجب العمل بها[2].

فالصحابي لم يُفْتِ بفتوى إلا اعتماداً على ما فهمه من النبي ﷺ وعليه فقد حكي عن مالك أنه عمل بفتوى بعض كبار الصحابة في مناسك الحج وترك عملاً نسب للنبي ﷺ باعتبار أن ذلك الصحابي ما كان يفعل ما فعل في مناسك الحج من غير أمر النبي ﷺ لأن المناسك لا تعرف إلا بالنقل[3].

واعتبر الشيخ السايس الإمام مالكاً أنه كان يعمل بقول الصحابي بشرط ألاّ يخالف الحديث المرفوع الصالح للحجية، وهو مقدم على القياس عنده[4].

وعليه فإذا تعارض الحديث مع فتوى الصحابي التي لا تعلم إلا بالنقل اعتبر الإمام مالك أن المعارضة بين أصلين وله أن يختار من الأصلين ما يكون أقوى سنداً، وأقوى ملاءمة للأحكام الإسلامية[5].

وكان يأخذ بفتاوى كبار التابعين ولكنه لا يرفعها إلى مرتبة أقوال الصحابة[6].

الرأي:

يقال إن الإمام مالكاً فقيه أثر وليس فقيه رأي، ودلالة ذلك واضحة في كلام الدهلوي: كان مالك من أثبتهم في حديث المدنيين عن رسول الله ﷺ وأوثقهم إسناداً وأعلمهم بقضايا عمر وأقاويل عبد الله بن عمر وعائشة وأصحابهم من الفقهاء السبعة، وبه وبأمثاله قام علم الرواية والفتوى، فلما وسد الأمر إليه حدث وأفتى وأفاد وأجاد[7].

---

(1) الحجوي: المصدر السابق ١/٣٨٩.
(2) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/٢١٨.
(3) انظر أبو زهرة: المصدر السابق ٢/٢١٧.
(4) السايس: تاريخ الفقه الإسلامي ص١١٥.
(5) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/٢١٨.
(6) أبو زهرة: المصدر السابق.
(7) الدهلوي أحمد المعروف بشاه ولي الله عبد الرحيم: حجة الله البالغة ١/١٤٥. حققه السيد سابق. نشره دار الكتب الحديثة مصر.

والحقيقة الواضحة أنه طالما وُسّد إليه أمر الفتوى، لا بد له من استخدام الرأي، لسد حاجات الفتيا من استنباط واستخراج للحكم الشرعي، وجرأة الإمام مالك على خوض غمار الرأي معروفة، واعتماده في فتياه ـ التي لا يجد فيها نصاً ـ على ما عرف من الدين بروحه العام، أو ما يتفق مع أحكامه في جملتها، أو ما يكون مشابهاً لأمر منصوص عليه، ثم أخذه بالقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وعرف أهل المدينة، كل ذلك يجعل الباحث يوقن بأن الإمام مالكاً رغم أنه المحدث الراوي الحافظ كان الفقيه المجتهد صاحب منهج وطريقة في استنباط الفتاوى والأحكام من خلال الرأي المنضبط بروح الشريعة وقواعدها العامة.

وهذا الاعتبار واضح في كلام الإمام المالكي ابن عبد البر، حيث لم يصنف الإمام مالكاً في عداد العلماء المقتصرين على الآثار لا يجاوزونها، بل اعتبره من الذين تعاملوا مع الرأي واستخدموه في فتياهم.

قال ابن عبد البر: إن الإمام مالكاً استخدم الرأي لأنه ليس من أحد من أهل العلم إلا وله تأويل في آية، أو مذهب في سنة، حتى إن الإمام الليث بن سعد قال: أحصيتُ على مالك بن أنس سبعين مسألة كلها مخالفة لسنة النبي ﷺ مما قال فيها مالك بن أنس برأيه. قال ولقد كتبت إليه في ذلك[١].

فهذه شهادة من معاصره الليث بن سعد أنه كان يكثر من الرأي، ولعل إكثار مالك من تعامله مع الرأي، ورده لبعض أخبار الآحاد، لقياس أو مصلحة، واعتماده في كثير من فتياه على الاستحسان والمصالح والأعراف «يجعل النظرية التي تقول أن سبب الإكثار من الرأي هو قلة العلم بالحديث تنهار، فما علم الإمام مالك بالحديث قليل، بل كان كثيراً، ولكنّ الحوادث التي وقعت، والمسائل التي سئل عنها كانت كثيرة جداً، فكان لا بد من الرأي، ولا بد من الإكثار منه ما دام يُفتي، ويُستَفْتى، ويجيء إليه الناس من الشرق والغرب سائلين مستفتين[٢].

كان منحاه في الرأي أن يتعرف المصالح في كل أمر لم يرد فيه كتاب ولا سنة ولا أثر، لأن فقه الرأي عنده اشتق من الحياة الإنسانية وقام على أساس جلب أكبر قدر من المنافع، ودفع أكبر قدر من المضار[٣].

وعليه فإن الإمام مالكاً كان فقيه أثر يأخذ بالنصوص والآثار، كما كان فقيه رأي عندما لا يجد في المسألة نصاً، فلا يتوقف عن الفتيا إذا أعيته النصوص كما فعل بعض السلف، بل يُعمل فكره ويستخدم طاقاته الاجتهادية ليستنبط حكم الواقعة على ما عرف من الدين بروحه

---

(١) ابن عبد البر: جامع بيان العلم: ٢/١٤٨.
(٢) انظر أبو زهرة: مالك ١٧، ١٨.
(٣) انظر أبو زهرة: مالك ١٨.

العام مستخدماً القياس ومراعياً المصلحة، ومعتبراً بالاستحسان والعرف.

ورغم ذلك كان لا يسير في فتياه وراء الفرض والتقدير، فيفرض من المسائل ما لم يقع، بل كان يقف عند حد الواقع الذي يجب على المفتي المجتهد أن يتعرف حكمه ما استطاع إلى ذلك سبيلا[١].

القياس:

كان الإمام مالك يلجأ إلى القياس عند انعدام النصوص والآثار، وهو حجة عنده، ومقدم على خبر الواحد، لأن الخبر إنما ورد لتحصيل الحكم، والقياس متضمن للحكم فيقدم على الخبر، حيث أنه موافق للقواعد من جهة تضمنه لتحصيل المصالح، أو درء المفاسد.

ثم إن القياس لم يكن حجة إلا بالنصوص فهو فرعها، ولأن المقيس عليه لا بد أن يكون منصوصاً عليه فصار القياس فرع النصوص[٢].

ظاهر هذا الكلام يوحي بأن الإمام مالكاً يقدم القياس على الأخبار في مطلق الأحوال، والحقيقة أن أخذه بالقياس مرة وتركه للخبر، ثم أخذه بالخبر أخرى وتركه القياس محكوم بقواعده واعتباراته التشريعية، وفق منهجه في الأخذ بالأخبار ـ كما مر معنا ـ لأنه إن خالفَ الخبرُ الأصولَ والقواعد الشرعية المقررة عنده تركه، وكذلك إذا لم يعاضد الخَبَرَ أَمْرٌ آخر كالإجماع أو عمل أهل المدينة أو القياس تركه. . . الخ.

وهذا يدل على أن مالكاً يأخذ بقسط كبير من الرأي في فتياه.

ثم إن الإمام مالكاً رحمه الله تعالى يصرح في موطئه بأن النوازل التي لم تأت فيها سنة عن رسول الله ﷺ، أو لم يجتمع الفقهاء على قول، فإنه يجب على الفقيه أن يجتهد فيها[٣]. واجتهاد بلا قياس لا يكون.

فكان رحمه الله تعالى يقيس على الأحكام المنصوص عليها في الكتاب، والسنة، وربما توسع في القياس فكان يقيس بعض المسائل التي تقع على ما أجمع عليه أهل المدينة، وما أثر من فتاوى الصحابة، كما كان يقيس على الفروع الثابتة بالقياس والاستنباط مما يكون مماثلاً لها في مجموع أوصافها.

وكان رحمه الله تعالى يقيس على مسائل قد استنبطها الصحابة وأخذوها بالقياس، فهو قد اعتبرها أصلاً وقاس عليها شبيهها من المسائل.

---

(١) انظر أبو زهرة: مالك ٤٦، ٤٧.

(٢) انظر القرافي: شرح تنقيح الفصول ٣٨٧، ٣٨٨.

(٣) انظر الإمام مالك بن أنس: الموطأ ٣/٨٥٩ صححه ورقمه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقي المكتبة الثقافية بيروت ١٤٠٨هـ.

فقياس فرع على أصل عُلِمَ بالقياس توسيع لباب القياس.

وبالتالي هذا الباب يتسع به التخريج في مذهب مجتهد من المجتهدين لأنه يعتبر الفروع التي استنبطت فيه أصولاً يقاس عليها[١].

المصالح المرسلة:

المصالح المرسلة هي من قواعد استنباط الفتاوى عند الإمام مالك، وتسمى بالاستصلاح وهي كما عرفها القرافي: المصلحة التي لم يشهد لها بالاعتبار، ولا بالإلغاء نص معين وهي حجة عنده[٢]. لأن اعتبارها يجلب نفعاً أو يدفع ضرراً. لذلك بنى الإمام فتياه على رعايتها، شرط أن يكون في الأخذ بها دفع حرج، وأن تكون من جنس المصالح المعتبرة في الشريعة وإن لم يشهد لا دليل خاص.

فالإمام مالك يخضع فتواه لحكم المصلحة إن لم يكن هناك نص قرآني، أو حديث نبوي، لأن الشرع ما جاء إلا لمصالح الناس، فكل نص شرعي فهو مشتمل على المصلحة بلا ريب، فإن لم يكن نص فالمصلحة الحقيقية الملائمة لمقاصد الشرع، هي شرع الله تعالى[٣].

لذلك لم يخرج الإمام مالك عن روح الشريعة العام. بل نظر إلى مقصود الشارع، وأعمل عقله حسب مراد الشريعة العام ومفهومها الكلي فلم يعمل بالمصالح المرسلة في العبادات، لأن الأصل فيها التعبد ونصوصها غير معللة في جملتها، أما العادات والمعاملات فقد نظر فيها بالمصالح لأن الله تعالى ما شرعها أساساً إلا للمصالح التي تتمشى مع العقول والحكمة، لأن الأصل فيها هو الالتفات إلى المعاني والبواعث التي من أجلها شرعت الأحكام.

والإمام يَعْتَدُّ ببناء الأحكام على المصالح التي قام الدليل الشرعي على رعايتها في استنباط أحكام النوازل لمعالجة شؤون الناس بما يكون فيه خيرهم، وصلاحهم، دون مشقة أو ضيق أو حرج.

فكان رحمه الله تعالى لا يعمل بالمصلحة إلا ضمن أسس وضوابط منها:

١ ـ أن تكون الملاءمة تامة بين المصلحة التي أخذ بها ومقاصد الشرع بحيث لا تُنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من دلائله القطعية.

٢ ـ أن تكون معقولة في ذاتها، جرت على دون المناسبات المعقولة التي إذا عرضت على أصحاب العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات، ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية[٤].

---

(١) انظر أبو زهرة: مالك ٢٩٣. (٢) انظر القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٤٦.

(٣) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/٢١٨، ٢١٩.

(٤) الشاطبي: الاعتصام ٢/١٢٩.

٣ ـ أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم في الدين فلو لم يؤخذ بالمصلحة المعقولة في موضعها لكان الناس في حرج[١]. قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٢]. فهي إذن من الوسائل لا من المقاصد، ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى باب التخفيف لا إلى التشديد، لأن تحقيق المنفعة لازم لصلاح الناس، ورفع الحرج عنها.

الاستحسان:

اعتبر الإمام مالك الاستحسان مسلك من مسالك استنباط الفتوى، فقد توسع فيه، وقال عنه «تسعة أعشار العلم الاستحسان»[٣] ذلك لأنه نوع من أنواع الاستدلال على ثبوت الأحكام الشرعية.

قال الشاطبي: إن الاستحسان في مذهب مالك هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما يرجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة[٤].

وعرفه ابن العربي[٥]: بأنه إيثار مقتضى الدليل على طريق الاستثناء والترخص لمعارضة ما يعارض به في بعض مقتضياته مثل ترك الدليل للعرف، كرد الأيمان إلى العرف، وتركه إلى المصلحة، كتضمين الأجير المشترك، أو تركه للإجماع كإيجاب الغرم على قطع ذنب بغلة القاضي، وتركه في اليسير لتفاهته لرفع المشقة وإيثار التوسعة على الخلق[٦]. ومن هذا يتبين أن الإمام مالكاً كان يأخذ بالاستحسان ويفتي به لا على أنه القاعدة، بل على أنه استثناء أو ترخص من القاعدة.

«لأن موجب القياس يؤدي إلى حرج فالاستحسان كان لدفع الحرج الناشىء من اطراد القياس لأن طرد القياس يؤدي إلى الغلو في الحكم»[٧].

لذلك قال ابن العربي: الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين[٨].

وبالجملة فإن الضرورة والمصلحة أوجبت عند الإمام العمل بالاستحسان لأنه عمل بأقوى الدليلين حيث يحقق للأمة دفع الحرج والمشقة، لأنه مبني على قواعد شرعية تحقق روح الشريعة وأهدافها من خلال تحقيق المرونة والتيسير، ودفع المضرة عن الأمة.

---

(١) الشاطبي: المصدر السابق ٢/ ١٣٣.
(٢) سورة الحج آية ٧٨.
(٣) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٠٩.
(٤) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٠٦.
(٥) هو القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله الأشبيلي المالكي المعروف بابن العربي، حافظ متبحر في العلوم، صنف في الحديث والفقه والأصول والتفسير والأدب. من كتبه عارضة الأحوذي في شرح الترمذي. والمحصول في علم الأصول. وكتاب العواصم، وأحكام القرآن. توفي سنة ٥٤٣هـ. انظر مخلوف: شجرة النور الزكية ١٣٦ ـ ١٣٨.
(٦) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٠٧، ٢٠٨.
(٧) انظر أبو زهرة: مالك ٢٩٧.
(٨) انظر الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٠٨.

الاستصحاب:

كان إذا سئل الإمام مالك عن فتوى أو نازلة يطلب حكمها في الكتاب، ثم في السنة، ثم ينظر إلى الإجماع ثم القياس وتوابعه، فإن لم يجده، يأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات.

قال القرافي: الاستصحاب حجة عند مالك، وكونه حجة أن غالب الظن هو إفتاء بالراجح لأن الحال القائمة تستمر قائمة حتى يوجد ما ينفيها(١).

والاستصحاب حجة مطلقاً عنده لتقرير الحكم الثابت حتى يقوم الدليل على تغييره فيصلح للاستحقاق كما يصلح للدفع(٢). لأنه يغلب على الظن أن الحالة القائمة تستمر موجودة حتى يقوم دليل على نفيها فمن ثبتت له الملكية بالشراء مثلاً فإنها تستمر مستصحبة إلى أن يتحقق ما ينفيها لأن الثابت بيقين لا يزول بالشك، لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره.

سد الذرائع:

سد الذرائع أصل من الأصول الشرعية التي أكثر الإمام مالك من الاعتماد عليها في استنباطه الفقهي.

قال القرافي: الذريعة الوسيلة للشيء، ومعنى ذلك حسم مادة وسائل الفساد دفعاً له، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة إلى المفسدة منعنا من ذلك الفعل، وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى(٣).

وضابطها أن ما يؤدي إلى حرام يكون حراماً، وما يؤدي إلى حلال يكون حلالاً بمقدار طلب هذا الحلال، وكذلك ما يؤدي إلى مصلحة يكون مطلوباً، وما يؤدي إلى مفسدة يكون حراماً(٤).

مثاله أن الزنا حرام فما يُفضي إليه كالنظر الفاحش إلى أجنبية يكون حراماً. وهي ثلاثة أقسام:

١ ـ الذرائع التي وقع الإجماع على سدها، وهي المُفْضية إلى مفسدة على وجه اليقين. كحفر الآبار في طريق المسلمين، وإلقاء السم في أطعمتهم.

٢ ـ أو ما يغلب على الظن أداؤها إلى مفسدة كبيع العنب لمن تكون صناعته إعداده للخمر.

---

(١) انظر القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٤٧.

(٢) دكتور الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/٨٦٨.

(٣) القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٤٨.

(٤) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/٢١٩.

٣ ـ ما يكون أداؤه إلى المفسدة كثيراً كبيوع الآجال الذي قد يؤدي إلى الربا. فهذا مختلف فيه[١].

وعليه فإن فتح باب الذرائع مأخوذ به عند مالك كسده لأن الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها.

العرف:

اعتبر الإمام مالك العرف مصدراً عند انعدام النص القطعي. ذلك أن مراعاة العرف الذي لا فساد فيه ضرب من ضروب المصلحة، لا يصح أن يتركه الفقيه، بل يجب الأخذ به[٢].

وسبق أن مر معنا أن الإمام مالكاً خصص بالعرف العام، وقيد به المطلق وترك من أجله القياس، وكذلك خصص الألفاظ المستعملة بين الناس التي ترتب عليها أحكام شرعية بالعرف، ومن ذلك أنه ردّ الأيمان إلى العرف.

ومر في الاستحسان أن العدول عن موجب القياس قد يكون في بعض الأحيان مبعثه العرف.

فاعتبار العرف الصحيح الذي لا يخالف نصاً من نصوص الشريعة، أو قاعدة من قواعدها، له اعتبار عنده، لأنه يرجع إلى رعاية مصالح الناس ورفع الحرج عنهم، لذلك وجب على المفتي الأخذ به وملاحظته في اجتهاده. واستنباطه للفتاوى والأحكام الشرعية.

ومما سبق يتبين أن الإمام مالكاً رحمه الله تعالى كان يستنبط منهجه الاجتهادي لاستخراج الفتاوى والأحكام من خلال مدرستي الحديث لنشأته في المدينة المنورة، والرأي لأنه كثيراً ما كان يبني أحكامه على أدلة العقل كالقياس والاستحسان والذرائع والمصالح... ولأنه كان يرى أن الشريعة الإسلامية ما جاءت إلا لتحقيق مصالح الناس، ورفع الحرج عنهم، وتحقيق ما فيه صلاحهم وخيرهم، لذلك تراه من خلال منهجه الاجتهادي مفتياً مصلحياً يربط الأصول الشرعية بمصالح الناس الملائمة لمقاصد الشريعة السمحاء.

آثاره:

ترك الإمام مالك مئاتٍ من التلاميذ الذين توافدوا إليه من أنحاء العالم الإسلامي، وورثوا علمه في الحديث والفقه والفتيا، ثم انتصبوا في أمصارهم للتدريس والإفتاء، فمنهم من بلغ مرتبة أستاذه في الاجتهاد والفتيا، فاستقلوا عنه بمذهب اجتهادي خاص كالإمام محمد بن إدريس الشافعي، ومنهم من التزموا مذهب أستاذهم الإمام مالك، فعملوا على نشر مذهبه، والتوسع في مسائله، فما وجدوه منصوصاً عليه عنده ذكروه،

---

(١) انظر القرافي: شرح تنقيح الفصول ص٤٤٨. (٢) انظر أبو زهرة: مالك ص٣٥٣.

وما لم يجدوا له في هذه النازلة فتوى، اجتهدوا فيها بالقياس وفق أصوله وقواعده التي لاحظوها في منهجه الاجتهادي لاستنباط الفتاوى والأحكام.

١ ـ منهم الإمام الحافظ عبد الله بن وهب بن مسلم الفهري أبو محمد، الفقيه المصري، ولد سنة ١٢٥هـ، طلب العلم وله سبع عشرة سنة، جمع بين الفقه والحديث والعبادة، والرواية[١]. روى عن مالك وتفقه به، وعن الليث بن سعد، ويونس بن يزيد، وسفيان بن عيينة، وسفيان الثوري، وعن نحو أربعمائة شيخ من المصريين، والحجازيين والعراقيين[٢].

وكان من أروى الناس عنه أصبغ بن الفرج وسحنون، وأحمد بن صالح وسعيد بن أبي مريم وخلائق غيرهم[٣].

قال عنه الذهبي: كان ثقة حجة حافظاً مجتهداً، ذا تعبد وتزهد[٤] فقيهاً محدثاً ثقة صدوقاً صحيح الحديث[٥].

لم يكتب الإمام مالك إلى أحد بلقب الفقيه إلا إلى إبن وهب فقال: «إلى عبد الله بن وهب فقيه مصر، ومرة يكتب إلى أبي محمد مفتي أهل مصر»[٦].

حفظ ابن وهب على أهل مصر والحجاز حديثهم، وفقههم، فكان مفتياً ورعاً وفقيهاً مبرزاً حتى قال محمد بن عبد الحكم: «هو أثبت الناس في مالك، وهو أفقه من عبد الرحمن بن القاسم إلا أنه كان يمنعه الورع من الفتيا»[٧]. توفي ابن وهب بمصر في شعبان سنة سبع وتسعين ومائة ١٩٧هـ وهو ابن اثنتين وسبعين سنة[٨].

جمع ابن وهب وصنف، فقد صنف الموطأ الكبير وهو أهم مصدر للمدونة، والموطأ الصغير، وله مصنفات في الفقه، وله كتاب الجامع في الحديث[٩].

٢ ـ ومنهم الإمام الفقيه عبد الرحمن بن القاسم بن خالد بن جنادة العتقي فقيه الديار المصرية، ولد بمصر سنة ١٢٨هـ ثم رحل بعد مدة إلى المدينة المنورة حيث سمع دروس الإمام مالك طوال عشرين سنة ويعتبر من أهم تلاميذه ورواته.

---

(١) انظر ابن عبد البر: الانتقاء ص٤٨، والذهبي: تذكرة الحفاظ ١/ ٣٠٤.
(٢) ابن عبد البر: المصدر السابق. وابن فرحون القاضي إبراهيم بن علي: الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب ص١٣٢. تصوير دار الكتب العلمية بيروت.
(٣) الذهبي: المصدر السابق ١/ ٣٠٤، ٣٠٥ وابن فرحون: المصدر السابق ص١٣٢.
(٤) الذهبي: المصدر السابق ١/ ٣٠٥.
(٥) ابن فرحون: المصدر السابق.
(٦) الذهبي: المصدر السابق ١/ ٣٠٥ وابن فرحون: المصدر السابق ص١٣٢.
(٧) ابن حجر: تهذيب التهذيب ٦/ ٧٣ وابن فرحون: المصدر السابق.
(٨) ابن عبد البر: الانتقاء ٤٩، ٥٠ ابن فرحون: الديباج المذهب ص١٣٣.
(٩) انظر ابن فرحون: المصدر السابق وسزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ١٣٤.

روى عن الإمام مالك الحديث والمسائل، وروى عن الليث بن سعد، وعبد الرحمن بن شريح، ونافع بن أبي نُعيم وغيرهم.

وروى عنه أصبغ بن الفرج، والحارث بن مسكين، ومحمد بن سلمة المرادي، وسحنون وخلق غيرهم[١].

كان ثقة مأموناً خيّراً فاضلاً ممن تفقه على مالك وفرّع على أصوله، وذَبّ عنها، ونصر من انتحلها[٢].

قال ابن عبد البر: كان فقيها قد غلب عليه الرأي، وكان رجلاً صالحاً مُقِلاً صابراً، وروايته عن مالك رواية صحيحة قليلة الخطأ[٣].

سئل الإمام مالك عن ابن القاسم فقال: ابن القاسم فقيه. قال له مالك يوماً اتق الله، وعليك بنشر هذا العلم. وهذه الثقة الكبيرة من الإمام مالك كانت لعلمه أن ابن القاسم جمع بين الفقه والورع والصحبة الطويلة للإمام، فكان أعلم الأصحاب بعلم مالك وآمنهم عليه[٤].

وحفظ ابن القاسم وصية أستاذه فنشر علمه وفتياه في الأمصار.

جاءه أسد بن الفرات يوماً يعرض عليه مسائل الفقه التي تلقاها عن أصحاب الإمام أبي حنيفة، فأفتاه ابن القاسم فيها على مذهب أستاذه مالك[٥].

وهذه الفتاوى والمسائل رتبت على ترتيب أبواب الفقه ونشرت على يد ابن الفرات ثم على يدي سحنون.

كان ابن القاسم مع علمه الواسع زاهداً تقياً، وكان لا يقبل جوائز السلطان[٦] توفي بمصر في صفر سنة ١٩١هـ وهو ابن ثلاث وستين سنة[٧].

من آثاره: المدونة وهو أول مُؤَلِفٍ لهذا الكتاب، وعنه رواه تلميذه أسد بن الفرات، وأضاف إليه مسائل فقهية جادل بها أهل العراق ولابن القاسم مجموعة من الأسئلة وجهها إلى الإمام مالك. ورسالة نسبت إليه في الفقه المالكي[٨].

٣ ـ الإمام الفقيه أشهب بن عبد العزيز بن داود، أبو عمر القيسي العامري. قيل إن اسمه مسكين، وأشهب لقب، ولد سنة أربعين ومائة سنة ١٤٠هـ.

روى عن مالك وتفقه به، وعن الليث بن سعد، وفضيل بن عياض، وخلق من المدنيين والمصريين.

---

(١) انظر الذهبي: تذكرة الحفاظ ٣٥٦/١ وابن حجر: تهذيب التهذيب: ٢٥٣/٦ وابن فرحون: الديباج المذهب ١٤٦.

(٢) ابن حجر: المصدر السابق ٢٥٣/٦.

(٣) ابن عبد البر: الانتقاء ص٥٠.

(٤) انظر ابن فرحون: الديباج المذهب ص١٤٧.

(٥) انظر الشيرازي: طبقات الفقهاء ص١٥٦.

(٦) ابن فرحون: المصدر السابق.

(٧) ابن فرحون: المصدر السابق.

(٨) سزكين: تاريخ التراث العربي ١٣٣/٢.

روى عنه الحارث بن مسكين، وسحنون بن سعيد، ويونس بن عبد الأعلى، وجماعة[١].

كان أشهب ثقة فيما روى عن مالك[٢]. قال الشافعي: ما رأيت أفقه من أشهب[٣]. إليه انتهت رئاسة الفقه بمصر بعد ابن القاسم، فقد كان فقيهاً حسن الرأي والنظر، مدافعاً عن مذهب الإمام مالك. قال ابن عبد البر: وقد فَضّله عبد الله بن عبد الحكم على ابن القاسم في الرأي فقال: أشهب أفقه من ابن القاسم مائة مرة[٤].

توفي بمصر سنة أربع ومائتين سنة ٢٠٤هـ بعد الشافعي بثمانية عشر يوماً[٥].

من آثاره: قال ابن عبد البر: صنف أشهب كتاباً في الفقه رواه عنه سعيد بن حسان وغيره[٦] وكتاب الحج برواية سحنون[٧].

٤ ـ الإمام الفقيه عبد الله بن عبد الحكم بن أعين بن الليث، أبو محمد المصري. ولد بمصر سنة ١٥٤ه.

روى عن مالك، والليث بن سعد، ومفضل بن فضالة، وسفيان بن عيينة وجماعة. وروى عنه أولاده عبد الحكم، ومحمد وعبد الرحمن، وسعد، والربيع بن سليمان الجيزي، وأحمد بن صالح وغيرهم[٨].

كان ابن عبد الحكم ممن تفقه على مذهب الإمام مالك وفرّع على أصوله[٩].

فقد تحقق بمذهب مالك، كان فقيهاً صدوقاً، صالحاً ثقة، عاقلاً حليماً، إليه أفضت الرئاسة بمصر بعد أشهب، وكان صديقاً للإمام الشافعي[١٠].

بلغ من الجاه، والتقدم ما لم يبلغه أحد، توفي في شهر رمضان سنة أربع عشرة ومائتين سنة ٢١٤هـ وهو ابن ستين سنة[١١].

من آثاره المختصر الكبير في الفقه. ومسائله ثمانية عشر ألف مسألة. يعتبر هذا الكتاب مرجعاً أساسياً عند مالكية العراق.

---

(١) انظر ابن عبد البر: الانتقاء ص٥١، ٥٢ وابن حجر: تهذيب التهذيب ١/ ٣٥٩، ٣٦٠ وابن فرحون: الديباج المذهب ص٩٨،٩٩.

(٢) ابن عبد البر: الانتقاء ص٥٢.

(٣) ابن فرحون: المصدر السابق ص٩٩.

(٤) ابن عبد البر: الانتقاء ص٥٢.

(٥) ابن عبد البر: الانتقاء ص٥٢ وابن فرحون: المصدر السابق ص٩٩.

(٦) ابن عبد البر: الانتقاء ص٥٢.

(٧) سزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ١٣٥.

(٨) انظر ابن عبد البر: الانتقاء ص٥٢، ٥٣ وابن حجر: تهذيب التهذيب ٥/ ٢٨٩. وابن فرحون: الديباج المذهب ص١٣٤.

(٩) ابن حجر: المصدر السابق.

(١٠) ابن فرحون: المصدر السابق.

(١١) ابن حجر: المصدر السابق. وابن فرحون: المصدر السابق.

والمختصر الأوسط وفيه أربعة آلاف مسألة، والمختصر الصغير، قصره على علم الموطأ وفيه ألف ومئتا مسألة. ومسائل المدونة ستة وثلاثون ألف مسألة[1].

٥ ـ الإمام الفقيه أسد بن الفرات بن سنان. أبو عبد الله. قاضي القيروان، وفاتح صقلية. ولد بحران من ديار بكر، ثم انتقل به أبوه إلى القيروان ثم تونس، وتفقه بعلي بن زياد بتونس، ثم رحل إلى المشرق، فجمع من مالك بن أنس موطأه، وغيره ثم ذهب إلى العراق فسمع من أبي يوسف ومحمد بن الحسن وغيرهم من العلماء[2]. وبعد وفاة الإمام مالك قصد ابن الفرات مصر، وعرض على ابن القاسم ما سمعه من فقه أصحاب الإمام أبي حنيفة، فأفتاه بما حفظ عن مالك، يقول: وفيما شك قال: إخال، وأحسب، وأظن، وتسمى هذه الفتاوى والمسائل كتاب الأسدية، ثم رجع إلى القيروان وحصلت له رياسة العلم بهذا الكتاب[3] الذي هو أصل المدونة.

كان أسد بن الفرات ثقة غزير العلم والفقه، به ظهر العلم بأفريقية. فقد سمع منه بالقيروان علماؤها سحنون بن سعيد، وعمرو بن وهب، وسليمان بن عمران وخَلْقٌ غيرهم[4]. وليَ القضاء بالقيروان إلى أن خرج والياً على جيشها في عشرة آلاف مقاتل، كان على سعة علمه وفقهه، وفتياه أحد الشجعان[5].

كانت وفاته في حصار عاصمة صقلية سرقوصة سنة ٢١٣هـ وقبره ومسجده بصقلية. من آثاره: كتاب الأسدية وهي أصل المدونة[6].

٦ ـ الإمام عبد السلام بن سعيد بن حبيب التنوخي الملقب بسحنون، أصله شامي من حمص، ولد بالقيروان سنة ١٦٠هـ.

أخذ علمه عن أصحاب مالك منهم ابن القاسم، وابن وهب، وأشهب، وسمع من سفيان بن عيينة، وعبد الرحمن بن مهدي، والوليد بن مسلم وغيرهم[7].

تفقه به أهل أفريقية، كان ثقة حافظاً للعلم فقيهاً، سلم له الإمامة أهل عصره، واجتمعوا على فضله وتقديمه[8].

أخذ سحنون مدونة أسد بن الفرات ـ الأسدية ـ وارتحل بها إلى ابن القاسم فعرضها

---

(١) انظر ابن فرحون: المصدر السابق ١٣٤. وسزكين: تاريخ التراث العربي ٢/١٣٦، ١٣٧.
(٢) انظر الشيرازي: طبقات الفقهاء ١٥٥، ١٥٦. والقاضي عياض: ترتيب المدارك ١/٤٦٦ ـ ٤٦٨.
(٣) الشيرازي: المصدر السابق ١٥٦ والقاضي عياض: المصدر السابق ١/٤٦٩، ٤٧٠.
(٤) القاضي عياض: المصدر السابق ١/٤٧٤.
(٥) القاضي عياض: المصدر السابق ١/٤٧٦.
(٦) القاضي عياض: المصدر السابق ١/٤٨٠.
(٧) انظر الشيرازي: طبقات الفقهاء ص١٥٦. وابن فرحون: الديباج المذهب ص١٦٠.
(٨) ابن فرحون: المصدر السابق ١٦١.

عليه، قال ابن القاسم: فيها شيء لا بد من تغييره، فرجع عن كثير منها، فكتب سحنون مسائلها ودونها وأثبت ما رجع عنه، ثم كتب ابن القاسم لأسد أن يأخذ بكتاب سحنون فأَنِفَ من ذلك فترك الناس كتابه ـ الأسدية ـ واتبعوا مدونة سحنون على ما فيها من اختلاط المسائل في الأبواب فكانت تسمى المدونة، والمختلطة ومع ذلك عكف أهل القيروان على هذه المدونة[1]. وعنها انتشر علم مالك في المغرب. ثم انكب عليها العلماء شرحاً وتعليقاً، واختصاراً وتهذيباً. توفي الإمام سحنون بالقيروان سنة ٢٤٠هـ[2].

هؤلاء بعض أصحاب الإمام مالك الذين نشروا علمه وفتواه، وكانوا أمناء على منهجه الاجتهادي حيث ساروا في اجتهاداتهم وفتياهم وفق أصوله وقواعده، فلم يخالفوه إلا في النزر اليسير جداً، وذلك بسبب اختلاف في فهم النصوص، أو لاختلاف الرواية عن شيخهم واستاذهم الإمام مالك.

مصنفات مالك:

خلّف الإمام مالك رحمه الله تعالى وراءه آثاراً قيّمة منها ما رواه عنه تلاميذه مشافهة من مسائل وفتاوى دونوها في مصنفات، ونشروها كما مَرّ معنا.

ومنها ما كتبه الإمام بنفسه مثل كتابه الموطأ الذي قال فيه «عرضت كتابي هذا على نحو سبعين فقيهاً من فقهاء المدينة فواطأوني عليه، فسميته الموطأ[3].

تَوَخّى الإمام في تصنيفه المزج بين مروياته من حديث أهل الحجاز، وفتاوى الصحابة، والتابعين ومن بعدهم، واستنتاجاته، وفتواه الشخصية، وقد بوبه على أبواب الفقه: «فكان كتابَ حديث وسنة وفقه، ولذا نجده يذكر الأحاديث في الموضوع الفقهي الذي اجتهد فيه، ثم عَمَلَ أهل المدينة المجمع عليه، ثم رأيَ من التقى بهم من التابعين وأهل الفقه والرأي المشهور بالمدينة، فإن لم يكن شيء من ذلك في المسألة التي بين يديه اجتهد رأيه على ضوء ما يعلم من الأحاديث والفتاوى والأقضية. ودَوّن رأيه في ذلك[4].

فخرج الموطأ كتاباً فقهياً حديثياً جمع بين الأصل والفرع، فكان مع المدونة من الآثار التي حفظت مرويات الإمام مالك، والمدونة وإن لم تكن من تصنيفه إلا أنها تتضمن في معظمها فتاوى الإمام مالك، ثم الفتاوى التي قاسها تلميذه ابن القاسم على أصول وقواعد الإمام مالك.

ثم إن للإمام مالك مشاركة في علومٍ غير الحديث والفقه فقد ألّف:

---

(١) انظر الشيرازي: المصدر السابق. وابن خلدون: المقدمة ص٣٥٧.

(٢) الشيرازي: المصدر السابق ص١٥٧ وابن فرحون: المصدر السابق ص١٦٥.

(٣) الحجوي: الفكر السامي ١/ ٣٨٠.

(٤) أبو زهرة: مالك ص١٨٢.

١ ـ كتاباً في النجوم وحساب مدار الزمان ومنازل القمر.

٢ ـ ورسالة أرسلها إلى ابن وهب في القدر والرد على القدرية.

٣ ـ ورسالة في الأقضية كتب بها إلى بعض القضاة.

٤ ـ ورسالة في الفتوى كتبها إلى محمد بن مطرف، وهو من كبار أهل المدينة.

٥ ـ ورسالة إلى الخليفة هارون الرشيد في الآداب والمواعظ.

٦ ـ وله جزء في التفسير لغريب القرآن.

٧ ـ ورسالته المشهورة إلى الليث بن سعد[١].

وما سبق يدل على سعة مدارك الإمام مالك، وفضله في حفظ تعاليم الإسلام وفق منهج علمي يقوم على أسس اجتهادية واضحة تربط بين الفقه العملي وحياة الناس اليومية بشكل إيجابي يلائم بين مصالح الناس، ومقاصد الشرع. رحمه الله تعالى.

---

(١) القاضي عياض: ترتيب المدارك ١/ ٢٠٤ ـ ٢٠٦ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ٨٨ ـ ٩٠.

الإمام الشافعي

منهجه في الفتوى وأثره

ترجمته:

هو الإمام المجتهد محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع، أبو عبد الله المُطَّلبي الشافعي، عالم العصر، وناصر السنّة، وفقيه الملّة.

اتفق مولده بغزة من أرض فلسطين سنة خمسين ومائة هجرية، ونشأ يتيماً فقيراً في حجر أمه التي انتقلت به إلى مكة المكرمة وهو ابن سنتين، فترعرع بها، وأقبل على الرمي حتى فاق الأقران، ثم أقبل على العربية والشعر فبرع في ذلك وتَقَدّم، ثم حُبب إليه الفقه فساد أهل زمانه[(١)]. أخذ العلم ببلده ـ مكة المكرمة ـ عن مسلم بن خالد الزنجي مفتي مكة المكرمة، وعن سفيان بن عيينة، وداود بن عبد الرحمن العطار، وفضيل بن عياض، وخلق غيرهم[(٢)].

أكرم الله الشافعي بحظٍ وافر من الذكاء، وجودة التفكير، وقدرة على الاستنباط والاجتهاد والفتوى، فبعد أن أخذ علم بلده أذن له شيخه مفتي مكة أن يجلس للفتوى، وهو في مقتبل العمر.

فقال لتلميذه الشافعي: «أفتِ يا أبا عبد الله، فقد والله آن لك أن تفتي. وكان عمره بين خمس عشرة سنة وثماني عشرة سنة»[(٣)].

لاحت عليه علائم الطموح منذ بدء تعلمه، ولازمه طوال حياته.

ارتحل الشافعي إلى المدينة المنورة بعد أن جمع علم أهل مكة المكرمة وحفظ الموطأ بها، فاتصل بالإمام مالك، ولازمه سنتين يأخذ عنه فقهه ويحقق عليه المسائل الفقهية، ويتفهم

---

(١) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٦/١٠.   (٢) الذهبي: المصدر السابق.

(٣) ابن عبد البر: الانتقاء ص٧١. وابن أبي حاتم الإمام عبد الرحمن: آداب الشافعي ومناقبه ٣٩، ٤٠ حققه عبد الغني عبد الخالق ـ دار الكتب العلمية بيروت. وابن منظور الإمام محمد بن مكرم: مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر ٢١/ ٣٧٢. حققه مجموعة من الباحثين. دار الفكر دمشق ـ الأولى ١٤٠٨.

المقاصد الشرعية، ويدرس طريقته ومنهجه في الاجتهاد والفتيا، ثم يأخذ عنه الحديث، ويصحح عليه محفوظه من الموطأ، وقد لازمه إلى أن توفي الإمام مالك رحمه الله تعالى[١].

ثم خرج إلى اليمن، وولي فيها بعض الأعمال وأخذ العلم عن مطرف بن مازن، وهشام بن يوسف القاضي وطائفة[٢]. وفي اليمن اتهم بالتشيع، وأنه يقدم المساعدات للمناهضين للدولة من الشيعة، ويدعو إلى مبايعة أحد العلويين فَحُمِل بهذه التهمة إلى الخليفة هارون الرشيد فنفى التهمة عن نفسه، وعفا عنه الرشيد، وكان ذلك في سنة ١٨٤هـ[٣].

ثم قدم بغداد سنة ١٩٥هـ واتصل بعلمائها، وأخذ عن إسماعيل بن عُلية، ولازم محمد بن الحسن الشيباني، وأخذ عنه فقه العراقيين، وحمل عنه وقر بعير[٤]. أفادت هذه الرحلات العلمية الإمام الشافعي فجعلته يتصل بالفقهاء، والمحدثين والعلماء من مختلف الفرق والمذاهب، ويتعرف على أصولهم ومناهجهم في استنباط الفتاوى واستخراج الأحكام، يستفيد مما عندهم من مناهج وعلوم ويفيدهم بما عنده من فقه وفتاوى وحديث جمعه خلال رحلاته.

قال ابن حجر: انتهت رياسة الفقه بالمدينة إلى مالك بن أنس فرحل إليه الشافعي ولازمه وأخذ عنه، وانتهت رياسة الفقه بالعراق إلى أبي حنيفة فأخذ الشافعي عن صاحبه محمد بن الحسن جَمَلاً ليس فيها شيء إلا وقد سمعه عليه، فاجتمع له علم أهل الرأي وعلم أهل الحديث، فتصرف في ذلك حتى أصّل الأصول وقعّد القواعد وأذعن له الموافق والمخالف، واشتهر أمره وعلا ذكره وارتفع قدره حتى صار ما صار[٥].

فمن طريقة أهل المدينة، وأهل العراق استفاد الشافعي، وآلف بينهما، بشخصيته ومواهبه الخلاّقة، فأخرج منهجاً اجتهادياً ومذهباً فقهياً جديداً دعا إليه وقام بنشره.

وقد أثنى العلماء على الشافعي وشهدوا له بالفضل والتقدم بالفتيا والذّبّ عن السنة والآثار.

كان سفيان بن عيينة إذا جاءه شيء من التفسير أو الفتيا التفت إلى الشافعي وقال: سلوا هذا. وكان يقول: هذا أفضل فتيان أهل زمانه[٦].

وشهد الإمام أحمد بتقدم الإمام الشافعي فقال: ما كان أصحاب الحديث يعرفون معاني حديث رسول الله ﷺ حتى قدم الشافعي، فبيّنها لهم.

وكان الفقه قفلاً على أهله حتى فتحه الله بالشافعي.

---

(١) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/٦، ٧ وابن منظور: مختصر تاريخ دمشق ٢١/٣٥٩. وأحمد أمين: ضحى الإسلام ٢/٢١٩.

(٢) الذهبي: المصدر السابق ١٠/٧.

(٣) انظر ابن عبد البر: الانتقاء ص٩٥ ـ ٩٨.

(٤) الذهبي: المصدر السباق ١٠/٧.

(٥) انظر ابن حجر: توالي التأسيس ص٥٤ نقلاً عن أحمد أمين: ضحى الإسلام ٢/ ٢٢٠.

(٦) انظر ابن عبد البر: الانتقاء ص٧٠ والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/١٧.

وقال: لقد كان يذب عن الآثار[١].

وكان محمد بن عبد الله بن عبد الحكم يقول: قال لي أبي الزم هذا الشيخ يعني الشافعي، فما رأيت أبصر بأصول العلم أو الفقه منه[٢].

أما إسحاق بن راهويه فقال عنه: محمد بن إدريس عندنا إمام[٣] رغم علو كعبه في العلم كان رحمه الله متواضعاً يحب الحق لوجه الحق، ويتمنى لو ظهر الحق ولو على لسان خصمه.

قال الشافعي: ما ناظرت أحداً إلا وددت أن يظهر الله الحق على يديه.

وكان يقول لأحمد بن حنبل يا أبا عبد الله أنت أعلم بالحديث مني فإذا صح الحديث فأعلمني حتى أذهب إليه، شامياً كان أو كوفياً أو بصرياً[٤].

اشتهر عن الإمام الشافعي أنه كان ذا سمت حسن، يخضب بالحناء، خفيف العارضين.

قال تلميذه المزني: ما رأيت أحسن وجهاً من الشافعي إذا قبض على لحيته، لا تفضل عن قبضته[٥].

شهد التلاميذ والآقران للشافعي بالتقوى والورع والأمانة، كان يختم في كل ليلة ختمة فإذا جاء رمضان ختم في كل ليلة ختمة، وفي كل يوم ختمة، فكان يختم في رمضان ستين ختمة.

قال الربيع بن سليمان: كان الشافعي قد جَزّأ الليل ثلاثة أجزاء الأول يكتب، والثاني يصلي، والثالث ينام[٦].

توفي رضي الله عنه سنة أربع ومئتين هجرية وهو ابن نيّف وخمسين سنة ودفن بمصر[٧] وقبره مشهور يزار.

منهجه في الفتوى:

لم يدون الإمامان الجليلان أبو حنيفة ومالك أصول مذهبهما التي اعتمدا عليها في استنباط الحكم واستخراج الفتوى، إلا أن تلاميذهما قد استخرجوا أصول مذهبهما من جملة الفروع المأثورة عنهما، فتتبعوها واستخرجوا الأصول والقواعد التي قام عليها منهجهما، ودوّنوا تلك الأصول والضوابط على أنها منهج أبي حنيفة، ومنهج مالك في استنباط الفتاوى والأحكام الشرعية.

---

(١) ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق ٢١/ ٣٨٣.
(٢) ابن عبد البر: الانتقاء ص٧٣.
(٣) ابن عبد البر: الانتقاء ص٧٧.
(٤) ابن العماد المؤرخ الفقيه عبد الحي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب ٢/ ١٠. دار المسيرة بيروت ١٣٩٩ الثانية.
(٥) انظر ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق ٢١/ ٣٥٩ وابن العماد: المصدر السابق ٢/ ٩.
(٦) ابن منظور: المصدر السباق ٢١/ ٣٩٥، ٣٩٦.
(٧) ابن أبي حاتم: آداب الشافعي ص٢٦ وابن عبد البر: الانتقاء ص١٠١.

أما الإمام الشافعي فقد امتاز بأن أصول منهجه وقواعد مذهبه مروية عنه غير مستنبطة من النظر في مذهبه، لأنه ضبط الأصول والقواعد التي جرى عليها اجتهاده بنفسه، ثم اعتمدها في استنباط الفتاوى والأحكام، وقد دَوّنها في كتابيه الرسالة والأم.

يقول في الرسالة: وليس لأحد أن يقول في شيء حَلّ ولا حرم إلا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة، أو الإجماع، أو القياس[1]. ويوضح منهجه في كتابه الأم فيقول: العلم طبقات شتى:

الأولى: الكتاب والسنة إذا ثبتت.

الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة.

الثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ ولا نعلم له مخالفاً منهم.

الرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك.

الخامسة: القياس على بعض الطبقات، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنة وهما موجودان، وإنما يؤخذ العلم من أعلى[2].

الكتاب:

يعتمد الإمام الشافعي في الاستدلال على الكتاب والسنة أولاً، ويجعل السنة في مجموعها في مرتبة الكتاب عند استنباط الأحكام، ومع ذلك فهو يعتبر أن نص الكتاب المحكم في المرتبة الأولى من بين الأدلة، فواجب على المجتهد أن يبحث أولاً في القرآن الكريم، فإن وجد فيه نصاً واضحاً يبين حكم الفتوى استقل بالاستدلال به لأن «كل ما أنزل الله في كتابه رحمة وحجة»[3] «وليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها»[4].

الظاهر:

يأخذ الإمام الشافعي بظاهر النص القرآني حتى يقوم الدليل على أن المراد غيره، لأن الظاهر دليل شرعي يجب اتباعه والعمل به، وإلا لتعطلت غالب الأحكام «وكان يسمي الظاهر نصاً»[5] لأن لفظه يغني عن تفسيره فإرادته ظاهرة بنفسه «والكلام عنده على عمومه وظاهره حتى تأتي دلالة تدل على خصوصه»[6].

---

(١) الشافعي: الرسالة ص٣٩.

(٢) الشافعي: الأم ٧/ ٢٦٥ صححه محمد زهري النجار ـ دار المعرفة بيروت سنة ١٣٩٣.

(٣) الشافعي: الرسالة ص١٩.

(٤) الشافعي: الرسالة ص٢٠.

(٥) انظر الزركشي: بدر الدين محمد: البحر المحيط في أصول الفقه ٣/ ٤٣٦ حرره دكتور عبد الستار أبو غده. نشره وزارة الأوقاف الكويت ـ الثانية ١٤١٣هـ.

(٦) الزركشي: المصدر السابق ٣/ ١٨.

الخاص والعام:

يقول الإمام الشافعي: ولا يقال بخاص في كتاب الله ولا سنّة إلا بدلالة فيهما، أو في واحد منهما، ولا يقال بخاص حتى تكون الآية تحتمل أن يكون أريد بها ذلك الخاص[١].

يظهر من ذلك أن منهجه في استنباط الفتاوى والأحكام من النصوص أنه يقسم الألفاظ العامة الواردة في القرآن الكريم إلى ثلاثة أقسام.

١ ـ ما هو عام ظاهر لا خاص فيه مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[٢] فكل دابة على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها.

٢ ـ وعام ظاهر يدخله الخصوص. مثل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَآ أَخْرِجْنَا مِنْ هَٰذِهِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهْلُهَا﴾[٣] ففي القرية الظالم أهلها خصوص، لأن كل أهل القرية لم يكن ظالماً، قد كان فيهم المسلم، ولكنهم كانوا مكثورين، وكانوا فيها أقل[٤].

٣ ـ وعام ظاهر يراد به العام ويدخله الخصوص. مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[٥] ففي الآية عموم وخصوص: أما العموم فهو قوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ﴾ والخاص منها: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ لأن التقوى إنما تكون على من عقلها، وكان من أهلها البالغين[٦].

كما يبين الشافعي في منهجه أن هناك ما نزل عاماً ودلت السنة خاصة على أنه يراد به الخاص. قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾[٧] فدلت سنة رسول الله ﷺ أنه «لا قطع في ثمرٍ ولا كَثَرٍ»[٨] وأن لا قطع إلا من بلغت سرقته ربع دينار فصاعداً[٩] ولولا الاستدلال بالسنة لحكم بالقطع على كل من سرق قليلاً كان أم كثيراً، ذا قيمة أم تافهاً.

فالسنة بينت أن الآية مخصصة أريد بها كلها الخاص، وإن كان اللفظ فيها ظاهره العموم، لأنه لا قطع إلا على من سرق من حرز، وبلغت سرقته ربع دينار فأكثر.

---

(١) انظر الشافعي: الرسالة ص٢٠٧.
(٢) سورة هود آية ٦، وانظر الشافعي: الرسالة ص٥٤.
(٣) سورة النساء آية ٧٥.
(٤) الشافعي: الرسالة ص٥٥.
(٥) سورة الحجرات آية ١٣.
(٦) الشافعي: الرسالة ص٥٦، ٥٧.
(٧) سورة المائدة آية ٣٨.
(٨) أخرجه مالك في الموطأ: في الحدود ٢/٨٣٩. وأبو داود: في الحدود ٤/١٣٦، ١٣٧ رقم ٤٣٨٨. والترمذي: في الحدود ٤/٥٢، ٥٣ رقم ١٤٤٩. والنسائي: في السارق ٨/٨٦ ـ ٨٨. وابن ماجه: في الحدود ٢/٨٦٥ رقم ٢٥٩٣ ورقم ٢٥٩٤. والكثر: هو جمار النخل وقيل طلعها.
(٩) الشافعي: الرسالة ٦٦، ٦٧.

ثم إن من منهج الإمام الشافعي بالنسبة للعام والخاص أنه يترك العام على عمومه حتى يثبت المخصص، فإذا وجد ما يخصصه اعتبره خاصاً بسبب دليل التخصيص بنص من القرآن، أو أثر من الحديث.

كما يرى أن دلالة العام على العموم ظنية لا قطعية ولذلك أمكن تخصيص عام القرآن بخبر الآحاد في كل أحواله. والتخصيص يراد به قصر العام على بعض آحاده بالإرادة الأولى، فدليل التخصيص ليس لإخراج ما دخل في العام بل لإرادة الخصوص في اللفظ العام[١].

السنة:

اعتبر الإمام الشافعي أن السنة مُنزلة كالكتاب فهي في مجموعها وحيٌ من الله تعالى، تابعة للقرآن الكريم، ومبينة له، ومقيدة لمطلقه، ومخصصة لعامه، ومفصلة لما أجمله.

قال رحمه الله تعالى: «السنة تبع للكتاب، ومفسرة معنى ما انزل الله منه جملاً»[٢] وعليه فإن القرآن والسنة في التشريع سواء، إلا أنها في المرتبة الثانية عند البحث عن الدليل.

والإمام الشافعي يرى أن السنة:

١ ـ إمّا أن تكون مفصلة لما أجمله الله تعالى في القرآن الكريم، ومبينة له. قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًاۚ﴾[٣] قال الشافعي: أحكم الله فرضه في كتابه وبين كيف فرضه على لسان نبيه»[٤].

فالآية لم تفصل المناسك لذلك جاءت السنة بتفصيل وبيان أعمال ومناسك الحج.

٢ ـ وإمّا أن تكون مخصصة لما جاء عاماً من القرآن الكريم قال تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْۚ﴾[٥] فهذه الآية أفادت إباحة كل تجارة فيها تراض، فجاء نهي النبي ﷺ عن بيوع تراضى بها المتبايعان فحرمت مثل الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل[٦] فكانت السنة مخصصة لعموم الآية.

٣ ـ وإمّا أن تكون مؤسسة لحكم لم يرد في القرآن، وهذه يعتبرها الشافعي مَبْنيّة على القرآن الكريم فيقول: «ما سَنّ رسول الله ﷺ مما ليس لله فيه نَصُّ حُكْم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ﷺ، والانتهاء إلى حكمه. فمن قبِلَ عن رسول الله ﷺ فبفرْض الله قبِلِ»[٧].

العام والخاص في السنة:

يقرر الإمام الشافعي في منهجه لاستنباط الفتيا أنه يجب حمل الحديث على ظاهره ما لم يقم الدليل على وجوب صرفه إلى ما يخالف الظاهر.

---

(١) دكتور سلام مدكور: مناهج الاجتهاد ٢/ ٦٦١.
(٢) الشافعي: الرسالة ص١٠٦.
(٣) سورة آل عمران آية ٩٧.
(٤) الشافعي: الرسالة ١٧٦، ١٧٧.
(٥) سورة النساء آية ٢٩.
(٦) الشافعي: الرسالة ١٧٣، ١٧٤.
(٧) الشافعي: الرسالة ص٢٢.

يقول الشافعي: «كل كلام كان عاماً ظاهراً في سنة رسول الله ﷺ فهو على ظهوره وعمومه، حتى يُعلم حديث ثابت عن رسول الله ﷺ [بأبي هو وأمي] يدل على أنه إنما أُريد بالجملة العامة في الظاهر بعض الجملة دون بعض»[1].

فالحديث إذا احتمل معنيين وجب على أهل العلم أن لا يحملوه على خاص دون عام إلا بدلالة من سنة، لأنه ليس لأحد أن يحيل ظاهراً إلى باطن، ولا عاماً إلى خاص إلا بدلالة تصرفه عن ظاهره وعمومه.

خبر الآحاد:

دافع الإمام الشافعي عن العمل بخبر الآحاد الصحيح ولكنه وضع له ضوابط وشروط فقال: «لا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً، منها:

أنه يكون من حدث به ثقة في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه، عاقلاً لما يُحدّث به، عالماً بما يحيل معاني الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع، لا يحدث به على المعنى لأنه إذا حَدّث به على المعنى وهو غير عالم بما يُحيل معناه لم يَدْرِ لعله يحيل الحلال إلى الحرام، وإذا أدّاه بحروفه فلم يبق وجه يخاف فيه احالته الحديث.

أن يكون حافظاً إن حدّث به من حفظه، حافظاً لكتابه إن حدث من كتابه، إذا شَرِكَ أهلَ الحديث الحفظ في الحديث وافق حديثهم.

بريأ من أن يكون مُدَلِّساً يُحدّث عن مَنْ لقي ما لم يسمع منه، ويحدث عن النبي ﷺ ما يحدث الثقات خلافه عن النبي ﷺ ويكون هكذا مَنْ فوقه ممن حدثه، حتى يُنتهى بالحديث موصولاً إلى النبي ﷺ أو إلى من انتهى به إليه دونه، لأن كل واحد منهم مثبت لمن حدثه، ومثبت على من حدث عنه، فلا يُستغنى في كل واحد منهم عما وصفت»[2].

فإذا اجتمعت في خبر الواحد هذه الشروط المتقدمة، أخذ به في فتياه، والملاحظ في شروطه أنه لم يطلب ما شرطه الإمام أبو حنيفة من شهرة الحديث إذا عمت به البلوى، ولا ما شرطه الإمام مالك من عدم مخالفته لعمل أهل المدينة. إنما شرط الصحة والاتصال.

ثم إن خبر الواحد عند الشافعي «مقدم على القياس إذا لم يخالف الكتاب والسنة المشهورة»[3] إلا أنه في الاحتجاج دون السنة المجمع عليها.

الحديث المرسل:

المرسل من الحديث ليس حجة عند الإمام الشافعي، فهو لا يرى العمل به إذا انفرد إلا أنه يُسنده عمن أرسله، أو يعمل به صاحبه أو العامة، أو أن المُرْسِلَ لا يرسل إلا عن ثقة،

---

(١) الشافعي: الرسالة ص٣٤١

(٢) انظر الشافعي: الرسالة ٣٧٠ ـ ٣٧٢.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٣١٥.

ولهذا استحسن مراسيل سعيد بن المسيب لأنه تتبعها فوجدها متصلة.

قال الإمام الجويني: إن الشافعي كان لا يَرُد المرسَلَ مطلقاً، ولكن يتطلب فيه مزيد تأكيدٍ ليحصل غلبة الظن في الثقة، واستُنْبِطَ هذا من مذهبه في قبول مراسيل سعيد بن المسيب، واستحسانه مراسيل الحسن البصري[١].

وعليه فإن الشافعي يأخذ بالمرسل إذا انتهى إلى كبار التابعين، أو شارك المرسِلَ الحفّاظ المأمونون بمثل معنى ما روى.

أو وافق قول صحابي، ففي هذا دلالة على أنه لم يأخذ مرسله إلا عن أصل يصح، أو وافق فتوى أهل العلم معنى ما روى عن النبي ﷺ. قال: وإذا وجدتُ الدلائل بصحة حديثه كما وصفتُ نقبل مرسله[٢].

النسخ:

جعل الإمام الشافعي السنة في درجة الكتاب من ناحية الاستدلال على أحكام الفروع، ورغم ذلك فهو لا يرى أن السنة ولو كانت متواترة يمكن أن تكون ناسخة للقرآن الكريم، فالكتاب ينسخ الكتاب، والسنة تنسخ السنة.

قال رحمه الله تعالى: إن الله خلق الخلق... وأنزل عليهم الكتاب تبياناً لكل شيء، وفرض فيه فرائض أثبتها وأخرى نسخها... وأبان لهم أنه إنما نسخ ما نسخ من الكتاب بالكتاب، وأن السنة لا ناسخة للكتاب وإنما هي تبع للكتاب بمثل ما نزل نصاً ومفسرة ما أنزل الله منه جملا[٣].

فالسنة عنده لا تنسخ الكتاب لأن القرآن الكريم من عند الله تعالى بلفظه ومعناه، وهو حجة الله على العالمين، فالقرآن لا ينسخه إلا مماثلاً له وهو القرآن، إلا أنه لا بُدّ أن يقترن بالنص الناسخ ما يبينه وهو السنة، لأنها بيان للكتاب وتبع له.

ثم يقرر الإمام الشافعي أن السنة لا تُنسخ إلا بالسنة، فلا تنسخ بالقرآن كما أنها لا تنسخه.

قال رحمه الله تعالى «وسنةُ رسول الله ﷺ لا ينسخُها إلا سنةٌ لرسول الله ﷺ، ولو أحدث اللّهُ لرسوله في أمرٍ سَنَّ فيه، غير ما سَنّ رسول الله ﷺ، لسَنَّ فيما أحدث اللّهُ إليه، حتى يُبيّن للناس أن له سنةً ناسخةً للتي قبلها مما يخالفها[٤].

وهذا واضح في أن السنة لا تنسخها إلا سنة، وأن القرآن لا ينسخ السنة.

الإجماع:

اعتبر الإمام الشافعي الإجماع مصدراً تشريعياً لاستنباط الفتيا، وهو حجة في غير موضع

---

(١) الزركشي: البحر المحيط ٤/٤١٣.
(٢) انظر الشافعي: الرسالة ٤٦١، ٤٦٤.
(٣) انظر الشافعي: الرسالة ١٠٦.
(٤) الشافعي: الرسالة ١٠٨.

النص لأنه يؤخر في الاستدلال عن الكتاب والسنة، فإذا كان الأمر المجمع عليه مخالفاً للكتاب والسنة فلا حجية فيه.

«لأن علماء المسلمين لا يمكن أن يُجمعوا على خلاف سنة»[١] ثم إن «جماعتهم لا تجهل كلها حكماً لله ولا لرسوله ﷺ، وأن الجهل لا يكون إلا في خاص، أما ما اجتمعوا عليه فلا يكون فيه الجهل فمن قَبِلَ قول جماعتهم فبدلالة سنة رسول الله ﷺ قَبِلَ قولهم»[٢].

ويتحقق الإجماع عنده باتفاق علماء العصر على حكم شرعي عملي عن دليل يعتمدونه.

والإجماع قد يكون على النصوص وهذا يقول فيه الإمام الشافعي: إن المجمعين إذا ذكروا أن ما اجتمعوا عليه حكايةً عن رسول الله ﷺ فكما قالوا، وأما ما لم يحكوه فاحتمل أن يكون ما قالوه حكاية عنه، واحتمل غيره، ولا يجوز أن نَعُدّه له ﷺ حكاية لأنه لا يجوز أن يحكي إلا مسموعاً[٣].

وقد يكون الإجماع لا على النصوص ويبينه الشافعي بقوله: من قال بما تقول به جماعة المسلمين من التحليل والتحريم والطاعة فيهما فقد لزم جماعتهم، ومن خالف ما تقول به جماعة المسلمين فقد خالف جماعتهم التي أُمر بلزومها، وإنما تكون الغفلة في الفرقة، فأما الجماعة فلا يمكن فيها كافةً غفلةٌ عن معنى كتاب ولا سنة ولا قياس[٤].

أما الإجماع السكوتي فلا يعتبره الإمام الشافعي حجة، إذ لا يثبت لساكتٍ قولٌ، لأن السكوت يحتمل التصويب، أو لتسويغ الاجتهاد، أو الشك فلا ينسب إليه تعيين ثم إن السكوت عدمٌ محض والأحكام لا تستفاد من العدم[٥].

وكذلك لا يعتبر إجماع أهل المدينة حجة على الانفراد[٦] ويقدم عليه خبر الواحد. وهو بذلك خالف شيخه الإمام مالكاً.

لكن إجماع الصحابة حجة بلا خلاف، وكذلك إجماع غيرهم من العلماء في سائر الأعصار، لأن الإجماع إنما يكون عن أصل، وهو شامل للكل[٧].

ومع ذلك لما كثر ادعاء الإجماع في عصر الأئمة المجتهدين في مسائل كثيرة لم ينعقد عليها الإجماع، وجدنا الإمام الشافعي الذي أخذ بالإجماع أصلاً من أصوله في استنباط الفتاوى والأحكام شديد التحري في تحقيق انعقاده بل وقف مجابهاً ادعاء الإجماع ليُمَحِّصَ القول فيه[٨].

---

(١) الشافعي: الرسالة ص٣٢٢
(٢) الشافعي: الأم ٧/ ٢٩٩
(٣) انظر الشافعي: الرسالة ص٤٧٢
(٤) الشافعي: الرسالة ٤٧٥، ٤٧٦.
(٥) انظر الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٤٩٤.
(٦) الزركشي: المصدر السابق ٤/ ٤٨٣.
(٧) انظر الزركشي: المصدر السابق ٤/ ٤٨٢.
(٨) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٢٦٠.

قول الصحابي:

يقدم الإمام الشافعي قول الصحابي على القياس في استدلاله، ويجعله بعد النص والإجماع، ثم إن لقول الصحابي عنده ثلاث حالات:

١ ـ ما يكونون قد أجمعوا عليه كإجماعهم على ترك الأراضي المفتوحة بين أيدي زُرّاعها، وهذا حجة لأنه إجماع[١].

٢ ـ أن يكون للصحابي قول لا يوجد غيره خلافاً أو وفاقاً، وهذا يأخذ به في استنباطه للفتيا. قال رحمه الله تعالى: «نتبع قول واحِدِهم إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً نحكم بحكمه»[٢].

٣ ـ أما ما اختلف فيه الصحابة فهو يختار من أقوالهم ما يكون أقرب إلى الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو ما يؤيده قياس قوي، ولا يخرج في ذلك بقول يخالف كل أقوالهم.

سئل الإمام الشافعي عن أقوال الصحابة إذا تفرقت فماذا تفعل؟ قال: «نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع، أو كان أصح في القياس»[٣].

القياس:

كان الإمام الشافعي إذا لم يجد حكم النازلة في النصوص والإجماع، اجتهد في تعرف الحكم من خلال القياس، وهو عنده الاجتهاد ذاته، لأنه لا يعتبر القياس إثبات حكم من المجتهد، بل هو بيان لحكم الشرع في المسألة التي يجتهد فيها المجتهد.

قال الإمام الشافعي: «كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازمٌ، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه، إذا كان فيه بعينه حكمٌ، اتّباعُه، وإذا لم يكن فيه بعينه طُلبَ الدّلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس»[٤].

وقد قسم الإمام الشافعي القياس إلى مراتب بحسب مقدار وضوح العلة في الأصل، وتوافرها في الفرع، وقوتها في التأثير:

١ ـ إذا كانت العلة في الفرع أوضح وأقوى تأثيراً يقول الشافعي: هذا أقوى القياس، أن يحرم الله في كتابه، أو يحرم رسول الله القليل من الشيء فيعلم أن قليله إذا حُرّم كان كثيره مثل قليله في التحريم أو أكثر. مثاله أن رسول الله ﷺ حَرّم أن يظن بالمؤمن إلا خيراً[٥] فإنّ

---

(١) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٢٦١.
(٢) الشافعي: الرسالة ص٥٩٨.
(٣) الشافعي: الرسالة ص٥٩٧.
(٤) الشافعي: الرسالة ص٤٧٧
(٥) نص الحديث؛ إن الله حرم من المؤمن دمه وماله، وأن يُظَنّ به إلا خيراً. قال الشيخ أحمد محمد شاكر في التعليق عليه: هذا الحديث بهذا اللفظ لم يذكر الشافعي إسناده ولم أجده بعد كثرة البحث، ومعناه صحيح وارد في أحاديث كثيرة. انظر حاشية الرسالة ٥١٤

أَكْثَرَ من الظنِ وهو التصريحُ بقولِ غير الحق أولى بالتحريم، ثم ما زيد في ذلك كان أحرم[1].

وهذا النوع يسميه كثير من الفقهاء دلالة النص، أو مفهوم الموافقة. حتى أن الشافعي يصرح بذلك فيقول «وقد يمتنع بعض أهل العلم من أن يسمي هذا قياساً. ثم يقول: هذا معنى ما أحَلّ الله وحَرّم. لا قياس على غيره[2].

٢ ـ قياس المساواة: وهو أن يكون المقيس مساوياً للأصل تماماً أي أن يكون القياس في مثل معنى الأصل، فيقول عنه الإمام «فذلك الذي لا يحل لأحد خلافه».

ومن ذلك أنه ثبت بنص القرآن الكريم من قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾[3] أي أن حَدّ الأمة نصف حَدّ الحرة في الجلد، لأن الآية دلت على أن الأمة لم تدخل في عموم من أمر بجلدها مائة من النساء، ثم قيس العبد على الأمة فجعل حدّه خمسين جلدة بالقياس على الأمة[4]. لأنه في معناها تماماً.

٣ ـ أن تكون العلة في الفرع أقل وضوحاً من الأصل. وهو ما يقول عنه الإمام الشافعي «ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل غيره، فيشبه هذا بهذا الأصل غيره.

قال الإمام رحمه الله: وموضوع الصواب فيه عندنا ـ والله أعلم ـ أن ينظر، فأيهما أولى بشبهه صيّره إليه، إن أشبه أحدهما في خصلتين والآخر في خصلة ألحقه بالذي هو أشبه في خصلتين. وهذا النوع من القياس هو الذي يحتاج إلى جهد القائس المجتهد وقد قدم الإمام الشافعي تطبيقات كثيرة على ذلك منها: إن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الذهب بالذهب، والتمر بالتمر، والبر بالبر، والشعير بالشعير إلا مثلاً بمثل يداً بيد»[5].

فالإمام الشافعي اعتبر أن العلة في التمر والبر والشعير أنها مأكولة، وكل ما كان فيه هذا المعنى فهو محرم، فيه ما حرم فيها قياساً عليها، وذلك من العسل والسمن والزيت والسكر. أما الدنانير والدراهم فيرى الإمام أنها «محرمات في أنفسها لا يقاس شيء من المأكول عليها لأنه ليس في معناها[6] أمّا ما نتج عن استخدام القياس من فتاوى وأحكام شرعية فهي حق عند المفتي المجتهد لأنه بذل وسعه في تعرف الحكم الشرعي واستخراجه.

---

(١) انظر الشافعي: الرسلة ص٥١٣ ـ ٥١٥. (٢) انظر الشافعي: الرسالة ٥١٥، ٥١٦.
(٣) سورة النساء آية ٢٥.
(٤) انظر الزركشي: البحر المحيط ٣/ ٣٧٥، ٣٧٦ ودكتور بلتاجي: مناهج التشريع ٢/ ٧٦٤.
(٥) أخرجه مسلم: في المساقاة ٣/ ١٢١١ رقم ١٥٨٧، ٨٠. وأبو داود: في البيوع ٣/٢٤٨ رقم ٣٣٤٩. والترمذي: في البيوع ٣/ ٥٤١ رقم ١٢٤٠. قال الترمذي: حديث حسن صحيح. والنسائي: في البيوع ٧/ ٢٧٤ ـ ٢٧٧. وابن ماجه: في التجارات ٢/ ٧٥٧ رقم ٢٢٥٤.
(٦) انظر الشافعي: الرسالة ص٥٢٣ ـ ٥٢٧ ودكتور بلتاجي: مناهج التشريع ٢/ ٧٦٥.

قال الإمام الشافعي: عن ثمرة الاجتهاد والقياس إنه «علم اجتهاد بقياس على طلب إصابة الحق، فذلك حق في الظاهر عند قايسه لا عند العامة من العلماء، ولا يعلم الغيب إلا الله»[1].

فالمفتي المجتهد يلتزم بما أنتجه القياس عنده لأنه أدّى ما كُلف به من استخدام الأدلة المعتبرة لاستنباط حكم الفتوى.

قال الإمام الشافعي: «إن من حكم أو أفتى بخبر لازم، أو قياس عليه فقد أدى ما كُلّف، وحكم وأفتى من حيث أمر، فكان في النص مؤدياً ما أمر به نصاً، وفي القياس مُؤدياً ما أمر به اجتهاداً»[2].

ومن النافلة القول إن الإمام أبا حنيفة هو شيخ فقهاء القياس والاعتبار، وإن الإمام مالك قد أخذ بالقياس في استنباطه وفتياه، إلا أن الإمام الشافعي مع أخذه بالقياس، كان له فضل كبير في ضبط قواعده وذكر شروطه، وتوضيح مسالكه، وشرح غوامضه التي إنْ اتبعها المجتهد أَمِنَ من الزلل في استخراج الفتيا وتعرف الحكم بالقياس[3].

الاستحسان:

لم يعتبر الإمام الشافعي الاستحسان مصدرًا من مصادر الاجتهاد الذي يخول المفتي المجتهد التعويل عليه في استنباط الفتاوى والأحكام الشرعية.

فقال: لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً، أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك من الكتاب ثم السنة أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه أو قياس على بعض هذا. ولا يجوز له أن يحكم أو يفتي بالاستحسان إذْ لم يكن الاستحسان واجباً ولا في واحد من هذه المعاني. ثم قال: ومن قال استحسن لا عن أمر الله تعالى ولا عن أمر رسوله ﷺ كان الخطأ في قول من قال هذا بيّنا بأنه قد قال: أقول وأعمل بما لم أُومر به، ولم أُنْهَ عنه[4].

ثم بيّن أن «حلال الله وحرامه لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان، إنما الاستحسان تلذذ»[5] فهو قد حارب الاستحسان الذي هو ضرب من الهوى والتشهي، حيث لا ضابط له، ولا مقياس، وخاصة في زمنه الذي نمت فيه الأهواء، وتعددت الفرق والنحل.

أما الاستحسان المقبول عند المجتهدين فهو العمل بأقوى الدليلين حيث يُترك القياس إلى ما هو أولى منه، وهذا قال به الإمام مالك أستاذ الشافعي واعتبره «تسعة أعشار العلم»

---

(١) الشافعي: الرسالة ٤٧٩.
(٢) الشافعي: الأم ٧/ ٣٠٠.
(٣) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٢٦٦.
(٤) انظر الشافعي: الأم ٧/ ٢٩٨ ـ ٣٠٠.
(٥) انظر الشافعي: الرسالة ص٥٠٧.

وسبقه إلى ذلك الإمام أبو حنيفة، فجعلوا له قواعد وضوابط ساروا عليها في اجتهادهم واستخراج فتياهم، لأن الاستحسان عندهم من الأدلة الشرعية، وليس هو قولاً بالهوى والتشهي وتركاً للدليل والحجة.

ثم إنّ الإمام الشافعي رغم محاربته للاستحسان إلا أن مصادر الشافعية تقول إنه قال بالاستحسان ولكن في أضيق الحدود.

نقل الزركشي[1] عن ابن القاص[2] أن الشافعي قال بالاستحسان في ثلاثة مواضع:

١ ـ قال استحسن في المُتْعَة[3] أن تقدر ثلاثين درهماً.

٢ ـ وقال: رأيت بعض الحكام يُحَلِّفُ على المصحف وذلك حسن.

٣ ـ وقال في مدة الشفعة، واستحسن ثلاثة أيام.

وقال الخفاف[4]: قال الشافعي بالاستحسان في ستة مواضع فذكر الثلاثة، وذكر غيره[5].

ومما سبق يتبين أن الإمام لم يرفض الاستحسان بالمطلق، وإنما رفض القول فيه بالهوى والتلذذ، والتحكم في الدين بلا دليل معتبر.

المصالح المرسلة:

اعتبر الإمام الشافعي المصلحة المرسلة مصدراً إذا كانت تشبه مصلحة معتبرة بإجماع أو نص.

قال إمام الحرمين الجويني: ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة، بشروط ملائمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول[6] وقد

---

(١) هو الإمام بدر الدين محمد بن بهادُر بن عبد الله الزركشي الشافعي، كان فقيهاً أصولياً أديباً فاضلاً، درّس وأفتى وصنف. توفي ٧٩٤. ومن تصانيفه البحر المحيط في أصول الفقه، وشرح جمع الجوامع، لقطة العجلان وبلة الظمآن وغيرها. انظر ابن العماد: شذرات الذهب ٦/ ٣٣٥.

(٢) هو الفقيه أبو العباس أحمد بن أبي أحمد الطبري المعروف بابن القاص، كان من أئمة الشافعية الذين تفقه عليه أهل طبرستان. توفي ٣٣٥هـ من تصانيفه: التلخيص، والمفتاح وأدب القضاء. انظر الشيرازي: طبقات الفقهاء ١١١.

(٣) المتعة هنا المقصود بها مُتْعَةُ الطلاق، يقال متعت المطلقة بكذا إذا أعطيتها إياه، والشافعي استحسن تقديرها بثلاثين درهماً. وهي واجبة للمطلقة قبل المسيس وفرض المهر. وانظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٢٠٠.

(٤) هو أبو بكر أحمد بن عمر الخفاف فقيه شافعي، صاحب كتاب الخصال. انظر الأسنوي: عبد الرحيم: طبقات الشافعية ١/ ٢٢٢ حققه كمال الحوت ـ دار الكتب العلمية ١٤٠٧.

(٥) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٩٥.

(٦) الزركشي: المصدر السابق ٦/ ٧٨.

فسر الخُوارزمي[1] في الكافي ذلك بقوله: إن ظاهر كلام الشافعي يقتضي اعتبارها، وتعليق أحكام الشرع بها، لكن إذا قيدناه بهذا انسلخت المسألة من المصالح المرسلة، فإنه إذا شرط التقريب من الأصول الممهدة، وفسره بالملائمة كان من باب القياس في الأسباب فيكون من قسم المعتبر، وبه يخرج عن الإرسال[2].

وأيد الزنجاني[3] ذلك فقال: ذهب الشافعي إلى التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع، وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة المعيّنة، جائز[4].

فالمصلحة ليست عنده أصلاً مستقلاً بذاته، إنما هي من باب القياس، ومعناه عنده يتسع لها.

قال رحمه الله تعالى: والقياس من وجهين:

١ـ أن يكون الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه.

٢ ـ وأن يكون الشيء له في الأصول أشباه فذلك يُلحق بأولاها به وأكثرها شبهاً فيه، وقد يختلف القايسون في هذا[5].

سد الذرائع:

لم يعتبر الإمام الشافعي سد الذرائع أصلاً من أصوله، ولكنه لم يرفضها رفضاً تاماً، فقد عمل في شيء من فقهه وفتياه بسد الذرائع، فهي معتبرة عنده ضمن المصادر الأصلية الأخرى.

«فقد نص رحمه الله تعالى على كراهية التجميع بالصلاة في مسجد قد صليت فيه تلك الصلاة إذا كان له إمام راتب».

قال: وإنما كرهته لئلا يَعْمَدَ قومٌ لا يرضون إماماً فيصلون بإمام غيره وكذلك قال في منع قرض الجارية: إن تجويز ذلك يُفضي إلى أن يصير ذريعة لإعارة الفروج[6].

وعليه فإن مجموع ما قال به الإمام الشافعي من سد الذرائع بالنسبة لفقهه وفتياه يُعْتَبَرُ قليلاً جداً لأنه لا يتوسع بالعمل بهذا الدليل.

---

(١) هو الإمام أبو محمد محمود بن العباس الخُوارزمي صاحب كتاب الكافي، كان فقيهاً، فاضلاً عارفاً بالمتفق والمختلف جامعاً بين الفقه والتصوف توفي سنة ٥٦٨هـ. انظر الأسنوي: طبقات الشافعية ٢/ ١٨٣، ١٨٤.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ٦/٧٨.

(٣) هو الإمام الفقيه محمود بن أحمد بن محمود أبو الثناء الزنجاني، برع في المذهب والخلاف والأصول، واشتغل في العلوم وأفتى ودرّس وولي القضاء، استشهد ببغداد بسيف التتار سنة ٦٥٦هـ انظر ابن قاضي شهبة: طبقات الشافعية ٢/١٢٦.

(٤) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ص١٦٩. حققه محمد أديب صالح ـ نشره جامعه دمشق كلية الشريعة ١٣٨٢هـ.

(٥) الشافعي: الرسالة ص٤٧٩.

(٦) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/٨٦.

الاستصحاب:

رجع الإمام الشافعي في كثير من مسائله الاجتهادية إلى الاستصحاب بمعانيه المختلفة، من استحصاب الأصل، واستصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب اليقين، وطرح الشك، فالأصل عنده في المأكول الحل حتى يقوم الدليل على تحريمه، والأصل في البيوع الحل حتى يقوم الدليل على تحريمها، والأصل في الثياب والبسط والأرض الطهارة حتى يقوم الدليل على غير ذلك[1].

لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره، لأن اليقين لا يزول بالشك.

ومما سبق يتبين أن للإمام الشافعي رحمه الله تعالى منهجاً متميزاً واضح المعالم والأهداف لاستنباط الفتاوى والأحكام الشرعية، فهو يأخذ بظاهر الكتاب والسنة ما لم يقم الدليل على وجوب صرفه، ويعمل بالسنة متى ثبتت ولو لم تكن مشهورة، أو موافقة لعمل أهل المدينة، ولا يطلق العمل بالحديث المرسل، ثم ينتقل إلى الإجماع العام، ولا عبرة عنده بإجماع بلد معين مهما كانت منزلة هذا البلد.

ثم يأخذ بأقوال الصحابة فإن اختلفوا تخيّر من أقوالهم ما يكون أقرب إلى الكتاب والسنة أو الإجماع أو ما يؤيده القياس. ثم ينتقل إلى القياس ويشترط فيه أن يكون له أصل من كتاب أو سنة، وله علة منضبطة. أما الاستحسان والمصالح فليس الذي أنكره هو ما عمل به الإمام أبو حنيفة والإمام مالك إنما هو الحكم بالهوى من غير دليل. ثم يأخذ باستصحاب الحال في النفي والإثبات.

آثاره:

صنف الإمام الشافعي التصانيف ودوّن العلم، فصنف في أصول الفقه وفروعه حتى ترك تراثاً عظيماً لا زال خالدًا إلى يومنا هذا.

ثم إن من آثاره التي تركها تلاميذه الذين حملوا علمه وفتياه فسطروها كتباً منسوبة إلى الإمام الشافعي بالصياغة، والمعنى، أو لخصوها من أقواله في مختصرات، مثل مختصر البويطي، ومختصر المزني، هذه المختصرات كانت صياغتها للتلاميذ إلا أن معاني الفتاوى والأحكام التي تتضمنها إنما هي للإمام الشافعي. فمن خلال ما كتبه الإمام الشافعي، ومن خلال مختصرات ومسائل التلاميذ حفظ فقهه ومسائله وفتياه.

من هؤلاء التلاميذ:

١ ـ الإمام العلامة يوسف بن يحيى المصري البويطي، أبو يعقوب. صاحب الإمام الشافعي، لازمه مدة وتخرج به ففاق الأقران.

كان إماماً في العلم، حافظاً للحديث، قدوة في العمل، زاهداً دائم الذكر، والعكوف

---

(١) انظر دكتور بلتاجي: مناهج التشريع ٢/٧٩٣ ـ ٧٩٥.

على الفقه. قال عنه الإمام الشافعي: ليس أحد أحق بمجلسي من أبي يعقوب، وليس أحد من أصحابي أعلم منه.

سُعي به أيام المحنة بالقول بخلق القرآن، وحمل إلى بغداد مغلولاً مقيداً، وألقي في السجن حتى مات في قيده سنة ٢٣١ هـ لأنه رفض القول بخلق القرآن[١]. جمع رحمه الله تعالى مجموعة كتب الشافعي التي تسمى الأم، وألف كتاب المختصر الكبير، والمختصر الصغير على نسق كتاب المبسوط للشافعي، وكتاب الفرائض[٢].

٢ ـ ومنهم الإمام الفقيه حرملة بن يحيى بن عبد الله. أبو حفص التُّجِيْبيُّ[٣] ولد بمصر سنة ١٦٦ هـ. كان إماماً حافظاً للحديث والفقه، صحب الإمام الشافعي فلزمه وتفقه به فكان أحد رواة كتبه. توفي بمصر في شوال سنة ٢٤٣ هـ. صنف المبسوط، والمختصر المعروف به[٤].

٣ ـ ومنهم الإمام الحسين بن علي بن يزيد، أبو علي الكرابيسي، سمي بذلك لأنه كان يبيع الكرابيس وهي الثياب الغليظة.

تَفَقّه أولاً على مذهب العراقيين، ثم تفقه بالإمام الشافعي، كان فَهِماً عالماً فقيهاً من بحور العلم، ذكياً فصيحاً، جمع بين الفقه والحديث له تصانيف كثيرة من الفقه والأصول تدل على حسن فهمه وغزارة علمه. كانت بينه وبين الإمام أحمد صداقة فلما خالفه في القول بخلق القرآن، انقلبت إلى عداوة، وترك الناس حديث الكرابيسي لطعن الإمام أحمد فيه توفي سنة ٢٤٨ هـ وقيل سنة ٢٤٥ هـ[٥].

٤ ـ ومنهم الإمام الحسين بن محمد بن الصباح البغدادي، أبو علي الزعفراني، من قرية الزّعفرانيّة بقرب بغداد، شيخ الفقهاء والمحدثين.

قرأ على الشافعي كتابه القديم، وهو أثبت رواة مذهبه القديم كان مقدماً في الفقه والحديث، إماماً في اللغة ثقة، عالي الرواية.

قال الزعفراني: قدم علينا الشافعي واجتمعنا إليه فقرأت عليه الكتب كلها، إلا كتاب المناسك والصلاة فقد قرأها الشافعي أمام تلاميذه.

---

(١) انظر الشيرازي: طبقات الفقهاء ص٩٨ والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/٥٨ والأسنوي: طبقات الشافعية ١/٢٢.

(٢) انظر ابن النديم: الفهرست ص٢٦٦ وسزكين: تاريخ التراث العربي ٢/١٧٧.

(٣) التُّجِيْبيُّ: نسبة إلى تُجيب وهي قبيلة نزلت مصر، وأصلها اسم امرأة. انظر الأسنوي: طبقات الشافعية ١/٢٦.

(٤) انظر الشرازي: طبقات الفقهاء ص٩٩. النووي تهذيب الأسماء واللغات ١/١٥٥. والأسنوي: طبقات الشافعية ١/٦٢ والذهبي: المصدر السابق ١١/٣٨٩.

(٥) انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١/٦٤ والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/٧٩ والأسنوي: طبقات الشافعية ١/٢٦.

ويقول الزعفراني: لما قرأت عليه كتاب الرسالة قال لي الإمام الشافعي من أي العرب أنت؟ فقلت ما أنا بعربي، أنا من قرية الزعفرانية. قال لي: فأنت سيد هذه القرية. توفي ببغداد سنة ٢٦٠ هـ[١].

يقال إن الزعفراني ألف عدداً من الكتب في الفقه والحديث ومع ذلك فإن مصنفي التراجم لم يذكروا أسماء هذه الكتب، لأن الناس تركتها ولم تعمل بها لأنها تحمل مذهب الإمام الشافعي القديم، لذلك قلّت واندرس أكثرها ولم تنسخ فيما بعد[٢].

٥ ـ ومنهم الإمام الفقيه إسماعيل بن يحيى بن إسماعيل المزني، أبو إبراهيم المصري، تلميذ الإمام الشافعي، ولد سنة ١٧٥ هـ، حدّث عن الإمام الشافعي، كان قليل الرواية، ولكنه رأساً في الفقه معظماً بين أصحاب الشافعي، زاهداً عالماً مناظراً غواصاً على المعاني الدقيقة.

قال عنه الإمام الشافعي: المزني ناصر مذهبي. لو ناظر الشيطان لغلبه توفي بمصر سنة ٢٦٤ هـ ودفن بالقرب من قبر الشافعي[٣].

من مصنفاته التي تركها مختصر المزني وهو أحد الكتب الأصيلة للمذهب الشافعي، والجامع الكبير، والجامع الصغير، ومختصر المختصر، والمسائل المعتبرة وغيرها[٤].

٦ ـ ومنهم الإمام الربيع بن سليمان بن عبد الجبار المرادي، أبو محمد المصري، ولد ١٧٤ هـ صاحب الإمام الشافعي وناقل علمه، كان إماماً فقيهاً محدثاً من كبار العلماء، ومن أكثر أصحاب الشافعي رواية عنه، فهو راوية كتبه، ومن طريق المرادي وصلت إلينا الرسالة، والأم، وغيرها من كتب الإمام.

قال فيه الإمام الشافعي إنه أحفظ أصحابي. وقال له يوماً: لو أستطيع أن أطعمك العلم لأطعمتك، وقال الربيع قال لي الإمام الشافعي ما أَحَبّك إليّ.

رَحَلَ الناس من أقطار الأرض إلى المرادي ليأخذوا عنه علم الإمام الشافعي وفتياه، ويرووا عنه كتبه.

توفي الإمام المرادي بمصر سنة ٢٧٠ هـ[٥] وكان آخر من روى عن الشافعي بمصر.

---

(١) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٧/ ٤٠٧ والشيرازي: طبقات الفقهاء ص١٠١. والذهبي: المصدر السابق ٢/ ٢٦٢.

(٢) انظر ابن النديم: الفهرست وسزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ١٧٨.

(٣) انظر الشيرازي: طبقات الفقهاء ص٩٧ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٢/ ٤٩٢. والأسنوي: طبقات الشافعية ١/ ٢٨.

(٤) انظر الشيرازي المصدر السابق والأسنوي: المصدر السابق وسزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ١٧٩ ـ ١٨١.

(٥) انظر النووي: تهذيب الأسماء واللغات ١/ ١٨٨ والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٢/ ٥٨٧. والأسنوي: طبقات الشافعية ١/ ٣٠.

كتب الشافعي ومذهبه:

سبق أن بيّنا أن الإمام الشافعي صنف التصانيف، ودوّن العلم، وكتب الآثار، وسطّر الفتاوى والأحكام، وقام بتدوين أصول وفروع مذهبه بنفسه.

ففي سنة ١٩٥ هـ عاد الإمام الشافعي إلى العراق في خلافة الأمين، حيث بلغ مبلغ الأئمة المجتهدين، فاتصل به التلاميذ والعلماء والأقران وأخذوا عنه علمه وفتياه.

وهناك في العراق أملى كتبه وفق منهجه القديم في استنباط الفتوى واستخراج الحكم، وموروث ذلك عرف بفقه الإمام الشافعي «القديم» ضمن كتابيه الرسالة والمبسوط، وكان من رواته الكرابيسي، والزعفراني.

ولما ارتحل بعد ذلك إلى مصر التي كان منهج الإمام مالك وفقهه سائدين فيها، وبعد أن استقر بها الإمام الشافعي رجع إلى ما كتبه في العراق من فتاوى ومسائل وأحكام، ثم أخذ يُمحّصها ويعيد فيها النظر مما جعله يُقرُّ بعضها، ويرجع عن بعضها الآخر نتيجة لمخالطته علماء مصر وسماعه ما عندهم من حديث وفقه، إضافة لما شاهده عندهم من عادات وحالات اجتماعية تخالف ما سمع وما رأى في الحجاز والعراق، مما غيّر وجهة الاجتهاد عنده في بعض المسائل. وقد عرفت أقواله ومسائله وفتاويه التي أملاها بمصر بفقه الإمام الشافعي ـ الجديد ـ وهو ما تضمنه كتاب الأم الذي هو تنقيح لكتابه المبسوط، وكان من رواته البويطي، والربيع المرادي[١].

من كتب الإمام الشافعي:

١ ـ كتاب الحجة أو المبسوط وهو الذي أملاه على تلاميذه بالعراق، ومسائله مذهب الإمام الشافعي القديم.

٢ ـ الرسالة في أصول الفقه: معلوم أن الإمام الشافعي أول من صنف ودَوّن أصول الفقه بإجماع. وقد صنف الرسالة جواباً لكتاب الإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي «المتوفى سنة ١٩٨هـ» إلى الشافعي أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع مقبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة، فوضع له كتاب الرسالة[٢].

٣ ـ كتاب أحكام القرآن.

٤ ـ كتاب الأم: وقد أملاه على تلاميذه بمصر وهو عمدة مذهبه الجديد، وقد جمع فيه تلاميذه عدد من كتبه ودراساته.

---

(١) انظر السبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ٢٥٣، ٢٥٤ والحجوي الفكر السامي ١/ ٣٩٧ والسايس: تاريخ الفقه الإسلامي ١١٩.

(٢) ابن العماد: شذرات الذهب ٢/ ١٠.

٥ ـ السنن المأثورة: برواية إسماعيل المزني.

٦ ـ اختلاف الحديث وقد وضعه الشافعي انتصاراً للسنة على العموم ولخبر الواحد على الخصوص[1].

وعليه فإن ما نشره الإمام الشافعي في البلاد التي ارتحل إليها أو استوطنها، وما دونه بيديه يدل دلالة واضحة على مناحي المنهج الذي اعتمده الإمام في الاجتهاد والفتيا، والذي من خلاله أملى على تلامذته فقهه واستنباطاته، وكذلك ما اختصره تلامذته ولخصوه من أقواله، وما سطروه من فقهه وفتياه في الكتب والمصنفات وعملوا جهدهم على تعميمه ونشره، كل ذلك ساعد على حفظ مذهب الإمام الشافعي ومنهجه في الفتيا ثم انتشاره بين الناس في الأمصار والآفاق. رحمهم الله تعالى.

---

(١) انظر سزكين: تاريخ التراث العربي ٢/١٦٩ ـ ١٧٤ والسبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ص٢٦١.

الإمام أحمد بن حنبل

منهجه في الفتوى وأثره

ترجمته:

هو الإمام الحافظ المجتهد أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المَرْوَزي ثم البغدادي، أبو عبد الله، شيخ الإسلام وأحد الأئمة الأعلام، ناصر السنة، والصابر في المحنة.

ولد الإمام ببغداد في شهر ربيع الأول سنة ١٦٤ هـ، فقد خرجت أمه من مَرْوَ وهي حامل به بعد وفاة أبيه، فولدته يتيماً فقامت بكفالته وتربيته ورعايته، ومن ثمّ توجيهه إلى حفظ القرآن الكريم، وحذق اللغة، وطلب العلم.

ولما بلغ خمسة عشر عاماً انصرف إلى دراسة الحديث وفقهه، وهذا ما بينه الإمام أحمد بقوله: طلبت الحديث سنة تسع وسبعين، فسمعت بِمَوْت حماد بن زيد وأنا في مجلس هُشيم بن بشير[١] إمام الحديث ببغداد. وهذا يؤكد أن الإمام أحمد قد اتجه في دراسته الأولى إلى طلب الفقه والحديث على أئمة عصره، ومنهم القاضي أبي يوسف ـ قال الإمام: «أول ما كتبت الحديث اختلفت إلى أبي يوسف»[٢].

ثم لما بلغ أشده اتجه إلى فقه السنة، يطلب الفقه وقواعد الاستنباط مع الرواية، وخصوصاً عندما تتلمذ على الإمام الشافعي، فقد استرعاه عقل الإمام الشافعي وموازينه الدقيقة لاستنباط الفتيا واستخراج الحكم من أدلته، فتفقه به حتى بلغ مرتبة الاجتهاد المطلق والإفتاء بفقه الكتاب والسنة، قال الإمام الشافعي: «خرجت من بغداد وما خَلَّفْتُ بها أحداً أتقى ولا أورع، ولا أفقه، ولا أعلم من أحمد بن حنبل»[٣] فقد كان ثقة، ثبتاً فقيهاً في الحديث، متبعاً للآثار، صاحب سنة وخبر[٤].

---

(١) انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٤/ ٤١٢ والذهبي سير أعلام النبلاء ١١/ ١٧٩، ١٨٠.

(٢) الذهبي: المصدر السابق ٨/ ٥٣٨.

(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٤/ ٤١٩ السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٢٧.

(٤) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٤/ ٤١٥.

ولم يصل إلى هذه المرتبة العلمية العالية إلا بعد أن طوّف البلاد وجمع بين الفقه ودراسة الحديث وعلم الرواية، فقد رحل إلى الكوفة، والبصرة، ومكة المكرمة، والمدينة المنورة، واليمن، والشام، والجزيرة فكتب عن علماء ذلك العصر[١].

منهم هُشيم بن بشير السلمي، كبير المحدثين بالعراق، وسفيان بن عيينة إمام الرواة بمكة المكرمة، والإمام الشافعي، والوليد بن مسلم تلميذ الأوزاعي وأبو يوسف القاضي تلميذ أبي حنيفة، وعبد الرزاق بن الهمام الصنعاني محدث اليمن، ويحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي وخلق غيرهم كثير[٢].

وبعد هذه الرحلات العلمية بين الأمصار ولقاء الشيوخ والأقران تكوّنت ملكة العلم في شخصية الإمام أحمد فارتقى إلى الإمامة في الحديث وفقهه، والسنة وعلومها، وجمع فقه الصحابة والتابعين وفتاويهم، سواء من غلب عليه الرأي أو اشتهر بالأثر، مما كَوّن عند الإمام ملكة فقهية أثرية لا تخرج في استنباط الفتيا عن الحديث والآثار. لذلك اشتهر بأنه كان إماماً في الحديث وضروبه، إماماً في الفقه ودقائق مسائله، إماماً في السنة ودقائقها، إماماً في الورع وغوامضه، وإماماً في الزهد وحقائقه[٣]. مرجعاً للمسلمين في الفتاوى والأحكام يفدون إليه من الأمصار ليعرفوا حكم الله تعالى في كل ما ينزل بهم.

ذكر نوح بن حبيب أنه: رأى أحمد في مسجد الخيف سنة ١٩٨ هـ مستنداً إلى المنارة فجاءه أصحاب الحديث فجعل يعلمهم الفقه والحديث ويُفتي الناس»[٤].

قال عنه الإمام عبد الرزاق الصنعاني: ما رأيت أحداً أفقه ولا أورع من أحمد بن حنبل»[٥].

أما الإمام النسائي فقال: جمع أحمد بن حنبل المعرفة بالحديث والفقه والورع والزهد والصبر[٦].

فكان رحمه الله تعالى حسن السمت، ربعة في الجسم، أسمراً شديد السمرة حسن الوجه، يعتمر العمامة، ويخضب بالحناء، وثيابه بيضاء غلاظ[٧].

ابتُلي الإمام أحمد رحمه الله تعالى من سنة ٢١٨ وإلى ٢٣٤ هـ أي زمن المأمون،

---

(١) انظر الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٤/ ٤١٢.
(٢) انظر الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٤/ ٤١٢، ٤١٣ والسبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٢٩، ٣٠. والذهبي: سير أعلام النبلاء ١١/ ١٨٠.
(٣) ابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٩٦.
(٤) انظر ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة ١/ ٣٩٠ وابن حجر: تهذيب التهذيب ١/ ٧٤.
(٥) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٢٨.
(٦) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١١/ ١٩٩.
(٧) انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٤/ ٤١٦. والذهبي: المصدر السابق ١١/ ١٨٤.

والمعتصم، والواثق، بمحنة شديدة قاسية، حبس خلالها وضرب وعُرض على السيف أكثر من مرة ليقول بخلق القرآن وحدوثه، كما قال غيره من العلماء والفقهاء ولو متأولاً، فما وهن الإمام وما ضعف، رغم قسوة السياط وغياهب السجن وعَرْضه على السيف، بل احتسب كل ذلك عند الله تعالى وصبر عند المحنة، وثبت على فتياه بأن القرآن الكريم قديم وليس بمخلوق، ليحفظ على الناس دينهم وعقيدتهم، فتحولت السياط التي أصابت جسده أوسمة عزة وكرامة.

قال ابن سعد: لقد امتُحِن الإمام أحمد بن حنبل وضرب بالسياط على أن يقول القرآن مخلوق فأبى أن يقول. وكان قد حبس قبل ذلك فثبت على قوله ولم يجبهم إلى شيء[١].

بذل نفسه فأعز الله تعالى به الدين، إذْ لم يتخذ التقية مطية لتزيين الباطل، وتلبيس الحق، وتشويه عقائد المسلمين.

وهذا ما قصده الإمام الحافظ علي بن المديني بقوله: أعز الله الدين بالصِّدِّيق يوم الرّدة، وبأحمد يوم المحنة[٢].

توفي الإمام رحمه الله تعالى ببغداد في شهر ربيع الأول سنة ٢٤١ هـ ودفن بها[٣].

منهجه في الفتوى

يُعتبر الإمام أحمد من أشد الأئمة تمسكاً بطريقة السلف في الاجتهاد واستنباط الفتاوى ومسائل الأحكام، إلا أنه لم يُدون مسائله وفتاويه أو يُمْلِها على تلاميذه، لأنه كان يخاف إنْ أفتى برأي اليوم أن يرجع عنه غداً. ورغم ذلك فقد كتب عنه تلامذته «من الفتاوى والمسائل أكثر من ثلاثين سِفْراً»[٤] معها بعض الأدلة، لأن مسائله وفتاويه كانت أقرب إلى الرواية، فهي فقه أثر أو ما يشبهه.

ومن هذا الموروث الفقهي استخرج تلامذته منهج الإمام أحمد وأصوله التي استخدمها في اجتهاده واستنبط على مقتضاها الفتاوى والأحكام.

ذكر ابن أبي يعلى صاحب الطبقات[٥]: أن الإمام كان يحتاط في التحليل والتحريم،

---

(١) ابن سعد: الطبقات ٧/ ٣٥٤، ٣٥٥.

(٢) ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة ١/ ١٣ والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٤/ ٤١٨.

(٣) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٣٤. ابن أبي حاتم عبد الرحمن: تقدمة المعرفة لكتاب الجرح والتعديل ١/ ٣١٢. دار الكتب العلمية بيروت مصورة عن الهندية ١٣٧١هـ. والخطيب البغدادي: المصدر السابق ٤/ ٤٢٢.

(٤) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٢٨.

(٥) هو القاضي محمد بن محمد بن الحسين بن أبي يعلى، أبو الحسين، برع في الفقه، وأفتى وناظر، له تصانيف كثيرة في الفروع والأصول والتراجم، منها المجموع في الفروع، المفردات في الأصول، وطبقات الحنابلة وغيرها توفي سنة ٥٢٦هـ. انظر ابن رجب الحنبلي الحافظ عبد الرحمن ابن شهاب: الذيل على طبقات الحنابلة ١/ ١٧٦، ١٧٧. دار المعرفة بيروت.

ويعتمد في فقهه على العزائم، يعتمد على كتاب ناطق، أو خبر موافق، أو قول صحابي جليل صادق، ويقدم ذلك على الرأي والقياس[1].

فمما كتبه تلامذته عن منهجه تبيّن أن منهج الإمام يقرب من منهج أستاذه الإمام الشافعي، فهو يأخذ بالنصوص من الكتاب والسنة، ثم بما أفتى به الصحابة الكرام، ثم يأخذ بالأحاديث المرسلة والضعيفة ويقدمها على القياس، ويعتبر الإجماع حجة شرعية إن قُدّر وقوعه، ثم يأخذ بالاستصحاب، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع.

وقد حصر الإمام ابن القيم الجوزية الأصول التي اعتمد عليها الإمام أحمد في فقهه وفتياه بخمسة أصول لا يعمل بغيرها وهي مرتبة كما يلي:

الأصل الأول:

النصوص: وهي عند الإمام أحمد في المقام الأول من الأصول التي يعتمدها في استخراج الفتاوى وبيان حكم المسائل، لا فرق بين الكتاب والسنة من حيث الاستدلال وإن كانت السنة متأخرة عن الكتاب في الاعتبار.

فهو يرى أن الاستدلال بالقرآن والسنة في مرتبة واحدة فظاهر القرآن يُحمل على ما جاءت به السنة لأنها المبنية له، والمفسرة لأحكامه. وقد صنف الإمام أحمد كتاباً في الرد على من أخذ بظاهر القرآن وترك السنة فقال في مقدمته:

أنزل الله الكتاب على رسوله هدى ونوراً لمن اتبعه، وجعل رسوله الدّالّ على ما أراد من ظاهره وباطنه، وخاصه وعامه، وناسخه ومنسوخه، وما قصد له الكتاب، فكان رسول الله ﷺ هو المعبر عن كتاب الله الدّال على معانيه، شاهده في ذلك أصحابه الذين ارتضاهم الله لنبيّه واصطفاهم له ونقلوا ذلك عنه فكانوا هم المعبرين عن ذلك بعد الرسول ﷺ[2].

وفي هذا دلالة على أنه لا تعارض بين الكتاب والسنة، لأن ظاهر القرآن يحمل على ما جاءت به السنة لأن الرسول ﷺ هو الذي يبين ويفسر المراد من نصوص القرآن الكريم. أما الصحابة الكرام فهم الذين يُفسرون القرآن الكريم إذا لم يكن هناك أثر عن الرسول ﷺ، لأنه لا تفسير إلا من أثر، عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى.

وعليه تكون السنة عنده حاكمة على الكتاب لأن ذلك طريقة الصحابة والتابعين وأئمة الحديث كالشافعي ومالك وأبي حنيفة وأبي يوسف...

فإنهم يَرُدّون المتشابه إلى المحكم، ويأخذون من المحكم ما يفسر لهم المتشابه ويبينه لهم، فتتفق دلالته مع دلالة المحكم، وتتوافق النصوص بعضها بعضاً، ويصدق بعضها بعضاً

---

(١) انظر ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة ١/ ١٥.

(٢) انظر ابن القيم إعلام الموقعين ٢/ ٢٩٠، ٢٩١.

لأنها كلها من عند الله تعالى وما كان من عند الله تعالى فلا اختلاف فيه ولا تناقض[١].

لذلك كان الإمام أحمد إذا وجد النص أفتى بموجبه ولم يتلفت إلى ما خالفه، ولا إلى من خالفه كائناً من كان حتى ولو كان من كبار الصحابة، ولهذا لم يتلفت إلى خلاف عمر في المبتوته لحديث فاطمة بنت قيس[٢]، ولا إلى خلافه في التيمم للجنب[٣] لحديث عمار بن ياسر المصرح بصحة تيمم الجنب[٤].

السنة:

تشتمل السنة عند الإمام أحمد على المتواتر والمشهور والصحيح من خبر الآحاد، وقول الصحابي، والمرسل والضعيف.

إلا أن هذه الأقسام ليست واحدة في قوة سندها. فالمتواتر حجة بإجماع المسلمين، والآحاد عنده يخصص القرآن الكريم، فإذا لم يجد حديثاً صحيحاً أو حسناً كان يفتي بالحديث المرسل والضعيف وإن كانت منزلته في العمل بعد فتاوى الصحابة[٥].

فهو يعتبر قول الصحابي من السنة، ويقدمه على الحديث المرسل. غير أنه لا يقدم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأياً ولا قياساً، ولا قول صحابي، ولا عدم علمه بالمخالف الذي يسميه كثير من الناس إجماعاً ويقدمونه على الحديث الصحيح[٦].

ثم إن دلالة السنة مع القرآن لها عنده ثلاثة وجوه:

١ ـ أن تكون موافقة له من كل وجه فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة وتضافرها.

٢ ـ أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له.

٣ ـ أن تكون مُوجبة لحكم سكت القرآن عند إيجابه، أو مُحرّمةً لما سكت عن تحريمه، فما كان منها زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ تجب طاعته فيه ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديماً لها على كتاب الله تعالى بل هو امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله[٧].

---

(١) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٢/ ٢٩٤.

(٢) وقد سبق تخريجه ص٦٢: وهي التي قالت طلقني زوجي ثلاثاً ولم يجعل لي رسول الله ﷺ نفقة ولا عدة.

(٣) وحديث عمار سبق تخريجه ص ٤٠ حيث يقول جنبت فلم أصب الماء فتمعكت في الصعيد...

(٤) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٢٩ وابن بدران الشيخ عبد القادر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل ص١١٣، ١١٤ علق عليه دكتور عبد الله التركي. مؤسسة الرسالة. بيروت. الثانية ١٤٠٥.

(٥) انظر الشيخ محمد أبو زهرة: ابن حنبل حياته آراؤه وفقهه ص٢٧٦. دار الفكر العربي مصر.

(٦) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٣٠ وابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١١٤، ١١٥.

(٧) انظر ابن القيم: المصدر السابق ٢/ ٣٠٧، ٣٠٨.

وعليه فإن القرآن الكريم والنصوص الصحيحة المتصلة من السنة المطهرة تعتبر أصلاً واحداً في الاستدلال، وطلبُ علم الكتاب لا يكون إلا عن طريق السنة لأنها مبينة له وحاكمة على ظاهره ومفسرة لدلائله. وما سكت عنه الكتاب فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ لأن ما حَرّم رسول الله ﷺ مثل ما حرّم الله تعالى لأننا مأمورون بطاعته.

الإجماع:

يَعْتَبِرُ الإمام أحمد الإجماع حجة شرعية لكنه كان يُنكر دعوى الإجماع من غير حجة أو دليل معتبر، فهو لا يقبله من كل مَنْ يدّعيه، لا أنه ينكر وجوده ويستبعد حجّيته.

ذلك أن الإمام أحمد أنكر العلم بالإجماع على حادثة واحدة انتشرت في جميع الأقطار، ووقف عليها كل مجتهد ثم أطبق الكل فيها على قول واحد(١).

إذْ اتفاق جميع المجتهدين في عصر من العصور على أمر شرعي دون أن يكون لهم فيه مخالف أمرٌ مُدّعى. وهذا ما صرح به الإمام بقوله: «إنّ من ادعى هذا الإجماع فقد كذب»(٢).

لأنه يتعذر على أي عالم أن يطلع على آراء جميع علماء عصره، فما يدريه أن هناك خلافاً ولم يصل إليه.

والإمام بذلك يقرر ما قرره أستاذه الإمام الشافعي من قبل إذ كان يعتبر الإجماع حجة يؤخذ بها، إلا أنه كان يُضيّق نطاق المسائل التي يقبل فيها بالإجماع، ثم أنه لا يقبله من كل من يدعيه.

وعليه فإن الإمام أحمد كان إذا وردت عليه مسألة لا يعلم فيها مخالفاً أخذ بها إنْ لم يجد في موضعها نصاً، ولا يدعي أن ذلك إجماع بل يقول لا أعلم فيها مخالفاً، وذلك تورع في الدين(٣). ولا يقدمه على السنة لأنه لا يستساغ تقديم هذا الإجماع على الحديث الثابت، لأن نصوص رسول الله ﷺ أجلّ من أن يقدم عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف، ولو ساغ لتعطلت النصوص، وساغ لكل من لم يعلم مخالفاً في حكم مسألة أن يقدم جهله بالمخالف على النصوص، فهذا هو الذي أنكره الإمام أحمد والشافعي من دعوى الإجماع لا ما يظنه بعض الناس أنه استبعاد لوجوده(٤).

ومما سبق يتبين أن مقتضى كلام الإمام أحمد أن للإجماع عنده مرتبتين:

١ ـ إجماع الناس في أصول الفرائض، وإجماع الصحابة في ما تبادلوا الرأي فيه واتفقوا

---

(١) انظر ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٤٧٩.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٣٠ وابن بدران: المصدر السابق ١١٥.

(٣) انظر أبو زهرة: ابن حنبل ص٣٠٨.

(٤) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٣٠.

على رأي فهذا الإجماع يكون حجة تشريعية لأن العلم بإجماعهم ثابت.

٢ ـ أن يشتهر رأي بعد عصر الصحابة ولا يعلم له مخالف فإنه يحتج به لكنه في الدلالة دون الحديث الصحيح وفوق القياس[١].

الأصل الثاني فتوى الصحابة:

كان الإمام أحمد إذا لم يجد في النازلة نصاً من كتاب أو سنة، ووجد لبعض الصحابة فتوى لم يعرف له مخالفٌ منهم اعتمد عليها في استنباطه وأفتى بموجبها ولم يقل إن ذلك إجماع، بل من ورعه يقول: لا أعلم شيئاً يدفعه وهذا النوع من الفتاوى لا يُقدم عليها الإمام عملاً ولا رأيًا ولا قياساً[٢]، لأن الأثر المنقول عن الصحابي حجة تشريعية عنده مقدمة على الحديث المرسل والقياس. ومن تأمل فتاوى الإمام علم أنه فقيه أثري طابقت فتياه فتاوى الصحابة حتى أن الصحابة لو اختلفوا في مسألة على قولين، لورد عنه في المسألة روايتان.

وكان الإمام رحمه الله تعالى يقدم فتاوى الصحابة على الحديث المرسل[٣]. لأن فتوى الصحابي قسم من أقسام السنة عنده، فإذا قدمت فتوى الصحابي على حديث فهذا دليل على أنه ضعيف.

أما فتوى التابعي فيعتبرها الإمام أثرًا سلفيًا يقدم على الرأي، لذلك أخذ بفتاوى التابعين، وكذلك بفتاوى علماء الأثر كفتاوى الإمام مالك، والإمام الثوري، والإمام الأوزاعي[٤] فهو لا يأخذ بفتاوى هؤلاء على أنها أصل فقهي، بل احتياطاً من أن يأخذ بالقياس.

الأصل الثالث اختلاف فتوى الصحابة:

كان رحمه الله تعالى إذا لم يجد حكم النازلة فيما سبق من كتاب أو سنة أو فتاوى صحابة، ووجد أن الصحابة اختلفوا في الحكم تخيّر من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال، حكى الخلاف فيها ولم يجزم بقول[٥].

الأصل الرابع المرسل والضعيف:

أخذ الإمام أحمد بالحديث المرسل والضعيف وقدمه على القياس وذلك إذا لم يجد غيره، ولم يكن هناك ما يدفعه.

---

(١) انظر ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ٢٨١، وأبو زهرة: ابن حنبل ص٣١١.

(٢) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٣٠، ٣١.

(٣) انظر ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ١١٥، ١١٦.

(٤) انظر أبو زهرة: ابن حنبل ص٣٠٠.

(٥) انظرابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٣١.

والحديث الضعيف هو قسيم الصحيح، وقسم من أقسام الحسن، لأن الحديث ينقسم إلى صحيح وضعيف، فليس المراد بالضعيف عنده الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته مُتَّهَمٌ بحيث لا يسوغ الذهاب إليه.

فالمرسل والضعيف مقدم على القياس عنده شأنه في ذلك شأن غيره من الأئمة، فما من أحد من الأئمة إلا وهو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة[١].

ومما سبق يتبين أن المرسل والضعيف حجة عند الإمام أحمد في حال الضرورة لأنه إذا لم يجد في الباب أثراً يدفعه ولا قول صحابي، ولا إجماعاً على خلافه كان العملُ به أولى من القياس، لأنه يكره أن يفتي برأيه فيفتي بمضمون الحديث المرسل والضعيف احتياطاً.

الأصل الخامس القياس:

كان الإمام إذا وردت عليه المسألة ولم يجد حكمها في أصل من الأصول التي مرت التجأ إلى القياس واستخدمه للضرورة.

فقد ورد عنه أنه قال: سألت الإمام الشافعي عن القياس فقال: «إنما يصار إليه عند الضرورة»[٢] فكان الإمام السلفي المنزع والأثري في الطريقة والمنهج لا يلجأ إلى القياس إلا إذا كانت النازلة قد حدثت فعلاً، واقتضت حكماً، وتعين عليه أن يستنبط هذا الحكم عند ذلك لا مندوحة من القياس إذا لم يكن ثمة نص يسعفه أو فتوى صحابي تعينه أو حديث ضعيف يفتي به.

ومع ذلك فقد يتوقف عن الفتيا لتعارض الأدلة عنده أو لاختلاف الصحابة فيها، أو لعدم إطلاعه على أثر أو قول لأحد الصحابة أو التابعين.

وأحياناً كان الإمام إذا استفتي يقول لسائله لا أدري سل غيري[٣] إن هذا الرد لم يكن هروباً من أداء الواجب الشرعي، وإنما كان ورعاً من الإمام المحدث الفقيه المجتهد، وخوفاً من أن يفتي برأيه لعلمه أن في السنة ما يُغْني عن الرأي. فقد نُقل عنه قوله: «ما تصنع بالقياس وفي الحديث ما يغنيك عنه»[٤] وهذا ما طبقه الإمام في منهجه لاستنباط الفتيا فكان لا يلجأ إلى القياس إذا كان في الحديث ما يُغْني عنه ولم تتعين الفتوى عليه. أما إذا تعينت ولم تسعفه النصوص، قاس غير المنصوص على حكمه على المنصوص عليه لاشتراكهما في علة الحكم، ثم استنبط حكم النازلة، لأن القياس عنده إذا تعين كان حجة شرعية. فقد نص الإمام على ذلك فقال: «إن القياس الشرعي حجة تُعلق الأحكام عليه»[٥] لأن عدم الأخذ بالقياس الصحيح في ما لا نص فيه يُفضي إلى خلو كثير من النوازل والواقعات عن الأحكام

---

(١) انظر ابن القيم: المصدر السابق وابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ١١٦ ـ ١١٩.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٣٢.

(٣) انظر ابن القيم: المصدر السابق ١/ ٣٢، ٣٣.

(٤) آل تيمية: المسودة ص٣٧٠.

(٥) آل تيمية: المسودة ص٣٧٢.

الشرعية لقلة النصوص فتتعطل مصالح العباد التي حثت الشريعة على صيانتها في كل زمان ومكان.

لذلك أخذ الإمام أحمد بالقياس عند الضرورة وقال: «لا يستغني أحد عن القياس»[١] لأن كل مُفتٍ مجتهد يتصدى للإفتاء مضطر إليه تجاوباً مع تطورات الحياة ودفعاً للحرج عن العباد، وحفظاً لمرونة الشريعة الغراء وخلودها.

ورغم أن الإمام يأخذ بالقياس عند الضرورة إلا أنه قد يتوسع في معنى القياس فيعتبر الاستحسان والمصالح المرسلة قياساً على المصالح العامة المستفادة من نصوص الكتاب أو السنة، وإن لم يرد فيها بذاتها نص.

الاستحسان:

أخذ الإمام السلفي أحمد بن حنبل في اجتهاده بالاستحسان، وجعله عند الضرورة دليلاً قوياً، وحجة لاستنباط الفتيا واستخراج الأحكام.

قال الشيخ ابن بدران:[٢] «وكلام الإمام أحمد في الاستحسان يقتضي أنه عدول عن موجب قياس لدليل أقوى منه»[٣].

أما القاضي يعقوب العكبري[٤] فقد اعتبر أن «القول بالاستحسان مذهب الإمام أحمد، وهو أن نترك حكماً إلى حكم هو أولى منه، وهذا مما لا ينكر»[٥].

فالعدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي أقوى من القياس الجلي هو مذهب الإمام أحمد في الاستحسان، لأنه عمل المجتهد بأقوى الدليلين في نظره.

مثاله: في مسألة العينة[٦] إذا اشترى ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن الأول لم يجز استحساناً، وجاز قياساً لأن الحكم في هذه المسألة ونظائرها من الربويات الجواز وهو القياس، لكن عُدل عن نظائرها بطريق الاستحسان فمنعت، وحاصل هذا يرجع إلى تخصيص

---

(١) ابن قدامة المقدسي محمد بن عبد الله: روضة الناظر وجُنّة المناظر ٢/ ٢٣٤ مكتبة المعارف ـ السعودية الرياض.

(٢) هو الشيخ عبد القادر بن أحمد بدران، فقيه أصولي حنبلي، عارف بالأدب والتاريخ ولي إفتاء الحنابلة بدمشق التي توفي فيها سنة ١٣٤٦هـ من تصانيفه المدخل إلى مذهب الإمام أحمد وشرح روضة الناظر، وتهذيب تاريخ ابن عساكر وغيرها انظر الزركلي: الإعلام ٤/ ٣٧.

(٣) ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٢٩١.

(٤) هو القاضي أبو علي يعقوب بن إبراهيم العكبري الفقيه، كان متشدداً في السنة متعففاً في القضاء صنف كتباً في الأصول والفروع توفي سنة ٨٤٦هـ. انظر ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة ٢/ ٢٤٥، ٢٤٦.

(٥) ابن قدامة: روضة الناظر ١/ ٤٠٧، ٤٠٨.

(٦) العينة: هي بيع الشيء نسيئة بثمن ثم شراؤه ممن باعه إياه نقداً بثمن أقل. وسمي عينة لأن المقرض أعرض عن القرض إلى بيع العين انظر الجرجاني: التعريفات ص١٤٠ ومعجم لغة الفقهاء ص٣٢٦.

الدليل بدليل أقوى منه في نظر المجتهد[1] وقد أطلق الإمام أحمد القول بالاستحسان في مواضع منها قوله: استحسن أن يتيمم لكل صلاة، والقياس أنه بمنزلة الماء حتى يحدث أو يجد الماء[2].

فلو تأملنا الاستحسان المنسوب إلى الإمام أحمد لتبين لنا أن معناه تقديم الدليل الشرعي أو العقلي لحسنه، ومثل هذا يجب العمل به لأن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع[3].

وعلى ما سبق يتبين أن الإمام أحمد مشى بالاستحسان مع الإمام أبي حنيفة، لأن القياس إذا قبح، كان يُمضي حكم المسألة على الاستحسان، فالفتاوى المبنية عليه لم يكن دليلها العقل المجرد، أو اتباع الهوى والتشهي، إنما كانت من خلال دليل شرعي هو أقوى من القياس في نظر المفتي المجتهد لأن الاستحسان مبني على قواعد شرعية سليمة تحقق روح الشريعة وأهدافها وتفي بحاجة العباد لاستنباط فتاوى وأحكام ما يستجد من وقائع وحوادث.

المصالح المرسلة:

أخذ الإمام أحمد بالمصالح المرسلة في استنباط الفتاوى والأحكام لأن كل مصلحة داخلة في مقاصد الشرع دون أن يكون لها شاهد بالاعتبار أو الإلغاء معتبرةٌ، لأنه قد ثبت مراعاة الشرع لتحقيق مصالح الناس ودفع الأذى والضر عنهم.

لذلك أخذ الإمام بها في السياسة الشرعية بشكل عام لإن منهجه إصلاح الناس وحملهم على ما فيه مصلحة، وإبعادهم عمّا فيه مفسدة. فأفتى الإمام بنفي أهل الفساد، وتغليظ الحدّ على من شرب الخمر في نهار رمضان، وبعقوبة من طعن في الصحابة الكرام.

ولقد تبعه أصحابه فأكثروامن الإفتاء في باب السياسة الشرعية وأفتوا فتاوى كثيرة كان أساسها مصلحة الجماعة معتمدين على أن المصلحة أصل أساسي لإقامة الشريعة العادلة[4]. لأن مبنى الشريعة وأساسها الحكم ومصالح العباد، لذلك اعتمدوا على المصالح وعللوا بها ولم يهدروها في فتياهم ومسائلهم، لأنها ليست عملاً بالرأي وحده، إنما هي مصلحة داخلة في مقاصد الشرع وقد شهد الشارع لجنسها بالاعتبار في الجملة.

سد الذرائع:

اعتمد الإمام أحمد مبدأ سد الذرائع لأنه من الأصول المعتبرة عنده في الفتوى واستخراج الحكم، ذلك لأن الشارع إذا كلف العباد أمراً فكل ما يتعين وسيلة له مطلوب

---

(١) انظر ابن بدران عبد القادر بن أحمد: نزهة الخاطر شرح روضة الناظر ١/٤٠٧ مكتبة المعارف ـ السعودية ـ الرياض.

(٢) آل تيمية: المسودة ص٤٥١.

(٣) ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٢٩٢.

(٤) انظر أبو زهرة: ابن حنبل ٣٤٧ ـ ٣٤٨.

بطلبه، وإذا نهى الناس عن أمر فكل ما يؤدي إلى الوقوع فيه حرام أيضاً.

لأننا وجدنا الشارع ينهى عن الشيء وينهى عن كل ما يوصل إليه، ويأمر بالشيء ويأمر بكل ما يوصل إليه، فقد أمر بصلاة الجمعة وأمر بالسعي إليها، وأمر أن يترك البيع لأنه سبيل السعي إليها.

ونهى النبي ﷺ أن تقطع الأيدي في الغزو لئلا يكون ذريعة إلى التحاق السارق بالعدو فيكون عيناً على المسلمين.

لذلك أخذ الإمام بمبدأ سد الذرائع في الفتوى وتمسك به أتباعه من بعده[1].

الاستصحاب:

أخذ الإمام أحمد باستصحاب الحال في فتاويه وهو «ظن دوام الشيء بناء على ثبت وجوده»[2] طالما أنه لم يثبت ما يغيره.

وهو حجة عند الإمام يصلح للدفع والإثبات لأنه دليل إيجابي، وهو آخر مدار الفتوى لإن استصحاب الحال لا يصلح حجة أمام دليل آخر فلا يصار إليه في الفتوى إلا عند فقد غيره من الأدلة فهو أصل من أصول الفتيا[3]، والإمام أحمد قد توسع في الأخذ به، تبعاً لقلة اعتماده على القياس[4].

وبناء على ما سبق يتبين أن الحنابلة قرروا إباحة العقود والشروط ما لم يقم نص على منعه عملاً بالاستصحاب، لإن مما فُطِر عليه الناس، وجرى به عرفهم في عقودهم وتصرفاتهم ومعاملاتهم بقاء ما كان على ما كان حتى يطرأ ما يغيره.

ومن كل ما سبق يتبين أن الإمام أحمد لم يدون منهجه في الفتوى إلا أن الأصحاب قد استخرجوا من فتاويه ومسائله منهجاً واضحاً في الاجتهاد نسبوه إلى إمامهم ويتلخص بخمسة أصول:

١ ـ الكتاب والسنة، فإذا وجد النص عمل به ولا يلتفت إلى من خالفه كائناً من كان، ويقدم الكتاب على السنة عند التعارض في الظاهر، ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأياً ولا قياساً.

٢ ـ يأخذ بفتاوى الصحابة التي لا يعلم فيها خلافاً ولم يسمها إجماعاً.

٣ ـ إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ولم يخرج عن أقوالهم.

---

(١) انظر أبو زهرة: ابن حنبل ٣٦٤، ٣٦٥.

(٢) ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٢٨٦.

(٣) ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ٢٨٦.

(٤) انظر أبو زهرة: ابن حنبل ص٣٤٢.

٤ ـ ثم يأخذ بالحديث المرسل والضعيف ـ أي الحسن لغيره ـ وهو الذي ليس في رواته مُتَهَم، ويقدمه على القياس والرأي.

٥ ـ إذا لم يكن في المسألة أصل من الأصول التي مرت استخدم القياس للضرورة، وقد يتوقف عن الفتوى عند تعارض الأدلة.

أ ـ ثم يأخذ بالمصالح المرسلة لأنه رأى أن الصحابة قد أخذوا بها.

ب ـ ويأخذ بالاستحسان لأنه عدول عن موجب القياس لدليل شرعي أقوى منه.

جـ ـ ثم اعتمد على مبدأ سد الذرائع في الفتاوى واستنباط الأحكام.

د ـ وأخذ بمبدأ الاستصحاب وتمسك به أصحابه في كثير من فروعهم فقالوا: الأصل في الماء أنه طاهر حتى يوجد دليل على نجاسته.

آثاره:

لم يترك الإمام أحمد الفقيه الأثري كتاباً في الفقه أو المسائل، ولم يُملِ على أصحابه شيئاً من ذلك، لأنه كان يكره تصنيف الكتب التي تشتمل على التفريع والرأي، كما كان يكره أن يُكتب عنه شيء من رأيه ومسائله وفتياه، فقد أشغل نفسه في جَمْع السنن والآثار، ولم يؤلف كتاباً في الفقه كما هو المشهور. بل كان يَنْهى الناس عن كتابة كلامه، إلا أن تلاميذه وأصحابه حملوه على أن يجيز لهم نقل فتياه ومسائله، فاستجاب وأجازهم بذلك، وربما أمضى بتوقيعه فتياه كما حصل مع تلميذه الكوسج.

يتضح من ذلك أن الإمام أحمد وإن لم يصنف كتاباً في الفقه إلا أن أثره برز من خلال تلاميذه الذين حملوا فقهه، وجمعوا مسائله وفتياه. منهم:

١ ـ الإمام الحافظ الفقيه إسحاق بن منصور المَرْوَزي، أبو يعقوب الكوسج[1]، ولد بمرو ونشأ بنيسابور، طلب العلم ودَوّنَهُ، وتفقه على الإمام أحمد، كان ثقة مأموناً عالماً فقيهاً حجة، دَوّن عن الإمام أحمد المسائل في الفقه، بلغه يوماً أن الإمام أحمد رجع عن بعض تلك المسائل التي علَقها عنه، فحملها في جراب على ظهره. وخرج بها راجلاً إلى بغداد، وعرض خطوط الإمام أحمد وتوقيعه عليه في كل مسألة استفتاه عنها، فأقرّ له بها ثانياً وأعجب به.

توفي بنيسابور سنة ٢٥١ هـ. ودفن بها، من آثاره: مسائل الإمام أحمد[2].

٢ ـ ومنهم الإمام الحافظ أحمد بن هانىء، أبو بكر الأثرم تلميذ الإمام أحمد، وأحد الأئمة الأذكياء، كان جليل القدر حافظاً ثقة، صحب الإمام أحمد وأقبل على مذهبه.

قال الأثرم: كنت أحفظ الفقه والاختلاف فلما صحبتُ الإمام أحمد تركت ذلك كله،

---

(١) الكوسج: هو الذي نَبَتَ الشعر على ذقنه ولم يَنْبُتْ على عارضيه. انظر معجم لغة الفقهاء ٣٨٦.

(٢) انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٦/ ٦٣٢ وابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة ١/ ١١٣ والذهبي سير أعلام النبلاء ١٢/ ٢٥٨.

نقل عن الإمام مسائل كثيرة في الفقه، فصنفها ورتبها أبواباً[١].

توفي الإمام الأثرم سنة ٢٦١هـ[٢].

٣ ـ ومنهم الإمام المحدث الفقيه صالح بن أحمد بن محمد بن حنبل، أبو الفضل الشيباني، قاضي أصبهان، سمع أباه وتفقه عليه، كان صدوقاً، ثقة سخياً، سمع من أبيه مسائل كثيرة، كان العلماء يكتبون إليه من الأمصار الإسلامية ليسأل لهم أباه عن المسائل فوقعت إليه مسائل جياد، توفي في أصبهان في شهر رمضان سنة٢٦٦هـ[٣].

٤ ـ ومنهم الإمام الحافظ الفقيه عبد الملك بن عبد الحميد الميموني الرَّقيُّ، أبو الحسن. تلميذ الإمام أحمد وأحد كبار الأئمة، كان عالم الرقة ومفتيها في زمانه، جليل القدر في أصحاب الإمام أحمد، وكان الإمام يكرمه ويُجله، روى الميموني عن الإمام أحمد مسائل كثيرة جداً جمعها في ستة عشر جزءاً.

توفي سنة ٢٧٤هـ وهو دون المائة من عمره[٤].

٥ ـ ومنهم الإمام الفقيه المحدث أحمد بن محمد بن الحجاج، أبو بكر المروزي، نزيل بغداد، وصاحب الإمام أحمد، كان إماماً في السنة شديد الاتباع، حدث عن الإمام ولازمه وكان أجلّ أصحابه لورعه وفضله، وأبو بكر المروزي هو الذي تولى إغماض الإمام لما مات وغسله، روى عن الإمام أحمد مسائل كثيرة توفي في جمادى الأولى سنة ٢٧٥هـ[٥].

٦ ـ ومنهم الإمام الحافظ عبد الله بن الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، أبو عبد الرحمن، محدث بغداد ولد سنة ٢١٣هـ كان أصغر من أخيه صالح، قرأ الفقه والحديث على أبيه وغيره من علماء عصره، قال الإمام أحمد عنه: ابني عبد الله محظوظ من علم الحديث. كان ثقة ثبتا قد وعى علماً كثيراً، لم يكن أحدٌ أروى من عبد الله عن الإمام أحمد. سمع من أبيه، المسند، والتفسير، والناسخ والمنسوخ، والتاريخ، والزهد، والمقدم والمؤخر في كتاب الله، وجوابات القرآن، والمناسك الكبير والصغير وغير ذلك من التصانيف إضافة إلى حديث الشيوخ والمسائل والأحكام، فضلاً عن العلل ومعرفة الرجال. توفي الإمام عبد الله ببغداد سنة ٢٩٠هـ ودفن بها[٦].

---

(١) ومنها مقتبسات في طبقات الحنابلة لابن أبي يعلى ١/ ٦٦ ـ ٧٤.

(٢) انظر ابن أبي يعلى: المصدر السابق ١/ ٦٦ والذهبي: المصدر السابق ١٢/ ٦٢٣ وابن العماد: شذرات الذهب ٢/ ١٤١.

(٣) انظرابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة ١/ ١٧٣ والذهبي: سير أعلام النبلا ١٢/ ٥٢٩.

(٤) انظر ابن أبي يعلى: المصدر السابق ١/ ٢١٢ والذهبي: المصدر السابق ٣/ ٨٩. وابن العماد: شذرات الذهب ٢/ ١٦٥.

(٥) انظر ابن أبي يعلى: المصدر السابق ١/ ٥٦ والذهبي: المصدر السابق ٣/ ١٧٣. وابن العماد: المصدر السابق ٢/ ١٦٦.

(٦) انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٩/ ٣٧٥ وابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة ١/ ١٨٠ والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٣/ ٥١٦.

٧ ـ ثم الإمام الفقيه أحمد بن محمد بن هارون البغدادي، أبو بكر الخلال، شيخ الحنابلة وعالمهم، ولد سنة ٢٣٤هـ أخذ الفقه عن خلق كثير من أصحاب الإمام أحمد، رحل إلى بلاد كثيرة فجمع فقه الإمام أحمد وفتاويه وأجوبته، ثم صنفها كتباً، ولم يكن ـ فيمن انتحل مذهب الإمام أحمد ـ أحدٌ أجمع لذلك منه ولا أسبق. فقد تتبع نصوص الإمام ودوّنها وبرهنها، صنف الجامع في الفقه من كلام الإمام أحمد في عشرين مجلداً، وألف العلل عن الإمام أحمد في ثلاث مجلدات، وصنف كتاب السنة وألفاظ الإمام أحمد والدليل على ذلك من الأحاديث، في ثلاث مجلدات تدل على إمامته وسعة علمه.

وتوفي الخلاَّل رحمه الله سنة ٣١١هـ ودفن ببغداد إلى جنب قبر أبي بكر المروزي[(١)].

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول إن الإمام أحمد بن حنبل عالم الحديث والأثر، لم يترك كتاباً يحوي فقهه ومسائله وفتاويه لأنه أشغل نفسه في جمع السنة والأثر، ليصنفها في كتابه العظيم ـ المسند ـ الذي اشتمل مع الحديث النبوي على مسائل الفقه وأبوابه وإن لم تكن مرتبة على أبواب الفقه. ثم إن تلاميذ الإمام وأصحابه قاموا بواجب تدوين فقهه من خلال مسائله وفتاويه، كما أثبتوا أصوله لمسالك الاجتهاد المطلق التي تدور عليها فتاوى الإمام أحمد ومسائله ولا تتعداها وبنوا عليها الفروع، ثم جعلوا ما أَصّلَهُ الإمام أصلاً لقواعد وضوابط الفتوى عندهم وعلى ضوء ذلك صنفوا مذهب الإمام أحمد وفقهه، وجمعوا مسائله وأجوبته، وجعلوا مذهبه الحنبلي أقرب الأقوال من الأدلة أو قواعد مذهبه. رحمهم الله تعالى.

---

(١) انظر ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة ١٢/٢ والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١٢/٥ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٩٧/١٤.

الإباضية

منهجها في الفتوى، أثرها

يُنْسب مذهب الإباضية إلى التابعي عبد الله بن إباض التميمي، الذي عاصر الخليفة معاوية بن أبي سفيان، وتوفي في أواخر أيام عبد الملك بن مروان، وكان أحد أتباع التابعي الجليل الإمام جابر بن زيد[١]، والوجه السياسي والعسكري البارز عند الإباضية.

إلا أن هذه النسبة للإباضية غير قياسية كما يقول علماؤهم، ذلك لأن فقهاء المذهب لم يُدوّنوا عن ابن إباض شيئاً من مسائل الفقه، وإنما نَسَبَ الأمويون إليه الفقه لموقفه المعادي من عبد الملك بن مروان وعليه فإن الإباضية يعودون بأصولهم لا إلى عبد الله بن إباض فحسب بل إلى جماعة من التابعين، وتابعي التابعين كجابر بن زيد، وأبي عبيدة مسلم بن كريمة، والربيع بن حبيب وغيرهم.

جابر بن زيد:

أما جابر بن زيد الإمام التابعي، أبو الشعثاء، هو الذي أرسى قواعد الإباضية الفقهية وأَصّل أصول المذهب في الاجتهاد، فهو إمام محدث فقيه، تبحّر بعمق في أصول استنباط الفتاوى واستخراج الأحكام، أمضى حياته العلمية بين البصرة والمدينة بشكل جعله على صلة بأكبر فقهاء المسلمين[٢]. من الصحابة والتابعين.

تتلمذ على ابن عباس، وابن عمر، وابن الزبير، والحكم بن عمرو الغفاري ومعاوية بن أبي سفيان وخلق غيرهم حتى أصبح من أعلم الناس بكتاب الله تعالى[٣] كان الصحابي الجليل ابن عباس يقدمه في الفتيا، فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: تسألونني وفيكم جابر بن زيد[٤].

ولما انتصب جابر للفتيا لقيه الصحابي الجليل عبد الله بن عمر رضي الله عنهما في

---

(١) بكير أعوشت: دراسات في أصول الإباضية ص١٨ ـ مكتبة وهبة القاهرة ـ الثالثة ١٤٠٨.

(٢) انظر بكير أعوشت: المصدر السابق ص١٦.

(٣) انظر ابن حبان الثقات ٤/١٠١ وابن حجر: تهذيب التهذيب ٢/٣٨.

(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/٤٨٢.

الطواف فقال له: يا جابر إنك من فقهاء البصرة، وإنك تُسْتَفْتى، فلا تُفْتِيَنّ إلا بقرآن ناطق، أو سنة ماضية، فإنك إن فعلت غير ذلك فقد هلكت وأهلكت[١].

وكان إياس بن معاوية[٢] يقول: «أدركت البصرة وما من مُفْتٍ يُفْتيهم غير جابر بن زيد»[٣].

وبغزارة علمه وحسن رأيه كان يقاسم الحسن البصري في الفتوى «فإذا غزا الحسن البصري أفتى الناس جابر بن زيد»[٤].

أما الحكام فكانوا يستفتونه لعلمه وثقته وتقواه وورعه حتى عندما يكون داخل السجن، روى قتادة فقال: سجن جابر بن زيد فأرسلوا إليه يستفتونه في الخنثى[٥] كيف يورث فقال: تسجنونني وتستفتونني ثم قال: انظروا من أيهما يبول فورثوه[٦].

إن انتساب الإباضية إلى جابر بن زيد بات من المسلمات عند علمائهم، وكذلك بشهادة إمام الجرح والتعديل يحيى بن معين قال عن «جابر بن زيد إنه كان إباضياً»[٧].

إلا أن عزرة[٨] الكوفي ينفي نسبته إلى الإباضية ويقول: قلت لجابر بن زيد إن الإباضية يزعمون أنك منهم، قال: أبرأ إلى الله منهم»[٩] ويؤكد هذا ابن حبان فيقول: «كانت الإباضية تنتحله، وكان هو يتبرأ من ذلك»[١٠].

ومهما يكن فإن الإباضية يعتبرون جابر بن زيد إمامهم وفقيههم ومفتيهم ومؤسس مذهبهم ومعلمهم الأول.

دَوّن الإمام ابن زيد ما سمعه من السُنّة وفتاوى الصحابة وكبار التابعين، ليكون مُتّبعاً ما يجد فيما دَوّن من الدليل، من تفسير للقرآن، أو السنة أو يجد أثراً عن الصحابة رضوان الله عليهم، ولا يذهب إلى الرأي إلا عند عدم وجود الأثر، فيلجأ إلى الاجتهاد وإعمال النظر.

---

(١) انظر أبو نعيم: حلية الأولياء ٣/٨٦.

(٢) هو إياس بن معاوية بن قرة بن إياس المزني، أبو واثلة البصري، القاضي المشهور بالذكاء، كان ثقة توفي ١٢٢هـ. انظر ابن حجر: تقريب التهذيب ١/ ٨٧.

(٣) ابن سعد: الطبقات ٧/ ١٨٠ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٤٨٢.

(٤) ابن سعد: الطبقات ٧/ ١٨٠.

(٥) الخنثى: شخص له آلتا الرجال والنساء، أو ليس له شيء منهما أصلاً. انظر الجرجاني: التعريفات.

(٦) ابن سعد: الطبقات ٧/ ١٨٠.

(٧) ابن حجر: تهذيب التهذيب ٢/ ٣٨.

(٨) هو عزرة بن عبد الرحمن بن زُرَارَة الخزاعي الكوفي ثبت ثقة. روى عن أبي الشعثاء جابر بن زيد وكان يختلف إلى سعيد بن جبير والشعبي وغيرهم. انظر ابن حجر: تهذيب التهذيب ٧/ ١٩٢، ١٩٣.

(٩) ابن سعد: الطبقات ٧/ ١٨١ وابن حجر: المصدر السابق ٢/ ٣٨.

(١٠) ابن حبان: الثقات ٤/ ١٠١.

ذلك لأن نشأة الإمام جابر بن زيد في العراق جعلت منه فقيهاً منتسباً إلى أهل الرأي يقول به، ويقيس على الأصول ما لم يجد في النازلة نصاً. لكن التزامه لعلماء الحجاز وخاصة سيدنا ابن عباس رضي الله عنهما جعله يجمع بين المدرستين، فكان يلتزم في فتياه الثابت من نصوص الكتاب والسنة لا يحيد عنهما. كما كان يلجأ إلى القياس فيما لا حكم له في كتاب أو سنة، كما يفيد استعراض فتاويه[١].

فمنهج الإمام جابر في أصول وقواعد استنباط الفتاوى والأحكام الاجتهادية اعتمده من بعده الإباضية لاستخراج أحكام النوازل والواقعات، ولحل المشاكل الشرعية للأمة.

وجملة القول إنّ الإمام جابر بن زيد كان المفتي الفقيه، والوجه العلمي للإباضية، أما عبد الله بن إباض فكان الوجه العسكري والسياسي، والمتكلم باسمهم علناً والمناظر لمخالفيهم، المُهْتَمّ بالجوانب الكلامية والمخطط والمنظم لتكوين دولة إسلامية معتمدة على الكتاب والسنة، يدعمه من ورائه أستاذه الإمام جابر بن زيد، بالتوجيه والدعوة وحَلّ ما يتعلق بالنوازل والفتاوى. فالعلاقة موجودة بين الأستاذ وتلميذه، أو بين الوجه السياسي والاجتهادي للإباضية.

مسلم بن أبي كريمة:

ثم اكتملت صورة المذهب الإباضي في استنباط الفتاوى والأحكام على يد أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة التميمي الذي أخذ قواعد وأصول المذهب عن الإمام جابر بن زيد حتى صار مرجعاً فيه، تُشد إليه الرحال حتى توفي نحو سنة ١٤٥هـ في خلافة أبي جعفر المنصور[٢].

إذن انتهت رئاسة الإباضية بعد موت جابر بن زيد إلى حجة الإباضية وإمامهم ومنظم حركتهم مسلم بن أبي كريمة الذي بإشارته أسس الإباضية في كل من المغرب، وحضرموت دولاً مستقلة، وتخرج على يديه رجال الفكر والدين من مختلف الدول الإسلامية آنذاك عُرفوا بحملة العلم[٣].

اعتبر أبو عبيدة أستاذه الإمام جابر بن زيد صاحب الفضل الأول في توثيق مذهب الإباضية، وربطه بالصحابة الكرام فقال: «كل صاحب حديث ليس له إمام في الفقه فهو ضال، ولولا أن مَنّ الله علينا بجابر بن زيد رضي الله عنه لضللنا»[٤].

---

(١) انظر البكوش يحيى بن محمد: فقه الإمام جابر بن زيد ص٧٤، ٧٥ ـ دار الغرب الإسلامي ١٤٠٧ الطبعة الأولى.

(٢) انظر الزركلي: الأعلام ٧/ ٢٢٢.

(٣) انظر بكير أعوشت: دراسات في الأصول الإباضية ١٦، ١٧.

(٤) انظر الشيخ فرحات الجعبيري: دور المدرسة الإباضية في الفقه والحضارة الإسلامية ص٥٠٧ بحث مقدم لندوة الفقه الإسلامي والمنشور في المجلد الذي نشرته وزارة العدل والأوقاف بسلطنة عُمان ١٤١٠ هـ ـ ١٩٩٠م.

وبناء على ما تقدم وانطلاقاً من ارتباط الإباضية بهؤلاء التابعين الذين استقوا مذهبهم من الصحابة الكرام، فإنّ الإباضية ينكرون ارتباطهم بالخوارج[١] ويستنكرون تصنيفهم مع الأزارقة والصفرية من الخوارج الذين استحلوا دماء المسلمين.

ومع هذا الرفض والإنكار لارتباطهم بالخوارج إلا أنهم يؤكدون أن الشيء الوحيد الذي يربط الإباضية بالخوارج هو رفضهم المشترك للتحكيم، وإقرارهم بعدم شرعية الحكم الأموي، وقولهم إن الإمامة لا تختص بقريش. بل إن إمامة المسلمين تكون عن طريق الاختيار والكفاءة الشرعية لهذا المنصب بين المسلمين[٢]. لأن الإمامة العادلة تقوم على الشورى التي أساسها التقوى المعرضة عن القومية والعرق واللون.

وفيما عدا ذلك فإن مبادىء الطائفتين مختلفة لإن المذهب الإباضي لا يختلف في نشأته وأصول فتياه وقواعد استنباطه عن بقية المذاهب المشهورة التي يتفق معها بوجه عام ولا يختلف معها إلا في مسائل معينة.

منهج الفتوى عند الإباضية:

ثبت أن أصول استنباط الفتاوى والأحكام عند الإباضية هي نفس الأصول التي عند غيرهم، إلا أن قواعد منهجهم يعتبر وسطاً بين منهج المذهب الحنفي وبين مناهج المذاهب الأخرى.

---

(١) هل الإباضية فرقة ضالة من الخوارج؟
توجه بعض الشباب في المملكة العربية السعودة إلى رئيس الإفتاء العام الشيخ عبد العزيز بن باز وسألوه قائلين: وفد علينا بعض أتباع المذهب الإباضي فهل تجوز الصلاة وراءهم؟
فرد الشيخ بالسلب وأفتى بأن الإباضية فرقة ضالة لا تجوز الصلاة وراء أتباعها. فأحدث هذا الإتهام للإباضية بأنهم فرقة من الخوارج الضالة حرجاً شديداً للمملكة السعودية في عصرنا الحديث، إثر ذلك تحرك الإباضية ليدافعوا عن مذهبهم ويحاولوا إثبات براءتهم من تهمة الغلو والتكفير، ومن وصمة الضلال التي تلاحقهم، فنظموا مؤتمراً للفقه الإسلامي عقد في سلطنة عُمان بجامعة السلطان قابوس، تحت عنوان «ندوة الفقه الإسلامي» ما بين ٢٢ ـ ٢٦ شعبان ١٤٠٨هـ و٩ ـ ١٣ نيسان ١٩٨٨ م.
قدمت خلالها أبحاث عن دور مدرسة جابر بن زيد، وعن دور المدرسة الإباضية في الفقه، وعن أصول الشريعة وتطبيقاتها عند الإباضية، وغيرها. وقد خرجت الندوة بالدعوة إلى رأب الصدع، ومحاولة القضاء على ما يدعو إلى الفرقة، ثم التلاقي على الإسلام مظلة واقية تحمي سائر الاجتهادات وأن تبادر كليات الشريعة إلى وضع خطة دراسية لاستقصاء المسائل المختلف عليها في فقه المذاهب، وأن يختار المفتون القول الذي يسانده الدليل في فتياهم دون التزام بمذهب معين. ثم أكد المجتمعون على أن هذه الندوة قد سلطت بعض الضوء على أصول المذهب الإباضي وكنوزه الفقهية. انظر فهمي هويدي: أزمة الوعي الديني ٣٤٠، ٣٤١ دارا لحكمة اليمانية ـ صنعاء ١٤٠٨هـ. وانظر المجلد الذي أصدرته وزارة العدل والأوقاف بسلطنة عمان عن ندوة الفقه الإسلامي ١٤١٠ ـ ١٩٩٠.
(٢) انظر أحمد جلي: دراسة عن الفرق ص٨٥ وبكير أعوشت: دراسات في الأصول الإباضية ص١٥.

ومجمل منهجهم في استنباط الفتيا واستخراج المسائل أنهم يأخذون بالكتاب والسنة والإجماع، وبالقياس على شروطه، كما أنهم يأخذون بالمصالح المرسلة والاستحسان، وبِقَوْلِ الصحابي إذا وافق الحق، ويأخذون بمرسل الصحابي، وبِعَزْوِ الصحابي الأمر إلى السنة، كما يأخذون بمرسل التابعي إذا كان ثقة. ولا يأخذون الحديث من أهل الأهواء، وأهل البدع الداعين إلى بدعتهم وخصوصاً ما ورد عنهم بعد الفتنة، ثم يلتزمون في استنباط الفتاوى بالقواعد الفقهية العامة(١).

ويؤيد هذا الشيخ أبو زهرة فيقول: إن الإباضية في نظرهم إلى الكتاب والسنة لاستنباط الفتاوى لا يفترقون عن المذاهب الإسلامية المعتبرة، واختلافهم لا يتجاوز قبول بعض الأحاديث، ورد بعضها كما يجري الخلاف في هذا بين المذاهب الأربعة المشهورة. ثم يُعقب على ذلك فيقول: إنّ الإباضية لا يعتبرون إجماع فقهاء المسلمين، لأن جماهير المسلمين في نظرهم في ضلال(٢). وهذا مبني على نظرهم السياسي أو على رأيهم في مرتكب الذنب، وقد أخذوا بمبدأ القياس(٣).

والثابت أن مراجع الإباضية تبين بوضوح اتفاقها مع مذاهب أهل السنة في الأصول الأساسية لاستنباط الفتاوى واستخراج أحكام النوازل من كتاب الله تعالى ومن سنة رسول الله ﷺ أو من إجماع المجتهدين من علماء الأمة.

فما وجد في الأصول الثلاثة الكتاب والسنة والإجماع فهو أصل عندهم وما لم يوجد فهو فرع، فالأصل ما عرف به حكم غيره، والفرع ما عرف حكمه بغيره(٤).

الكتاب:

يرى الإباضية أن المصدر الأول والأساسي للشريعة الإسلامية في عقائدها وعباداتها واستنباط أحكام معاملاتها وأخلاقها إنما هو القرآن الكريم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأن من أنكر منه حكماً أو سورة أو آية أو حرفاً فهو مشرك أو مرتد(٥).

وقد بينت الإباضية أن الخطاب الوارد من الله تعالى ومن الرسول ﷺ ومن الأئمة الخلفاء الراشدين الذين يقضون بالحق وبه يعدلون. لا يخلو من أن يكون حقيقة أو مجازاً.

---

(١) انظر الشيخ مبارك الراشدي: نشأة التدوين للفقه واستمراره عبر العصور ١٨٠ ـ ١٨٤ بحث مقدم لندوة الفقه الإسلامي، المنعقد في سلطنة عمان ١٤٠٨هـ.

(٢) وسيأتي توضيح ذلك في نظرة الإباضية إلى الإجماع.

(٣) انظر أبو زهرة: الإمام الشافعي ص٣٥٧.

(٤) انظر دكتور إبراهيم بدوي: دور المدرسة الإباضية في الفقه الإسلامي ص٧٢٥ بحث مقدم لندوة الفقه الإسلامي سلطنة عمان ١٤٠٨.

(٥) علي معمر: الإباضية دراسة مركزة في أصولهم وتاريخهم ص٧٤ ـ مكتبة وهبة القاهرة ١٤٠٧.

فالحقيقة: كل لفظ استعمل لما وضع له.

والمجاز: كل ما وضع لغير ما استعمل له.

وتنقسم الحقيقة إلى قسمين مجمل ومفصل.

المجمل:

المجمل: ما لا يفهم به المراد من لفظه ويفتقر في بيانه إلى غيره[1] قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَٰلِيَ مِمَّا تَرَكَ ٱلْوَٰلِدَانِ وَٱلْأَقْرَبُونَ ۚ وَٱلَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَـَٔاتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ ۚ﴾[2] فالنصيب مجمل ومجهول الكم[3] لأنه لا يفهم مقداره من ظاهر النص فلا بُدّ من إيراد ما يُبين ويوضح ويفسر المراد منه.

المفصل:

والمفصل: هو المبين ويقع البيان بأوجه منها:

بيان مجمل القرآن بالقرآن، كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾[4] حتى آخر آيات أحكام المواريث[5].

البيان بالسنة: قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[6] فجعل الله تعالى بيان الرسول ﷺ لما في القرآن الكريم بيان وهو سنة.

مثاله: أن الله تعالى أمرنا بالصلاة بقوله: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[7] مجملاً فَبيّنها رسول الله ﷺ فقال: «تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»[8] فكان بيانه في جملة أحاديث ذكرت تعداد الصلوات وأوقاتها وأساسهن وما يفعل فيهن[9].

ثم إن المفصل ينقسم إلى قسمين محتمل وغير محتمل.

فالمحتمل ينقسم إلى ظاهر وباطن.

فالظاهر ما سبق إلى النفوس معناه، والباطن بخلافه[10].

---

(١) انظر الورجلاني يوسف بن إبراهيم: العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والإختلاف ١/ ٣١ وزارة التراث القومي سلطنة عُمان ١٤٠٤هـ.

(٢) سورة النساء آية ٣٣.

(٣) انظر الورجلاني: المصدر السابق ١/ ٤٤.

(٤) سورة النساء آية ١١.

(٥) انظر الورجلاني: المصدر السابق ١/ ٤٥.

(٦) سورة النحل آية ٤٤.

(٧) سورة البقرة آية ٤٣.

(٨) هذا الحديث نصه: مفتاح الصلاة الطهور، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم، أخرجه أبو داود: في الطهارة ١/ ١٦ رقم ٦١. والترمذي: في أبواب الطهارة ١/ ٨، ٩ رقم ٣ قال الترمذي: هذا الحديث أصح شيء في هذا الباب وأحسن. وابن ماجه: في الطهارة وسننها ١/ ١٠١ رقم ٢٧٥ ورقم ٢٧٦. وأحمد في مسنده ١/ ١٥١ رقم ١٠٠٥ و١/ ١٥٩ رقم ١٠٧١.

(٩) انظر الورجلاني: العدل والإنصاف ١/ ٤٧، ٤٨.

(١٠) انظر الورجلاني: المصدر السابق: ١/ ١٠١.

ثم إنّ الظاهر والباطن من وجوه بيان القرآن الكريم وبيان أحكام الشرع، ذلك لأن أحكام المحكم والمتشابه قد اندرجت في أحكام الظاهر والباطن لأن المحكم بعض الظاهر، والمتشابه بعض الباطن[١].

أما القسم الثاني الغير محتمل: فهو النص، وهو ما رفع في البيان إلى أقصى غاياته[٢] كقوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[٣] فالنص لا يحتمل غير اللفظ المستعمل فيحمل اللفظ على الحقيقة لأنه أمكن العمل باللفظ الموضوع له.

العام والخاص:

قالت الإباضية اختلف الناس في الخصوص والعموم هل لهما من صيغة أو لا صيغة لهما. فقول أهل الحق أن لهما صيغة واستدلوا على ذلك بشدة الحاجة إلى العموم والخصوص[٤].

لأن العام عندهم يحمل على تعميمه واستغراق جنسه، وليس علينا غير هذا حتى يرد بيان بأنه مخصوص، لأن البيان لا يتأخر بعد الحاجة إليه والدليل على ذلك أن العام له صيغة وصورة، وأنها مستعملة. ذلك أن الصحابة رضوان الله عليهم ظهر من مذاهبهم نقلاً متواتراً في المعنى، ونقلت أخبار مسندة مستفيضة أنهم استعملوا عموم القرآن في كل آية نزلت، وفي كل حديث ثابت ورد، ولم يلتمسوا لذلك قرينة ولم يبحثوا عن خصوصيته[٥].

ثم إن العام إذا خص يصير مجازاً قاله كثير من العلماء، لأنه لفظ عام استعمل لغير ما وضع له.

وتخصيص العموم قد يقع بدلالة العقول لأن الشرع لا يرد بخلافها، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾[٦] خص العقل منه الجهة والحلول. وقد يخصص العموم بالسنة مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[٧] وقد خصت السنة من السارق من سرق ما دون ربع دينار.

لقوله ﷺ: «ليس فيما دون ربع دينار قطع» ولقوله ﷺ: «لا يقطع السارق في أقل من ربع دينار»[٨].

---

(١) انظر الورجلاني: المصدر السابق ١/ ٩٩.
(٢) الورجلاني: العدل والإنصاف ١/ ٣١.
(٣) سورة البقرة آية ٢٣٤.
(٤) الورجلاني: المصدر السابق ١/ ١١٤.
(٥) الورجلاني: المصدر السابق ١/ ١١٥.
(٦) سورة طه آية ٥.
(٧) سورة المائدة آية ٣٨.
(٨) انظر الورجلاني: العدل والإنصاف ١/ ١٢٠، ١٢١.
أخرجه البخاري: في الحدود ١٢/ ٩٦ رقم ٦٧٨٩ ورقم ٦٧٩٠ ورقم ٦٧٩١. ومسلم في الحدود ٣/ ١٣١٢ رقم ١٦٨٤ ١، ٢، ٣، ٤. ومالك في الموطأ في الحدود ٢/ ٨٣٢ وأبو داود؛ في الحدود =

ثم إن الخاص والعام إذا تعارضا يقدم الخاص على العام عند الإباضية مثل قوله ﷺ «في الرِّقَةِ[1] ربع العشر»[2] وقوله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»[3] فقضينا بالخاص على العام وبطل قول من قال بتعارضهما[4].

السنة:

أخذ الإباضية بسنة رسول الله ﷺ واعتبروها المصدر الثاني في الاستدلال لاستنباط الفتاوى واستخراج أحكام النوازل، وهي على درجات، المتواتر منها قطعي الدلالة يفيد العلم ويوجب العمل ومُنكره كالمنكر للقرآن الكريم.

أما المشهور من السنة أو المستفيض فهو أضعف من المتواتر وأقوى من الآحاد، وهو يوجب العمل، وقد اختلفوا في حجيته هل هي قطعية أم ظنية؟ على قولين[5].

أما المسند الصحيح: فهو ما نقلته الثقات عن الثقات من طريق أو من طرق إلى رسول الله ﷺ ولم يدخله وهن من جهة السند ولا من جهة المتن ولا ذكر فيه مجهول ولا ضعيف ولا مختلف فيه. فهذا المسند الصحيح يوجب العمل به ولا يوجب العلم[6].

والآحادي من السنة ظني الدلالة، والعمل به واجب[7] لأن الدليل الدال على قبول خبر الآحاد توجيه السعادة إلى الصدقات بكتبه وأخباره وأوامره ﷺ، وقبول أهل النواحي عن الرسل بما جاءت به عن رسول الله ﷺ[8].

وقد خصص الإباضية عموم القرآن الكريم بخبر الآحاد فقالوا: ولم تزل الفقهاء تستعمل خبر الآحاد وتخص به عموم القرآن المتيقن، والدليل على جوازه إجماع المسلمين على

= ٤/ ١٣٦ رقم ٤٣٨٣ و٤٣٨٤. والترمذي: في الحدود ٤/ ٥٠ رقم ١٤٤٥. قال الترمذي: حديث حسن صحيح. والنسائي: في قطع السارق ٨/ ٧٧ ـ ٨٢. وابن ماجه: في الحدود ٢/ ٨٦٢ رقم ٢٥٨٥.

(١) الرّقة: الفضة والدراهم المضروبة منها. انظر ابن الأثير: النهاية ٢/ ٢٥٤.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ في الزكاة ١/ ٢٥٧ ـ ٢٥٩ من حديث طويل آخره. وفي الرقة إذا بلغت خمس أواق ربع العشر. وأبو داود: في الزكاة ٢/ ٩٦ ـ ٩٧ رقم ١٥٦٧. وأحمد في المسند ١/ ١٥ ـ ١٦ رقم ٧٢ و١/ ١٤٨ رقم ٩٨٣.

(٣) أخرجه البخاري: في الزكاة ٣/ ٣١٠ رقم ١٤٤٧. ومسلم في الزكاة ٢/ ٦٧٣ رقم ٩٧٩ ١. ومالك في الموطأ في الزكاة ١/ ٢٤٤. وأبو داود: في الزكاة ٢/ ٩٤ رقم ١٥٥٨ و١٥٥٩ والترمذي: في الزكاة ٣/ ٢٢ رقم ٦٢٦. والنسائي: في الزكاة ٥/ ١٧. وابن ماجه: في الزكاة ١/ ٥٧١رقم ١٧٩٣.

(٤) انظر الورجلاني: المصدر السابق ١/١٢٨.

(٥) انظر علي معمر: الإباضية أصولها وتاريخها ٧٤ ـ ٧٥. والورجلاني: العدل والإنصاف ١/ ١٤٢.

(٦) انظر الورجلاني: المصدر السابق ١/ ١٤٢ ـ ١٤٣.

(٧) انظر علي معمر: المصدر السابق ص٧٥.

(٨) الورجلاني: المصدر السابق ١/ ١٥٤.

تخصيص آية المواريث[1]. لقوله ﷺ: «لا يرث المسلم الكافر، ولا الكافر المسلم»[2].

وأثبتوا الإجماع بخبر الآحاد فقالوا: إن الإجماع يثبت بأخبار الآحاد كما ثبت في السنن[3].

ولا يرد الحديث الآحادي إلا إذا صادمه دليل قطعي، أما إذا تعارض الحديث والقياس رجح جانب الحديث حتى ولو كان آحادياً[4]

أما الحديث المرسل وإن كان أضعف من الآحادي إلا أنه يوجب العمل إذا كان لصحابي أو تابعي[5].

النسخ:

أجاز الإباضية كغيرهم نسخ القرآن بالقرآن، والسنة بالسنة، ونسخ السنة بالقرآن ونسخ القرآن بالسنة، وأخبار الآحاد بأخبار الآحاد، وأخبار الآحاد بالمتواتر، والأخبار المتواترة بأخبار الآحاد. والأخف بالأثقل، والأثقل بالأخف، والنسخ إلى غير بدلٍ، ونسخ التلاوة وبقاء الحكم، ونسخ الحكم وبقاء التلاوة ونسخهما معاً، وأن ينسخ كل واحد صاحبه[6].

وجملة القول أن منهجهم في الفتيا كان يعتمد على العمل بالحديث فيما ثبت لديهم سواء أكان الحديث متواتراً أم آحادياً، علماً أن الإباضية قد تشددوا في قبول الحديث أو رفضه أحياناً إذا تعارض مع أصل من الأصول واعتبروه منسوخاً أو مؤولاً.

الإجماع:

ذكر بعض الباحثين أن الإباضية قد ردوا مصادر فقهية مجمع عليها كالإجماع مثلاً[7].

فرد الإباضية على ذلك بأن أصول الفتوى المعتمدة عندنا معشر الإباضية التنزيل، السنة، الرأي، ويقصد بالرأي الإجماع، والقياس، والاستدلال، والاستحسان، والمصالح المرسلة. فهذه مصادر التشريع عندنا وعند سائر المسلمين[8].

---

(١) الورجلاني: المصدر السابق ١/ ١٢٧.

(٢) أخرجه البخاري: في الفرائض ١٢/ ٥٠ رقم ٦٧٦٤. ومسلم: في الفرائض ٣/ ١٢٣٣، رقم ١٦١٤، ١. وأبو داود: في الفرائض ٣/ ١٢٥ رقم ٢٩٠٩. والترمذي: في الفرائض ٤/ ٤٢٣ رقم ٢١٠٧ وقال حديث حسن صحيح. وابن ماجه: في الفرائض ٢/ ٩١١ رقم ٢٧٢٩.

(٣) الورجلاني: العدل والإنصاف ٢/ ٩.

(٤) علي معمر: الإباضية أصولها تاريخها ص٧٧.

(٥) علي معمر: المصدر السابق ص٧٥.

(٦) انظر الورجلاني في المصدر السابق: ١/ ١٦٧، ١٦٨.

(٧) انظر الشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص٢٦٥. وأبو زهرة: الإمام الشافعي ص٣٥٧ وسزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ٣٣٩. والمتشرقون: دائرة المعارف الإسلامية ١/ ١٢ نقلها إلى العربية محمد ثابت الفندي ورفاقه ـ دار المعرفة ـ بيروت.

(٨) الشيخ ناصر المموري: أصول الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها عند الإباضية ٧٩١، ٧٩٢ بحث مقدم إلى ندوة الفقه الإسلامي المنعقدة في عُمان ١٤٠٨هـ.

فالإجماع هو المصدر الثالث عند الإباضية إذا استوفى الشروط التي ذكرها علماء الأصول، وحجيته قطعية، ومنكره فاسق.

ثم إن الإباضية يأخذون الإجماع بقسميه القولي وهو حجة قطعية، والسكوتي وهو حجة ظنية، وأنه جائز الوقوع في كل عصر من العصور[١]. لأنه قد ثبت أن هذه الأمة لا تجتمع على ضلالة فإجماعها كله صواب وحق[٢] لأن القول بالإجماع واجب، وهو أحد وجوه الحق عندهم لقول النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلال»[٣].

وعليه فالإجماع حجة لا تجوز مخالفته، وكل ما خالف الحجة فهو محجوج.

وصورة الإجماع أنه إذا نزلت نازلة وليس لهم بها عهد في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسول الله ﷺ فعلى العلماء المشروط عليهم الاجتهاد أن يجتهدوا، فإن اجتهدوا وأطبقوا كان قولهم إجماعاً، وإن تكلم بعضهم وسكت الآخرون رضاً منهم بما كان اعتبر إجماعاً، وكذلك إن أقروا فاعل ذلك من غير نكير صار إجماعاً[٤].

ثم إن الإجماع إذا انعقد عندهم لا يضره رجوع من رجع، كما لا تقدح مقالة الآخر بعد الانعقاد. أما إذا لم يكن انعقاد فللراجع الرجوع، ويعتد برجوعه، وقد استحال رجوع الكل بعد الانعقاد[٥].

واشترط الإباضية للإجماع شروطاً منها:

ألاّ يكون في عصر النبوة، وأن يكون من العلماء الذين بلغوا درجة الاجتهاد في الإسلام، وأن لا يكون في المسألة المجمع عليها من قبل نص من كتاب أو سنة، وأن يكون ما تم الإجماع عليه مستنداً إلى دليل شرعي أي أن لا يكون مخالفاً للأدلة القطعية من الكتاب أو السنة، أو إجماع آخر قبله.

وقد تحققت هذه الشروط في زمن الخلافة الراشدة، إذ كان إجماع المسلمين سهلاً ميسوراً لسهولة حضورهم واتفاقهم، أما في عصر ما بعد الصحابة وخصوصاً بعد تفرق الناس شيعاً وأحزاباً فإنه يتعذر الإجماع من علماء الأمة.

ثم يقول الإباضية: ولا عبرة بمن أنكر حجية الإجماع من المعتزلة والخوارج[٦].

فالإباضية عموماً أوجبوا الأخذ بالإجماع، وجعلوه أصلاً ثالثاً من أصول الدين الواجب اتباعها في أحكامه الشرعية التكليفية والوضعية وقد خصصوا القرآن بالإجماع.

قال الورجلاني[٧]: إن تخصيص القرآن بالإجماع كثير منها قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ

---

(١) انظر علي معمر: الإباضية أصولها وتاريخها ص٧٥.

(٢) الورجلاني: العدل والإنصاف ١/ ١٨٤.

(٣) سبق تخريجه في ص١٣٠.

(٤) الورجلاني: العدل والإنصاف ٢/ ٤.

(٥) الورجلاني: المصدر السابق ١/ ١٨٩.

(٦) الشيخ مبارك الراشدي: بحث نشأة التدوين للفقه ص١٨٣ مقدم لندوة الفقه الإسلامي عُمان.

(٧) هو الإمام الفقيه يوسف بن إبراهيم الورجلاني، أبو يعقوب، عالم بأصول الفقه، إباضي من أهل =

﴿أَوْلَٰدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[1] فخص الإجماع منها العبيد، وأجمعت الأمة أن الأموات لا يرثون من الأحياء شيئاً فإجماعهم هذا قد خص آية المواريث.

ومنها قوله تعالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[2] فأجمعت الأمة أن هذا في المكلفين، وأجمعوا أن الأطفال والمجانين ليس بيننا وبينهم قود ولا قصاص[3].

أما عمل أهل المدينة أو إجماعهم فليس بحجة على غيرهم عند الإباضية[4].

ومما سبق يتبين أن الإباضية يحتجون بالإجماع وفق منهجهم الخاص في استنباط الفتاوى وأحكام النوازل من الأصول الثلاثة الكتاب والسنة والإجماع، لأن الواجب الشرعي يفرض على المفتي المجتهد أن يبحث عن حكم الفتوى في هذه الأصول أولاً، ولا يخرج عنها إلا إذا كانت النازلة لا شبيه لها في الأصول الثلاثة، وفي هذه الحالة يستخدم القياس وغيره من الأدلة التبعية، لأن ما شابه الأصل فهو أصل، وما لم يكن أصلاً قيس على الأصل.

القياس:

يرى الإباضية أن القياس هو المصدر الرابع للاجتهاد واستنباط الفتاوى وأحكام الحوادث والنوازل، وعرّفوه بأنه حمل أحد المعلومين على الآخر في حصول الحكم وإسقاطه بأمر يجمعهما. وقيل: إن حدّه رد الفرع إلى الأصل بعلة توجب الجمع بينهما[5].

وقد ذكرت الإباضية متى يستخدم القياس والرأي وبأي الأمور يُقيد. سئل أبو الربيع سليمان بن يخلف المتوفى سنة ٤٧١هـ عن الذي يجوز فيه الرأي للعلماء، قال: ما لم يجدوه في الكتاب ولا في السنة، ولا في الإجماع، فإذا نزلت نازلة مما لم تكن في الكتاب ولا في السنة، ولا في الإجماع، ولا في آثار المسلمين الذين كانوا قبل النوازل فعليهم أن يجتهدوا فيها لأن الاجتهاد والرأي مقصوران على الحوادث والنوازل لا غير[6].

فالقياس عندهم ضربان: جلي وخفي.

والجلي ضربان: قياس عِلّة منصوص عليها. وقياس علة مستنبطة.

= ورجلان «وهي وادٍ في المغرب الأقصى كانت فيها عمارة ينزلها الإباضيون» توفي سنة ٥٧٠هـ له كتاب العدل والإنصاف في أصول الفقه، والدليل والبرهان في عقائد الإباضية وغيرها من الكتب. انظر الزركلي: الإعلام ٨/ ٢١٢.

(١) سورة النساء آية ١١.

(٢) سورة المائدة آية ٤٥.

(٣) الورجلاني: العدل والإنصاف ١/ ١٢٧

(٤) علي معمر: الإباضية أصولها وتاريخها ص٥٢.

(٥) الورجلاني: العدل والإنصاف ٢/ ٥٨.

(٦) الورجلاني: المصدر السابق ٢/ ٢٠.

والخفي ضربان: قياس الشبه. وقياس الاستحسان.

فالعلة المنصوص عليها إنما يقع النص لها من الكتاب والسنة والإجماع، أو من فحوى الخطاب ـ وهو ما كان أولى من المنطوق ـ أو من لحن الخطاب ـ وهو ما كان الحكم فيه مساوياً للحكم في المنطوق ـ أو من أفعال رسول الله ﷺ، وأقوى أفعاله عليه الصلاة والسلام تقديمه أبا بكر الصديق رضي الله عنه في الصلاة، كان ذلك علة ظاهرة في إمامة الخلافة. لأن فعله ﷺ كان تحديداً للإمامة وقصرها عليه دون غيره[1].

أما العلة المستنبطة كتعليم آية الربا، وذهاب كل واحد منهم إلى ما ظن، في غلبة الظن أنه المعنى الذي من أجله حرم الربا[2].

أما قياس الشبه: وهو الذي يلحق فيه المجتهد واقعة جديدة بواقعةِ أصل مباشرة دون تعليل، ويُعدي حكم الأولى إلى الثانية المتجددة لانتفاء الفارق المعتبر في تقديره[3]. فهذا القياس قال عنه بعض الإباضية إنّه جائز وإن لم تكن علة. وقال آخرون: لا يجوز قياسٌ إلا عن علة[4]. إلا أن قياس الشبه ينظر فيه إلى أي الشيئين أكثر شبهاته فتلحقه به ولو لم تجمعهما علة. فإن تساويا فهو نفس الاستحسان[5].

وأما الاستحسان:

فهو من الاستدلال عند الإباضية لأنهم أخذوا به واعتبروه أحد قسمي القياس الخفي.

والاستحسان هو دليل ينقدح في ذهن المجتهد تقصر عنه عبارته، وفسره بعضهم بأنه عدول عن قياس أوهى إلى قياس أقوى منه، وبهذا المعنى لا خلاف أن أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعاً.

وفسره آخرون بأنه عُدولٌ عن الدليل إلى العادة للمصلحة، كدخول الحمّام من غير تعيين زمن المكث، وقدر الماء، والأجرة، فإنه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة[6].

دليل الاستحسان قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[7] وقوله تعالى:

---

(١) الورجلاني: العدل والإنصاف ٢/ ٦٧، ٦٨.

(٢) الورجلاني: المصدر السابق ٢/ ٦٩.

(٣) انظر دكتور الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي حاشية ١/ ٧٠١.

(٤) الورجلاني: المصدر السابق ٢/ ٧١.

(٥) الورجلاني: العدل والإنصاف ٢/ ٧٢.

(٦) الشيخ خلفان بن جميل السيابي: فصول الأصول ص٣٥٤، ٣٥٥ نقلاً عن الزرقا: مصطفى أحمد: الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية ص ٨٢ دار القلم سوريا دمشق ١٤٠٨.

(٧) سورة الزمر آية ١٨.

﴿وَٱتَّبِعُوٓاْ أَحۡسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُم﴾[(١)] وقول الرسول ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[(٢)].

وفي فتاوى المذهب الإباضي ما يدل على الأخذ بالاستحسان عند كثير من علماء الإباضية.

وقد ذكر الورجلاني أمثلة كثيرة للاستحسان منها:

من ذرعه القيء على غير عمد، أو تقيأ بعمد فأوجبوا عليه نقض الصلاة في العمد، ونقض الوضوء في غير العمد، ويبني على صلاته استحساناً.

وكذلك الرعاف، والقياس يقتضي المساواة. إلا أنه عُدِل عنه لوجه أقوى اقتضى العدول، وفرقوا بين قليل النوم وبين كثيره استحساناً.

قال الورجلاني: والذي عندي أن أمور الكتمان ـ عند الإباضية ـ بنيت جلها على الاستحسان[(٣)].

ذلك أن الإباضية انطلقت في بناء كيانها متبعة مسلك الكتمان الذي يقوم على إقامة الحلقات العلمية السرية التي ترمي إلى تكوين الدعاة الذين سيقيمون أركان الإمامة الإسلامية إمامة الظهور.

المصالح المرسلة:

يهتم الإباضية بالمصالح المرسلة في استدلالهم اهتماماً خاصاً، وتعتبر في أصولهم الاجتهادية من الأدلة الصحيحة.

يقول أبو محمد عبد الله بن حميد السالمي الإباضي في كتابه طلعة الشمس: من الاستدلال المصالح المرسلة، وهي عبارة عن وصف مناسب ترتبت عليه مصلحة العباد، واندفعت به عنهم مفسدة، لكن الشارع لم يعتبر ذلك الوصف بعينه ولا بجنسه في شيء من الأحكام، ولم يُعلم منه إلغاء له، وبذلك سمي مرسلاً.

ويقول في مكان آخر من الكتاب: وأنت إذا تأملت مذهب الأصحاب وجدتهم يقبلون هذا النوع من المناسبة، ويعللون به لما دلّ عليه مجملاً، أي وإن لم يدل دليل على اعتباره بعينه أو جنسه، فإن الأدلة الشرعية دالة على اعتبار المصالح مطلقاً كما في قوله تعالى: ﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡيَتَٰمَىٰۖ قُلۡ إِصۡلَاحٞ لَّهُمۡ خَيۡرٞۖ وَإِن تُخَالِطُوهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ ٱلۡمُفۡسِدَ مِنَ

---

(١) سورة الزمر آية ٥٥.

(٢) هذا جزء من حديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده ١/ ٤٧٤ رقم ٣٥٩٩. والهيثمي في مجمع الزوائد ١/ ١٧٧، ١٧٨ في باب الإجماع وقال رواه أحمد والبزار والطبراني في الكبير ورجاله موثقون والسخاوي: محمد بن عبد الرحمن: في المقاصد الحسنة ص٣٦٧ رقم ٩٥٩. وقال هو موقوف حسن أخرجه البزار والطيالسي والطبراني وأبو نعيم. دار الكتب العلمية بيروت ١٣٩٩. وأخرجه الحاكم في المستدرك موقوفاً في كتاب معرفة الصحابة ٣/ ٧٨ وقال حديث صحيح الإسناد ووافقه الذهبي في التلخيص.

(٣) الورجلاني: العدل والإنصاف ٢/ ٧٣، ٧٤.

﴿ٱلْمُصْلِحِ﴾[1] مع أن المقاصد الشرعية إنما اعتبرت المصالح جملة وتفصيلاً، فينبغي إلحاق ما لم يُعلم اعتباره منها بما عُلم اعتباره وذلك لعلمنا بمراعاة الأصلحية منه تعالى تفضلاً على خلقه وتكرماً على عباده، لا وجوباً ولا إيجاباً[2].

ذلك لأن الشريعة السمحة دلت صراحة على أن غايتها وهدفها ومقصدها تحقيق مصالح البشر، وهذه المصالح هي مقصود الشارع، وموقف الإباضية من هذه المصالح إيجابي، لا يختلف كثيراً عن المذاهب الإسلامية المعتبرة لأن اهتمامهم بالمصالح المرسلة يعتبر في المرتبة الثانية بعد المالكية.

القواعد الأصولية:

يلجأ المفتي المجتهد بعد الكتاب والسنة والأصول المعتبرة إلى قواعد الأصول الفقهية والكليات التي وقع عليها الاتفاق عند الإباضية وهي خمسة:

١ ـ قاعدة أن اليقين لا يتبدل إلا بيقين مثله وهو نوع من أنواع الاستصحاب لأن حكم اليقين مستمر، وإن ورد عليه الشك حتى يتيقن انتفاء اليقين.

٢ ـ إن الأمور بمقاصدها، فكل عمل لا يتحقق إلا إذا قصده صاحبه.

٣ ـ المشقة تجلب التيسير.

٤ ـ العادة محكمة أي ضبطها الشرع وحَكَمَها.

٥ ـ الضرر يزال، ومن فروع هذه القاعدة وجوب رد المغصوب. وضمان المتلف[3].

وهذه القواعد الخمس هي التي اشتهرت في مذهب الشافعية[4].

إن هذه القواعد التي تدور على ألسِنة الفقهاء والمجتهدين كلٌ منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة لأنها مأخوذة من الكتاب والسنة وآثار الصحابة الكرام، فقد استثمرها الفقهاء عن طريق إعمال القياس والنظر في مقاصد الشرع، لذلك اتُخِذَت أدلة لإثبات المسائل.

وعليه فقد اتكأ عليها البعض في استنباط الفتيا واستخراج الحكم الشرعي.

فتوى الصحابي:

اعتبرت الإباضية أن فتوى الصحابي ليست حجة على غيره[5]. ذلك لأن لهم في عدالة الصحابة الكرام ثلاثة أقوال:

---

(١) سورة البقرة آية ٢٢٠.

(٢) انظر الزرقا: الاستصلاح والمصالح المرسلة ص٨١.

(٣) انظر دكتور إبراهيم بدوي: دور المدرسة الإباضية في الفقه ٧٣٣، ٧٣٤ والشيخ المرموري: أصول الشريعة وتطبيقها عند الإباضية ٨٠٤ بحثان مقدمان لندوة الفقه الإسلامي.

(٤) دكتور أحمد الحجي الكردي: المدخل الفقهي القواعد الكلية ص١٥ منشورات جامعة دمشق ١٤٠٧.

(٥) علي معمر: الإباضية أصولها وتاريخها ص٥٢.

الأول: الصحابة كلهم عدول إلا من فسقه القرآن الكريم كالوليد بن عقبة وثعلبة بن حاطب.

الثاني: الصحابة كلهم عدول وروايتهم كلهم مقبولة إلا في الأحاديث المتعلقة بالفتن ممن خاض في الفتن.

الثالث: الصحابة كغيرهم من الناس من اشتهر بالعدالة فكذلك ومن لم يُعْرف حاله بُحِثَ عنه[1].

وقد صحح الورجلاني عدالتهم وشرط ذلك بعدم خوضهم في الفتن، أما من خاضوا في الفتن وسفكوا الدماء فلا بد أن يُجعل للتعديل والتحريم مكان وإن كانوا صحابة[2].

والثابت عند الأئمة أن الصحابة الكرام كلهم عدول من لابس منهم الفتن ومن لم يلابسها فتقبل روايتهم من دون تجريح ولا تعديل ولا بحث عن أحوالهم.

وأيد ذلك القاضي الباقلاني فقال: إنه قول السلف وجمهور الخلف[3].

واعتبر الإمام الجويني أن «الأمة مجمعة على أنه لا يسوغ الامتناع عن تعديل جميع أصحاب رسول الله ﷺ»[4].

أما الحافظ النووي فقال: الصحابة كلهم عدول، من لابس الفتن وغيرهم، بإجماع مَنْ يُعتد به[5].

وهذا ما يطمئن إليه القلب وترتاح إليه النفس المؤمنة لأن الأصل فيهم العدالة لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[6].

ولقول الرسول ﷺ «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم»[7] لذلك تقبل روايتهم دون البحث عن أحوالهم لأنهم عدول، ثم لأنهم خير القرون بشهادة الرسول ﷺ.

ومما سبق يتبين أن أصول الفتوى واستنباط الحكم الاجتهادي عند الإباضية يؤخذ من الكتاب والسنة والإجماع، فإذا عرضت حادثة ولم يرد في شأنها نص أجروها على القياس، فإن لم تتوفر العلة أجروها على الاستحسان والمصالح المرسلة.

وفي هذا قيل: مَنْ عَلِمَ في شيء من الأمور بعينه حكم ما جاء فيه من كتاب الله تعالى والسنة وإجماع المهتدين من الأمة فهو عالم في ذلك الشيء، فإذا أبصر وجه الرأي، والقول

---

(١) علي معمر: المصدر السابق ص٥٣.
(٢) الورجلاني: العدل والإنصاف ١/ ١٤٩.
(٣) الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٢٩٩.
(٤) الجويني: البرهان في أصول الفقه ١/ ٦٣١.
(٥) السيوطي: تدريب الراوي ص٤٠٠.
(٦) سورة آل عمران آية ١١٠.
(٧) أخرجه البخاري: في الشهادات ٥/ ٢٥٩ رقم ٢٦٥٢. ومسلم: في فضائل الصحابة ٤/ ١٩٦٤ رقم ٢٥٣٥ ـ ٢١٤. وأبو داود: في السنة ٤/ ٢١٤ رقم ٤٦٥٧. والترمذي في الفتن ٤/ ٥٠٠ رقم ٢٢٢١. وفي الشهادات ٤/ ٥٤٩ رقم ٢٣٠٣ والنسائي: في الأيمان والنذور ٧/ ١٧، ١٨.

بالرأي فيه واهتدى له، كان فقيهاً فيه، وعالماً له، وكان من أهل الرأي فيه كما كان غيره من العلماء، فأي حادثة لها أصل تبنى عليه وتنتهي إليه، فمن عرف تأويلها وأحسنها وأعدّ لها كان عليه التحري لذلك وتعلم.

ومن قال بالرأي في موقع الرأي وهو يجوز له القول بالرأي باجتهاده فوافق الصواب كان مأجوراً مصيباً. وإن خالف الصواب بالاجتهاد برأيه وهو من أهل ذلك كان معذوراً بذلك وكان من الحق قريباً[1]. فالمصيب غانم والمخطىء سالم.

يتبين ممن سبق أن منهج الإباضية في الاجتهاد لاستنباط الفتيا جامع بين أهل الحديث الذين يبنون أحكامهم على النصوص ولا يرجعون إلى القياس إلا عند الضرورة، وبين أهل الرأي الذين يعتنون بالقياس وطرق الاستدلال. ومع ذلك فإن الإباضية بمنهج استدلالها هي إلى أهل الرأي أقرب.

أثرهم:

دَوّن الإباضية فتياهم وأصول فقههم وفروعها في عشرات الرسائل والكتب والمدونات.

منها ديوان الإمام جابر بن زيد المتوفى سنة ٩٣هـ وهو ديوان ضخم تعرض فيه لمسائل الفقه والأحكام، وقد تلف هذا الديوان، ولكنه انصهر ما فيه في آثار الإباضية.

وجوابات الإمام زيد، وكذلك رسائله وفتاويه المتناثرة في بطون كتب الإباضية، وأقدم كتاب إباضي وصل إلينا هو كتاب المسند للإمام الربيع بن حبيب العماني المتوفى سنة ١٧٠هـ.

هذا المسند يعتبره الإباضية أصح من صحيح البخاري، لذلك بنوا معظم فقههم على ما جاء في مسند الربيع وغيره لأنه احتوى على معظم أبواب الفقه الإسلامي.

ومنها مدونة أبي غانم بشر بن غانم الخراساني المتوفى سنة ٢٠٠هـ وتضم هذه المدونة آراء المؤلفين الثقاة، وقد رواها أبو غانم عن سبعة من تلامذة أبي عبيدة مسلم بن أبي كريمة.

ومنها كتاب أبي صفرة عبد الملك بن صفرة، يرويه عن ضمام بن السائب عن جابر بن زيد، وهو مزيج بين الحديث والفقه.

ومنها كتاب الألواح لأبي المؤرج عمرو بن محمد القدمي اليمني المتوفى سنة ١٥٠هـ وهو في الفقه، ويقيد فيه فتاوى شيخه أبي عبيدة تلميذ الإمام جابر[2].

---

(١) انظر دكتور إبراهيم بدوي: دور المدرسة الإباضية في الفقه ص٧٢٧ بحث مقدم لندوة الفقه الإسلامي بسلطنة عُمان.

(٢) انظر الشيخ مبارك الراشدي: نشأة التدوين للفقه ١٨٦ ـ ١٨٨ بحث مقدم لندوة الفقه الإسلامي في سلطنة عمان. وسزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ٣٤٠، ٣٤١.

ومن آثارهم مسائل أبي عبيدة، وهي عبارة عن مجموعة من الفتاوى، ولكنها تضم بعض المحاورات التي تدل دلالة واضحة على اتضاح المنهج الإباضي في استنباط الأحكام.

ومن آثارهم رسائل أبي عبيدة، وفتوى الربيع بن حبيب.

ولعل أهم وأشهر الكتب الإباضية الفقهية الآن هو كتاب شرح النيل[١] وهو للشيخ محمد بن يوسف أطفيش المتوفى سنة ١٣٣٢هـ والكتاب موسوعة فقهية إباضية إذ لم يتخلف الشيخ عن مقارنة آراء الإباضية بأقوال بقية المذاهب، خاصة في مواطن الاختلاف[٢].

---

(١) هذا الكتاب يعتمد عليه المشرفون على موسوعة جمال عبد الناصر الفقهية لإبراز رأي الإباضية في المسائل.

(٢) الجعبيري: دور المدرسة الإباضية في الفقه ٥٠٥ ـ ٥٢٢ بحث مقدم لندوة الفقه الإسلامي سلطنة عمان.

الزيدية

منهجها في الفتوى ـ أثرها

تعتبر الزيدية من أكثر فرق الشيعة اعتدالاً وبُعداً عن التطرف والغلو في فتاويهم وتعاليمهم، وأقربهم إلى أهل السنة والجماعة في أصولهم وفروعهم، فهي لا تخرج عن إطار مدارس الفقه الإسلامي ومذاهبه في جملتها، لأن مواطن الاختلاف بين الزيدية وأهل السنة في مسائل الفروع لا تكاد تذكر. وتنسب الزيدية إلى الإمام زيد بن علي رحمه الله تعالى.

ترجمته:

هو الإمام الفقيه المجتهد زيد بن علي ـ زين العابدين ـ بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم ولد سنة ٨٠هـ وتربى وسط تلك الأسرة العلوية التي صقلتها المحن والآلام.

روى عن أبيه زين العابدين علم آل البيت، وتابع تلقي علم الرواية عن أخيه أبي جعفر محمد الباقر الذي كان إماماً في الفضل والعلم، كما تلقى زيدٌ العلم عن غيرهم من التابعين الذين كانوا يعقدون مجالس العلم والرواية والإفتاء في مسجد الرسول ﷺ، فأخذ عن أبان بن عثمان، وعروة بن الزبير، وعبيد الله بن أبي رافع وغيرهم[١].

وبعد أن تخرج من البيت النبوي وترعرع في مهد العلم، خرج يطلب العلم في شتى نواحيه.

فقد التقى بواصل بن عطاء[٢] في البصرة وتدارس معه مذهب المعتزلة وتتلمذ له في الأصول[٣]. وتأثر ببعض أفكاره التي نقلها إلى المذهب الزيدي.

---

(١) انظر ابن حجر: تهذيب التهذيب ٣/٤١٩ والذهبي سير أعلام النبلاء ٥/٣٨٩.

(٢) هو واصل بن عطاء الغزّال أبو حذيفة رأس المعتزلة، ومن أئمة البلغاء والمتكلمين، سمي أصحابه بالمعتزلة لاعتزاله حلقة درس الإمام الحسن البصري. توفي سنة ١٣١هـ من مصنفاته المنزلة بين المنزلتين، ومعاني القرآن وغيرها. انظر الزركلي: الأعلام ٨/١٠٨، ١٠٩.

(٣) انظر الشهرستاني: الملل والنحل ١/١٣٨.

وظل ينتقل في أقاليم العراق والشام والحجاز ويذاكر العلماء حتى بلغ من العلم الذروة، حتى قال فيه أبو حنيفة رحمه الله: «شاهدت زيد بن علي كما شاهدت أهله فما رأيت في زمانه أفقه ولا أسرع جواباً ولا أبين قولاً.. لقد كان منقطع القرين»[1].

بعد هذه الرحلات العلمية استطاع الإمام زيد أن يتخذ لنفسه منهجاً فكرياً متكاملاً في العقيدة والشريعة، فكان منهجه أقرب إلى الاعتدال من مواقف علماء الشيعة الآخرين وبخاصة في القضايا الخلافيّة التي اختلف فيها أهل السنة والشيعة...

روى عن الإمام زيد بن علي العلم ابناه حسين وعيسى، وابن أخيه جعفر بن محمد، والزهري، وأبو حنيفة، والأعمش، وشعبة بن الحجاج، وسعيد بن خيثم، وأبو خالد عمرو بن خالد الواسطي وخلق غيرهم[2].

اشْتُهِرَ عن الإمام زيد أنه كان من أعلم الناس بالقراءات، فقد كان من القُرّاء الذين رووا قراءة خاصة، وهي في ضمن القراءات المتواترة[3].

أجمع العلماء على جلالة الإمام زيد وإمامته، واعترفوا بأمانته وثقته في العلم والرواية، والحديث والفقه، والفتيا مما جعله من أشهر الشخصيات العلمية والقيادية التي استطاعت أن تستقطب الاهتمام، ولهذا تطلع إليه إعداء الأمويين ليقود الثورة ضد الحكم الأموي فبايعه أربعون ألفاً من الكوفة وواسط والمدائن الأخرى، «وكان ممن بايعه عند خروجه محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى، ومسعر بن كدام وابن شبرمة، وهلال بن خباب بن الأرت. أما الإمام أبو حنيفة فأرسل إليه بثلاثين ألف درهم وحث الناس على نصره ـ وكان مريضاً ـ وكان قد أخذ عنه كثيراً»[4].

خرج زيد بن علي رضي الله عنه على بني أمية داعياً إلى كتاب الله تعالى ليعمل به وبالسنة النبوية، وإلى البدع لكي تموت وإلى الظَلَمَةِ لكي تُخْلَع، فلما نادى القوم للحرب لم يجبه إلا القليل وتقدم الإمام زيد ليواجه جنود يوسف بن عمر الثقفي أمير العراق[5]. «بعدد كعدد أهل

---

(١) الدكتور علي حسن عبد القادر: نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ١٧٩، ١٨٠ نشره دار الكتب الحديثة ـ القاهرة ـ ١٩٦٥.

(٢) انظر ابن حجر: تهذيب التهذيب ٣/ ٤١٩. والذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/ ٣٨٩ والصنعاني الحسين بن أحمد: الروض النضير شرح مجموع الفقه الكبير ١/ ٦٥، ٦٦ مصور دار الجيل بيروت.

(٣) الشيخ محمد أبو زهرة: الإمام زيد حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه ص٣٥١ دار الفكر العربي ـ القاهرة ١٩٥٩.

(٤) ابن العماد: شذرات الذهب ١/١٥٨، ١٥٩ وانظر الصنعاني: الروض النضير ١/ ٥٥.

(٥) هو يوسف بن عمر بن محمد بن الحكم الثقفي ابن ابن عم الحجاج بن يوسف، أمير العراقين وخراسان لهشام. كان شهماً كافياً، سائساً مهيباً، جباراً عسوفاً، جواداً معطاء. وكان يُضرب بحمقه وتيهه المثل، يقال: أحمق من أحمق ثقيف، قتل سنة ١٢٧هـ. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان ٧/ ١٠١ والذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/ ٤٤٢.

بدر»[١] وأصيب الإمام زيد بسهم في جبهته كانت سبباً في استشهاده سنة ١٢٢هـ[٢] وهو لم يتجاوز الثالثة والأربعين من عمره.

احتل الإمام زيد رضي الله عنه في حياته مكانة متفوقة بين علماء عصره لاعتماده منهجاً موضوعياً في البحث وطرق الاستدلال والاستنباط، إضافة إلى ما كان يعتقده في الإمامة مخالفاً لرأي الشيعة، فهو يعتبر الإمام علياً رضي الله عنه أفضل من كلٍ من أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، ومع ذلك فهو يعتبر بجواز إمامة المفضول مع قيام الأفضل، لأن الأفضلية عنده ليست ملازمة للخلافة، لذلك نادى بأن خلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما حق وطاعتهما واجبة، وإن كان علي رضي الله عنه أفضل بمناقبه في الإسلام ومواقفه في الحرب.

نقل الشهرستاني عن الإمام زيد قوله: «كان علي بن أبي طالب أفضل الصحابة إلا أن الخلافة فُوضت إلى أبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها من تسكين ثائرة الفتنة وتطييب قلوب العامة»[٣].

وهذه الشهادة الصريحة من الإمام زيد رضي الله عنه تُبطل دعوى من يقول: إن هناك نصاً أو وصية بالخلافة لعلي رضي الله عنه، فالمصلحة الإسلامية العليا التي لاحظها أهل الشورى من الصحابة الكرام كانت في تولي الشيخين للخلافة، لأن الناس قد دانوا لهما بالطاعة والإمامة وبالتالي فقد دان لهما الإمام زيد نفسه بالفضل والخلافة، وعليه فهو لا يرضى بِسَبّهما أو الطعن فيهما لأنهما حفظا الإسلام وتعاليمه.

منهجهم في الفتوى:

عاش الإمام زيد رضي الله عنه المرحلة التي ابْتُدئ فيها بملاحظة ضوابط الفتوى وقواعد الاستنباط، من خلال فقهاء المدينة السبعة وغيرهم من علماء الأمصار المتخصصين بأصول الاجتهاد واستخراج أحكام النوازل والواقعات.

فكان للإمام زيدٍ نصيب وافرٌ من هذه المناهج التي تركت أثراً واضحاً في فقهه وفتاويه واجتهاداته التي بناها على النصوص والرأي والقياس..

ثم إن الثابت عن الإمام زيد أنه لم يقتصر في فتياه على حديث آل البيت فقط بل «تلقى أحاديث آل البيت وفقههم جميعاً، وتلقى أحاديث الصحابة وفقههم»[٤].

ونَظْرَةٌ في فتاوى الإمام وفقهه يدرك الباحث من خلالها أن الإمام زيداً كان يلتزم منهجاً

---

(١) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٤٧٢.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/ ٣٩٠ وابن العماد: المصدر السابق ١/ ١٥٩. وابن حجر: تهذيب التهذيب ٣/ ٤١٩.

(٣) الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٣٨.

(٤) أبو زهرة: الإمام زيد ٢٢٥.

واضحاً يتفق إلى حد كبير في قواعده وأصوله، مع ما قاله فقهاء أهل السنة، ولا يخرج عن مناهجهم في الجملة.

«فمنهج الإمام زيد في استنباط الفتاوى والأحكام لا يَبْعُد عن منهاج الأئمة الذين عاصروه كالإمام أبي حنيفة، وعبد الرحمن بن أبي ليلى والإمام الزهري وغيرهم من أئمة الفقه والحديث الذين أظلتهم المدينة المنورة أو أظلهم العراق»[١].

وهذا المنهج لم يدون الإمام زيد قواعده وأصوله وضوابطه بل استخرجها تلاميذه مما أُثر عنه من فتاوى وأحكام.

وقد تلقى علماء الزيدية هذا المنهج ووضعوا له الأصول والضوابط التي استنبطوها مما لاحظه الإمام في فتاويه ثم فرّعوا عليها وخرّجوا أحكاماً اجتهادية هي في جملتها لا تخرج عن فقه أهل السنة وبخاصة العراقيين منهم.

ورغم أن الإمام زيداً لم يُدوّن منهجه إلا أنه بيّن الخطوط العريضة والأساسية لمنهجه وما يستند عليه لاستنباط أحكام النوازل.

روى الإمام في المجموع أثراً عن جده الأعلى علي رضي الله عنه يوضح فيه مراتب الاعتماد على النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية ثم على الاجتهاد في استنباط الفتاوى والأحكام.

فقد روى الإمام زيد عن علي بن أبي طالب أنه قال: أول القضاء ما في كتاب الله عز وجل ثم ما قاله الرسول ﷺ ثم ما أجمع عليه الصالحون، فإن لم يوجد ذلك في كتاب الله ولا في السنة ولا فيما أجمع عليه الصالحون، اجتهد الإمام في ذلك لا يألو احتياطاً واعتبر وقاس الأمور بعضها ببعض فإذا تبين له الحق أمضاه[٢].

هذا النص دليل واضح وجلي على منهج استنباط الفتوى وأصول الحكم الشرعي عند الإمام زيد ثم بيان ما يستند إليه في اجتهاده عند طروء الحوادث والنوازل.

فهو يقدم العمل بكتاب الله تعالى، فإن تعذر استخراج الحكم منه عدل إلى السنة النبوية ثم إلى إجماع علماء الأمة ثم يعدل إلى الاجتهاد.

من خلال هذا المنهج الذي لاحظه الإمام في فتياه، رسم أئمة الزيدية وعلماؤهم أصول الفتيا وضوابطها.

جاء في كتاب الفصول اللؤلؤية لأصول الزيدية[٣]: «وكيفية الاجتهاد في الحادثة أن يقدم المجتهد عند استدلاله قضية العقل المبتوتة، ثم الإجماع المعلوم، ثم نصوص الكتاب

---

(١) أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٤٩٢.

(٢) انظر الصنعاني: الروض النضير ٣/ ٤٣٣ ومعه متن المجموع للإمام زيد.

(٣) الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية ألفه الإمام إبراهيم بن محمد الوزيري مخطوط بدار الكتب المصرية.

والسنة المعلومة، ثم ظواهرهما كعمومهما، ثم نصوص أخبار الآحاد، ثم ظواهرها كعمومها، ثم مفهومات الكتاب والسنة المعلومة على مراتبها، ثم مفهومات أخبار الآحاد ثم الأفعال والتقريرات كذلك، ثم القياس على مراتبه، ثم ضروب الاجتهاد الأخرى ثم البراءة الأصلية ونحوها[1].

وهذا يدل على ترتيب الأدلة فيضع مسائل العقل اليقينة أولاً، ويضع الإجماع المعلوم الثابت بعده. فالعقل الذي يقدم على النصوص هو القضايا العقلية المقطوع بها من حيث معرفة الله تعالى، وإثبات نبوة محمد ﷺ، وكون القرآن من عند الله تعالى، وليس معناه أن قضايا العقل في التكليف وإصدار الأحكام مقدمة على نصوص القرآن والسنة.

أما الإجماع: فهو الثابت والمقطوع به بالنسبة لحقائق الإسلام الأولى التي ثبتت بالتواتر وهو ما يسمى «ما علم من الدين بالضرورة» مثل كون عدد الصلوات المفروضة خمس صلوات، وأن الظهر أربع ركعات. . .

وغير ذلك مما أجمع الصحابة على نقلها عن الرسول ﷺ وأجمع بعدهم التابعون ومن جاء بعدهم. فهذا العلم لا يحتاج إلى نظر واستدلال ولا يُتصور فيه خلاف لأنها أمور عملية متواترة.

ثم إن الأخذ بهذه المسلمات ليس تقديماً للإجماع في ذاته على القرآن الكريم والسنة، وإنما هو أخذٌ بأقوى سنة وبأحكم ما يدل عليه القرآن الكريم من أحكام لا بُدّ من معرفتها لتفهم ما جاءت به النصوص.

أما الإجماع المؤخر عن الكتاب والسنة فهذا الإجماع الاستنباطي الذي هو موضع خلاف في تحققه[2].

القرآن الكريم والسنة المتواترة:

يعتبر الزيدية القرآن الكريم والسنة المعلومة أي المتواترة والمشهورة عند الاحتجاج واستنباط الفتاوى والأحكام مرتبة واحدة من حيث قوة الاستدلال، فيخصص أحدهما الآخر وينسخه ويجعلون كلاً منهما مراتب:

١ ـ نصوص الكتاب والسنة المتواترة.

٢ ـ ظواهر الكتاب والسنة المتواترة.

جاء في الفصول اللؤلؤية: إن أول مراتب الاستدلال في الكتاب نصوصه، وقد قرن بها نصوص السنة المتواترة وهو بهذا يضع السنة المتواترة من حيث استنباط الأحكام منها في مرتبة القرآن الكريم[3].

---

(١) الوزيري: الفصول اللؤلؤية ـ مخطوط ـ ورقة ١٩٥ نقلاً عن أبي زهرة: الإمام زيد ص٣٣٤، ٣٣٥.

(٢) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٣٣٦ ـ ٣٣٩.

(٣) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٣٥٥.

نصوص الكتاب والسنة: إن الزيدية يقدمون النص على الظاهر، ويقسمون النص إلى جلي، وخفي.

فالنص: هو اللفظ الدال على معنى لا يحتمل غيره بضرورة الوضع، وهذا هو النص الجلي. أما الخفي: فهو النص الدال على معنى يحتمل غيره بالنظر(١).

فالجلي لا يحتمل غير معناه بضرورة الوضع اللغوي لأن دلالة الألفاظ لغة قطعية لا ظنية عندهم فقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾(٢) فكلمة مائة لاتحتمل غير ما تدل عليه بضرورة الوضع اللغوي لأنها لا تحتمل سواه.

ظواهر الكتاب والسنة: إن نصوص القرآن الكريم والسنة المتواترة حكمها عند الزيدية واحد، ويلي هذا ظواهرهما.

فالظاهر عندهم: هو اللفظ الذي يسبق إلى الفهم منه معنى راجح مع احتماله لمعنى مرجوح، ولهذا الاحتمال قالوا: إن دلالته ظنية في الأحكام العملية ولكنه قطعي في الأمور العقائدية، لقيام الدليل فيها على صدق ما يفهم من اللفظ.

وقالوا: إن النص والظاهر من قبيل المحكم والمبين.

فالنص واضح لا يقبل الاحتمال، فلا يتوقف العمل به على شيء.

أما الظاهر فإن مقتضى الاحتمال فيه يوجب توقف العمل به على نفي الاحتمال، لكنهم جعلوا المعنى المتبادر هو الأصل الذي ينبغي الأخذ به حتى يقوم الدليل على خلافه.

لأن القاعدة تقرر أن إعمال اللفظ أولى من إهماله، ولا يهمل العمل بالظاهر إلا إذا عُورض بدليل أقوى منه(٣).

العام:

العام عندهم أقوى من الظاهر في دلالته على عمومه، ثم إن دلالة العام عندهم ظنية لاحتماله التخصيص، وبالاستقراء نجد أنه ما من عام إلا وخصص، وبناء على القول إن العام من قبيل الظاهر، وأن دلالته ظنية فقد ذكروا له من المخصصات ما يلي:

١ ـ الإجماع: لأنّ إجماع المجتهدين في عصر على حكم يخصص العام، والإجماع لا بُدّ أن يكون له سند من كتاب أو سنة أو قياس.

٢ ـ إجماع العترة يخصص العام، وهذا النوع من الإجماع يعتبر قطعياً عند الشيعة لا فرق بين الإمامية والزيدية.

٣ ـ ويُخصص العام بخبر الآحاد: فقد جوّز أئمة الزيدية تخصيص عام القرآن الكريم والسنة المتواترة بخبر الآحاد في الأحكام العملية دون العقائدية.

---

(١) انظر الوزيري: الفصول اللؤلؤية ـ مخطوط ـ ورقة ٩٨ نقلاً عن أبي زهرة: الإمام زيد ٣٥٨.

(٢) سورة النور آية ٢.

(٣) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٣٦٠ ـ ٣٦١.

٤ ـ القياس فإنه يخصص العام في الأحكام العملية بإطلاق إذا كان القياس صحيحاً.
ومع ما قرره الزيدية من تخصيص العام بالقياس إلا أن بعض الفروع الفقهية التي وردت في المجموع قد يُستفاد منها أن القياس لا يخصص العام[١].

وهذا يدل على أن أصول المذهب الزيدي قد تختلف عن أصول مؤسس المذهب الإمام زيد، لأن علماء المذهب بعده قد وسّعوا من دائرة الفقه الزيدي عن طريق الاجتهاد الذي يجعل من حق كل مجتهد أن يُطور قواعد ومناهج استنباط الفتاوى والأحكام الشرعية.

خبر الآحاد:

يعتمد الزيدية في اجتهادهم على أخبار الآحاد، إلا أنها متأخرة في الرتبة عند الاستدلال عن الكتاب والسنة المتواترة نصوصهما وظواهرهما.

وأخبار الآحاد يُقدم فيها النص على الظاهر كالكتاب والسنة المتواترة، ثم إن القول بتأخير خبر الآحاد في مرتبة الاستدلال ليس متعارضاً مع قول الزيدية بتخصيص الناس منها لعموم القرآن والسنة المتواترة، لأن التخصيص ليس إلغاءً للنص بل هو إعمال له، وهو من التعاون بين القرآن الكريم والسنة على توضيح الأحكام[٢].

وأخبار الآحاد عند الزيدية تفيد الظن لذلك يُؤخذ بها في الأحكام العملية ولا يؤخذ بها في العقائد.

واشترطوا للاحتجاج بخبر الآحاد أن يكون راويه عدلاً، ثقة ولو لم يكن زيدياً أو من آل البيت، لأن الشرط الأساسي هو العدالة المجردة، وإن كانوا يفضلون رواية آل البيت على غيرهم.

إلا أن المبدأ الزيدي هو تعديل جماهير المسلمين إلا من يثبت فِسْقُه.

ثم إنهم اشترطوا مع العدالة ليأخذوا بحديث الآحاد أن تكون الواقعة في غير ما تعم به البلوى.

لأن ما تعم به البلوى يستفيض بين الناس.

ثم إن نصوص أخبار الآحاد في الاستدلال هي في المرتبة الثالثة من مراتب الاستنباط، وظواهر أخبار الآحاد هي في المرتبة الرابعة[٣].

مفهومات الكتاب والسنة:

ثم استدلوا بعد نصوص الكتاب والسنة بمفهوم الألفاظ.

والمفهوم: هو ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق، وينقسم إلى مفهوم موافقة:

---

(١) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٣٦٢ ـ ٣٧٥.
(٢) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٣٧٦.
(٣) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٣٧٩ ـ ٣٨٣.

وهو ما وافق حكمه حكم المنطوق في النفي والثبوت، ومفهوم مخالفة: وهو ما خالف حكمه حكم المنطوق.

فالزيدية يقدمون مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة الذي يأخذ به بعضهم في جميع الأنواع، كما أن كتب الزيدية تفيد أن بعض الزيدية يأخذون بمفوم المخالفة في شتى أنواعه.

ثم إن مفهومات القرآن والسنة المتواترة مقدمة على مفهومات أخبار الآحاد[1].

أقوال النبي ﷺ وأفعاله:

جعل الزيدية أفعال النبي ﷺ وتقريراته في الآحاد مرتبة متأخرة في الترتيب عن مفهومات الكتاب والسنة المتواترة بل حتى عن مفهومات أحاديث الآحاد.

فهم لا يقدمون الأفعال والتقريرات إلا على القياس وغيره من الأدلة التي لا تكون من ذات الألفاظ[2]

فكل ما يؤخذ من القول عندهم مقدم على كل ما يؤخذ من الفعل أو التقرير. وهذا كله في غير الأفعال المتعلقة بالتشريع، أما ما تواتر من أفعاله ﷺ مما يتعلق بالتشريع فيكون بياناً لمجمل القرآن، فهذه السنة تلحق بما تُبيّنه وتكون الحجة في مجموع البيان والمبين لا للأفعال وحدها[3].

الإجماع:

نص الإمام زيد على أن الإجماع حجة، كما روى عن جده الأكبر حيث جعل «ما أجمع عليه الصالحون حجة بعد الكتاب والسنة».

وحقيقته اتفاق المجتهدين العدول من الأمة في أي عصر على حكم شرعي، وهذا لا يتحقق إلا في الصحابة الكرام لانحصار المجتهدين فيهم وإمكان معرفة أقوالهم في الحادثة، أو قول بعضهم وسكوت الباقين عند من اعتبره، وكذا إجماع العترة قبل تشتتهم وتفرقهم لانحصار مجتهديهم.

أما إجماع من عداهم فيتعذر وقوعه بل يستحيل، وإلا فلو فُرض ثبوته وتحقق لكان حجة للأدلة الناهضة على ذلك[4].

وعليه فقد اتفق الزيدية مع جمهور المجتهدين من الأمة الإسلامية على أن إجماع المجتهدين من الأمة في زمن من الأزمان على أمر من الأمور الشرعية حجة، إلا أن الزيدية لم يقصروه على الأحكام العملية بل جعلوه كالنص شاملاً للأحكام الاعتقادية لأن إجماع الأمة أو علماء العترة على أمر اعتقادي حجة عندهم.

---

(1) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٣٨٤ ـ ٣٩٦.
(2) انظر أبو زهرة: المصدر السابق: ٣٧٨.
(3) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٣٩٧.
(4) انظر الصنعاني: الروض النضير ٣/ ٤٣٦.

قال صاحب الفصول اللؤلؤية[١]: «معلومه ـ أي الإجماع ـ حجة قطعية في العلميات كالنص المعلوم»[٢] فهو يفيد العلم اليقين فيثبت به الاعتقاد كما يثبت به الحكم الشرعي، لأنه قد تواتر سنده وثبت وقوعه قطعاً.

وهناك إجماع خاص عند الزيدية هو إجماع العترة، وهو اتفاق المجتهدين من العترة أي آل النبي ﷺ، وقد تكلموا في إجماع العترة فذكروا أنه موضع اختلاف، وعرّفوا من هم العترة الذين ينهض بهم الإجماع فقالوا: هم علي وفاطمة والحسن والحسين، ثم أولاد الحسنين من جهة الآباء، وهذا الإجماع هو أخص إجماع عندهم[٣].

وكأن الزيدية بذلك لا يعترفون بغير ذرية النبي ﷺ فلم ينقلوا العصمة لغير هؤلاء الأربعة من الأئمة.

وقد علق الشيخ أبو زهرة على هذه العصمة فقال: «إنّا لا نجد الإمام زيداً قال إن أحداً معصوم غير النبي ﷺ الموحى إليه»[٤].

ولعل القول بعصمة الأئمة قد سرى من الشيعة الإمامية إلى الزيدية، حيث يقول الإمامية بعصمة الأئمة لأنهم حسب زعمهم قائمون مقام الأنبياء في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود، وحفظ الشرائع، فعصمتهم كعصمة الأنبياء.

والثابت أن مَنْ يحفظ الشريعة ويقوم عليها بعد النبي ﷺ، وينفذ أحكامها، ويستنبط فتاوى النوازل والواقعات لا يحتاج إلى عصمة، لأنه استخدم الرأي والعقل في اجتهاده واستنباط فتاويه وأحكامه وفق أصول التزم بها وقواعد فرّع عليها.

مراتب الإجماع: ورد في الفصول اللؤلؤية أن للإجماع عند الزيدية مراتب.

المرتبة الأولى: هو ما أجمع عليه السلف والخلف ولم يعلم فيه خلاف وهذا عزيز لا يوجد إلا فيما علم من الدين بالضرورة. وهذا النوع مقدم في الاحتجاج لأنه عبارة عن تقديم نصوص مجمع على معناها، فهو مقدم على النصوص القابلة للاستنباط.

المرتبة الثانية: هي ما انفرد به الصحابة الكرام وانقرض عصرهم.

المرتبة الثالثة: ما انفرد به الصحابة الكرام ولم ينقرض عصرهم لاحتمال العدول عنه من بعضهم.

---

(١) هو الإمام إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن الهادي الوزيري، من مجتهدي الزيدية باليمن، كان له اشتغال بالتاريخ، توفي بصنعاء سنة ٩١٤هـ. من مصنفاته: الفصول اللؤلؤية في الأصول، وهداية الأفكار في شرح الأزهار. وجواهر الأخبار في سيرة الأئمة الأخيار وغيرها. انظر الزركلي: الأعلام ١/ ٦٥، ٦٦هـ مصادر الفكر الإسلامي في اليمن للقاضي عبد الله محمد الحبشي ١٧٠ ـ ١٧٧ المكتبة العصرية ـ لبنان ـ صيدا ١٤٠٨.

(٢) انظر الوزيري: الفصول اللؤلؤية ـ مخطوط ـ ورقة ١١٨ نقلاً عن أبي زهرة: الإمام زيد ص٤٠٢.

(٣) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ص٤٠١.

(٤) انظر أبو زهرة: المصدر السابق.

المرتبة الرابعة: إجماع الصحابة الكرام على أمر افترقوا فيه أولاً ثم انتهوا فيه إلى الإجماع على رأي واحد، لأن اختلافهم أولاً يجعل لأحد الرأيين موضعاً من الحق، وإن انعقد الإجماع على خلافه.

المرتبة الخامسة: ما افترق فيه الصحابة الكرام على قولين وانقرض العصر دون اتفاق ثم أجمع التابعون على أحد الرأيين.

المرتبة السادسة: هو الإجماع السكوتي وهو ما أفتى فيه بعض المجتهدين برأي وسكت الباقون.

المرتبة السابعة: هو ما اتفق عليه أهل عصر إلا واحداً أو اثنين وقد تسامحوا به واعتبروه إجماعاً[١].

طرق ثبوت الإجماع: وللإجماع عند الزيدية مراتب في طرق ثبوته.

الأولى: أن يثبت الإجماع بالمشاهدة، وهذا يتحقق في الأمور التي أجمع عليها السلف والخلف، وهذا هو الإجماع فيما عرف من الدين بالضرورة.

الثانية: النقل عن كل الأمة بالقول أو الفعل بحيث يتواتر خبر الإجماع تواتراً من جميع المسلمين، فهذا التواتر يفيد العلم الضروري.

الثالثة: أن ينقل بعض الأمة خبر الإجماع ويتواتر ويسكت الباقون فلا يعارضون وهذا دون المرتبتين.

الرابعة: أن يُعلن الحكم وينتشر على أنه مجمع عليه ولا ينكر أحد ورود الإجماع، وهذا يشبه الإجماع الذي يؤخذ من الكتب.

الخامسة: أن يثبت الإجماع بخبر الآحاد ولا يكون مشهوراً ومعلناً[٢].

فتوى الصحابي:

يأخذ الزيدية بفتوى الصحابي المروية عنه بسند صحيح وخاصة إذا رويت عن سيدنا علي رضي الله عنه، لأن فتواه عندهم حجة لا يسوغ لأحد أن يخالفها، لأنه معصوم عندهم كبقية الأربعة المعصومين، ففتوى أي واحد منهم حجة مطلقاً عند الزيدية.

أما فتوى غيرهم فيروى عن الزيدية أنه ليس بحجة مطلقاً ما دام قولاً منفرداً أما فتوى الصحابي المشهورة والمعلنة، والتي لم يُعلم لها مخالف، في هذه الحال يأخذ الزيدية بهذه الفتوى ويتبعونها[٣].

---

(١) انظر الوزيري: الفصول اللؤلؤية ـ مخطوط ـ ورقة ١٢٣ وما بعدها عن أبي زهرة: الإمام زيد ٤١١ ـ ٤١٤.
(٢) انظر أبو زهرة: الإمام الصادق ص٤٨١.
(٣) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٤١٨ ـ ٤٢١.

القياس:

اعتمد الزيدية في اجتهادهم على القياس، وأقاموا الأدلة على وجوب الأخذ به، لأنه أصل من أصول استنباط الفتاوى والأحكام، فقد ذكر الإمام زيد في مجموعه من خلال النص الذي رواه عن جده الأكبر أن حكم النازلة إذا لم يكن في الكتاب ولا في السنة، أو ما أجمع عليه الصالحون. قال: «اجتهد الإمام في ذلك لا يألو احتياطاً واعتبر وقاس الأمور بعضها ببعض فإذا تبين له الحق أمضاه»[1].

وفي هذا دليل واضح على إثبات العمل بالقياس لأنه حجة شرعية يجب على المفتي المجتهد استخدامه في موارد الأحكام.

ومعلوم أنّ غالب الأحكام الشرعية مَبْنَى الاجتهاد فيه على العمل بالأمارات المفيدة للظن، والمجتهد إذا ظن الحكم وجب عليه اتباع ظنه، لأن التكليف بالظن جائز، إذ قد تُعلق به المصلحة.

وقد أمر الشارع بالأخذ بالظن في الاجتهاد، وفي معرفة القبلة، ومعرفة أوقات الصلاة..

والقياس حجة عند الزيدية أخذ به الإمام زيد في فتاويه وأحكامه الاجتهادية خصوصاً أن جده الأكبر علي بن أبي طالب كان من فقهاء الرأي في عهد الصحابة الكرام وله في القياس اجتهاد واضح.

ثم إن القياس وجه من وجوه الرأي، بل هو أسلم وجوه الرأي لأنه حملٌ على النص. وكما يقيسون على ما ورد به نص من كتاب أو سنة فإنهم يقيسون على الثابت بالإجماع، لأنه لا يوجد إجماع إلا وله مستند من النصوص، لذلك اعتبر الزيدية الثابت بالإجماع أصلاً للقياس.

والشروط التي ضبط بها الزيدية أركان القياس لا تخرج عمّا قرره جمهور الفقهاء في الجملة، وإن اختلفوا مع بعضهم فقد اتفقوا مع آخرين.

أما التفصيل والتشعيب في القياس فلم يُؤثر عن الإمام زيد رضي الله عنه لأن هذا التفصيل لم يكن إلا بعد أن اتسع القول في دراسة علم الأصول.

لكن الثابت أن الإمام زيداً قد أخذ بالقياس وإن لم يفصل القول فيه[2].

الاستحسان:

أخذ الزيدية بالاستحسان في استنباطهم للفتاوى والأحكام واعتبروه ضرباً من ضروب القياس، ذلك أن الاستحسان عندهم يتقارب من الاستحسان عند الحنفية.

---

(١) الصنعاني: الروض النضير: ٣/ ٤٣٣.

(٢) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٤٢٢ ـ ٤٣٦.

جاء في كتاب معيار العقول في علم الأصول[1] «وأسدّ ما قيل في تحديد الاستحسان، أنه العدول عن اجتهاد ليس له شمول مثل شمول اللفظ إلى أقوى منه يكون كالطارىء عليه»[2].

وعليه فيكون مؤدى الاستحسان هو العدول عن القياس الظاهر لأمر طارىء أوجب الأخذ بدليل أقوى وأشد تأثيراً منه وإن كان أخفى لوجه اقتضى ذلك، قد يكون نص، أو إجماع، أو ضرورة.

لذلك كان «لا بد لتحقيق الاستحسان من دليلين ظنيين معدول عنه ومعدول إليه، وكلاهما صحيحان لم يختل شرط في أحدهما لكن أحدهما أقوى لوجه مرجح، وسواء أكانا قياسين أم كانا قياساً وخبراً»[3].

وقد تلاقى الزيدية مع الحنفية في استحسان القياس، واستحسان السنة الواردة بخبر آحاد لأنه يكون فيها تعارض دليلين ظنيين كلاهما صحيح.

أما استحسان الإجماع الذي يثبت بطريق آحاد فإنه قد يكون العدول عنه إلى القياس عدولاً عن دليل ظني إلى دليل ظني[4].

تبين مما سبق أن الاستحسان عند الزيدية هو اعتماد على دليل معتبر شرعاً، لأنه عدول عن القياس إلى دليل أقوى منه، ولكن هل أخذ الإمام زيد رضي الله عنه في فتاويه وأحكامه واجتهاداته بالاستحسان؟

والجواب أن يُرجح للناظر في ما تضمنه كتاب المجموع من فتاوى وأحكام، وما أُثر من فقه واجتهاد الإمام زيد رضي الله عنه ما يدل على اعتباره القياس منهاجاً استنباطياً سليماً.

وكذلك ما أثر عن الإمام علي رضي الله عنه أنه أخذ بفقه المصلحة في اجتهاده وفتاويه وأحكامه، فأفتى بتضمين الصناع، وأفتى بقتل الجماعة بالواحد، وبنى هذه الفتاوى وغيرها على المصلحة، ورُوي ذلك في المجموع، والإمام علي رضي الله عنه هو إمام مُتَّبَعٌ عند الإمام زيد فيكون من المعقول الراجح أن يأخذ الإمام زيد بالمصلحة في مقابل القياس، وهو المرجح[5].

---

(١) كتاب معيار العقول في علم الأصول، ألفه الشريف أحمد بن يحيى بن مرتضى اليمني الزيدي المتوفى سنة ٨٤٠هـ. مخطوط بدار الكتب المصرية. انظر ترجمته في البدر الطالع بمحاسن مَنْ بعد القرن السابع ١/ ١٢٢، ١٢٣ العلامة محمد بن علي الشوكاني. دار المعرفة بيروت.

(٢) انظر ابن المرتضى: معيار العقول ورقة ١١٠ ـ مخطوط ـ نقلاً عن أبي زهرة: الإمام زيد ٤٣٨.

(٣) انظر ابن المرتضى: معيار العقول ورقة ١١١ ـ مخطوط ـ نقلاً عن أبي هريرة: الإمام زيد ٤٣٩.

(٤) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ص٤٤٣.

(٥) انظر أبو زهرة: المصدر السابق ص٤٤٤.

المصالح المرسلة:

أخذ الإمام زيد رضي الله عنه في اجتهاده لاستنباط الفتيا بالمصلحة الملائمة لمقاصد الشارع، وكذلك أخذ بها أتباعه الزيدية في اجتهادهم وفتياهم وأدخلوها في بحث القياس وسمّوها الاستدلال المرسل، أو المناسب المرسل، ويسميه الإمام مالك والجمهور بالمصالح المرسلة.

وهي التي لا يشهد لها نص من الشارع بالإلغاء، ولا بالاعتبار، ولكن يقيدونها بأن تكون ملائمة للمقاصد الشرعية التي تؤخذ من مجموع النصوص.

وبهذا يتلاقى الزيدية مع المذهب المالكي تماماً، ويظهر ذلك في اشتراطهم للمصلحة المرسلة ثلاثة شروط:

الشرط الأول: الملاءمة بين المصلحة التي تعتبر أصلاً قائماً عندهم وبين مقاصد الشرع.

الشرط الثاني: أن تكون معقولة في ذاتها جرت على الأوصاف المناسبة المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول.

الشرط الثالث: أن يكون في الأخذ بها رفع حرج لازم بحيث لو لم يؤخذ بالمصلحة لكان الناس في حرج[(١)].

وهذه الشروط ضابطة ومانعة المفتي المجتهد الآخذ بالمصلحة أن يُخضع النصوص والأحكام الشرعية تحت ستار المصلحة للتشهي والأهواء.

الاستصحاب:

قرر الزيدية أن الاستصحاب ليس مصدراً فقهياً، ولا دليلاً لاستنباط الفتيا، ولكنه عمل بدليل قائم يؤخذ به حيث لا دليل على التغيير، فهو ليس دليلاً عند المعارضة، فإذا عارضه دليل آخر لا يلتفت إليه.

وقد قسموه إلى أربعة أقسام:

الأول: استصحاب البراءة الأصلية كبراءة الذمة من التكليفات الشرعية.

الثاني: استصحاب الملك واستمرار الملكية حتى يوجد دليل على التغيير.

الثالث: استصحاب الحكم فإذا توضأ ثم شكّ في نقض الوضوء فإن الحكم يستمر حتى يقوم الدليل على التغيير.

الرابع: استصحاب الحال أو الوصف كالحياة بالنسبة للمفقود فإنها تستمر ثابتة حتى يقوم الدليل على وجوده[(٢)].

---

(١) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٤٤٥ وما بعدها.

(٢) انظر الوزيري: الفصول اللؤلؤية ورقة ٢١١ ـ مخطوط ـ نقلاً عن أبي زهرة: الإمام زيد ص٤٥٣.

ويترتب على الأخذ بالاستصحاب عند الزيدية الأحكام التالية:

١ ـ إن ما ثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله.

٢ ـ إن ما ثبت حله لا يحرم إلا بدليل معتبر.

٣ ـ إن كل ما لم يرد فيه دليل شرعي يبقى على حكم الأصل[١].

الدليل العقلي:

جعل الزيدية للعقل موضعاً في التكليف فإذا عُدم الدليل الشرعي بأن استنفذت كل الأدلة التي تعتمد على النصوص، أو التي كانت حملاً على النصوص، بالقياس، أو الاستحسان، أو المصلحة، كان العقل حاكماً حيث لا دليل من الشرع، لأن العقل كاشف عن حكم الشرع، لذلك يُعمل بدليل العقل، أي ما يقتضيه من حُسن وقبح، وشرط العمل به عدم الدليل الشرعي.

قال صاحب الكاشف[٢]: «إذا عدم الدليل الشرعي من الكتاب والسنة والقياس بشتى ضروبه ـ من استحسان أو مصلحة. . . ـ كان دليل العقل، أي إذا عُدمت هذه الأدلة عمل بدليل العقل، أي ما يقتضيه من حسن وقبح فمِنْ شَرْط العمل به عدم الدليل الشرعي»[٣].

إلا أن الشيخ أبا زهرة: يرى أن المفتي المجتهد قد لا يحتاج في فتياه واستنباطه أن يرجع إلى العقل المجرد لأن الدليل الشرعي يشمل النصوص ومواضع الإجماع، والحمل على النصوص ومقاصد الشريعة العامة من جلب المصالح ودفع المضار، فإن الرجوع إلى هذه الأدلة قبل تحكيم العقل المجرد سيُغْني لا محالة عن تحكيمه وحده لأنه ما من واقعة إلا أمكن إخضاعها لحكم الدليل الشرعي الواسع[٤].

ومهما يكن من أمر فإن الزيدية قد بنوا على حكم العقل حيث لا دليلَ من نص، ولا حمل على نص، ما قرره بالنسبة للحظر والإباحة. فقد اعتمدوا في أصل الإباحة والحظر على مقدار ما يراه العقل من مصلحة وما يراه من مضرة.

جاء في الفصول اللؤلؤية: «اعلم أنه قد اختلف في أصل الأشياء هل هو الحظر أم الإباحة؟ والمختار عند أكثر الفقهاء والمتكلمين أن كل ما يُنْتفع به من دون ضرر عاجل حكمه الإباحة ولا حرج في ذلك عقلاً»[٥].

---

(١) انظر أبو زهرة: المصدر السابق ٤٥٥ وما بعدها.

(٢) مؤلفه الشيخ أحمد بن محمد بن لقمان أحد علماء الزيدية المشاهير، وصفه أقرانه بالاجتهاد، توفي سنة ١٠٣٩هـ وكتابه الكاشف شرح الكافل بنيل السول في علم الأصول ـ أصول زيدي ـ مخطوط بدار الكتب المصرية. انظر الشوكاني: البدر الطالع ١/١١٨ والقاضي عبد الله الحبشي: مصادر الفكر الإسلامي في اليمن ١٧٩.

(٣) انظر ابن لقمان: الكاشف شرح الكافل ورقة ٣٩ ـ مخطوط ـ نقلاً عن أبي زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/٤٩٥ وانظر الإمام الصادق ٤٨٦.

(٤) انظر أبو زهرة: المصدر السابق ٢/٤٩٦ والإمام الصادق ٤٨٨.

(٥) انظر الوزيري: الفصول اللؤلؤية ورقة ٢١١ ـ مخطوط ـ نقلاً عن أبي زهرة: الإمام الصادق ٤٨٧.

فما يراه العقل مصلحة فإنه مباح عندهم، وما يرى فيه مضرة ينزل إلى مرتبة الممنوع.

وجملة القول أن الإمام زيداً كان يأخذ بالتحسين العقلي والتقبيح العقلي وأنه يعتبر العقل حاكماً بالحلال أو الحرام في الأحوال التي لا يجد طريقاً شرعياً يستنبط بها فتياه وحكمه الشرعي[1].

نخلص مما سبق إلى أن الإمام زيداً رحمه الله تعالى وإن لم يُدوّن منهجه الاجتهادي إلا أنه بيّن خطوطه العريضة من خلال فتاويه وأحكامه الشرعية واجتهاداته الفقهية.

وقد بنى علماء الزيدية أصول المذهب على ما التمسوه من أثر مروي عن الإمام فوضعوا القواعد والأصول الموافقة في جملتها لما قرره أكثر فقهاء الأمصار والتي تتفق مع الفتاوى والأحكام التي أُثِرَت عن الإمام زيدٍ رضي الله عنه فأخذوا بالقرآن الكريم والسنة المطهرة لأنهما مصدرا التشريع الأول، أخذوا بنصوص الكتاب والسنة المتواترة، ثم ظواهر الكتاب والسنة المتواترة، ثم أخبار الآحاد، وقدّموا النص على الظاهر، وأخروا أفعال النبي ﷺ وتقريراته، لأن دلالة الألفاظ على الأحكام الشرعية أوضح وأبين.

ثم أخذوا بإجماع مجتهدي الأمة الإسلامية في زمن من الأزمان على أمر شرعي، وينعقد بالقول أو الفعل أو السكوت. إضافة إلى إجماع خاص عندهم هو إجماع العترة.

وأخذوا بعد ذلك بالقياس كمصدر من المصادر التشريعية وأدخلوا في القياس الاستحسان. والمصالح المرسلة التي لم يرد نص باعتبارها أو إلغائها.

كما أخذوا بالاستصحاب لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان. ثم إذا عدمت هذه الأدلة عملوا بدليل العقل، فما أقرَّ العقل حُسْنَهُ كان مطلوباً، وما أقَرّ العقل قُبْحه كان منهياً عنه وذلك إذا عدم الدليل الشرعي ولم يكن من سبيل للاستدلال غيره.

اشتراط الاجتهاد في أئمتهم:

إن اشتراط الاجتهاد في أئمتهم من أصول المذهب الزيدي، لذلك كثر فيهم الأئمة المجتهدون أصحاب الآراء في الفقه وأصول استنباط الفتاوى والأحكام لأن الاجتهاد في نظر الزيدية مستمر، ومن حق كل مجتهد أن يضع لنفسه منهجه الاجتهادي.

١ ـ من أئمتهم الإمام القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الحسني الرسي[2] أسس اتجاهاً زيدياً يُنسب إليه هو «القاسمية» توفي سنة ٢٤٥هـ له آراء قيمة، واطلاع على المذهب الحنفي، واختيارات كثيرة منه.

---

(١) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٣٤٨.

(٢) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٤٩٧ والخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ٢٢٣. وسزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ٢٩٣ وما بعدها.

ثم إن مذهب الإمام القاسم وتخريجاته، واختياراته مدونة في كتب الفروع بالمذهب الزيدي ولها شأن باليمن.

من مصنفاته: كتاب الأشربة، والأيمان والنذور. كتاب الخمسة أصول: وهو أقدم كتاب معروف يضم أصول الزيدية. كتاب الرد على الرافضين أصحاب الغلو. وغيرها من الكتب.

٢ ـ ومنهم الإمام أحمد بن عيسى بن زيد بن علي[١] حفيد الإمام زيد ومن أكثر الأئمة الذين حملوا المذهب الزيدي. ذلك لأنه كان منصرفاً إلى الاجتهاد الفقهي والفتيا، ولكثرة اشتغاله بالأقيسة الفقهية والاجتهاد بالرأي ونشر السنة وآثار آل البيت، قالوا عنه: إنه فقيه آل البيت.

كان يرى إمامة الطالبيين، وكان مناهضاً لآراء المعتزلة في علم الكلام. توفي سنة ٢٤٧هـ. ومن آثاره: كتاب الأمالي وقد قرن فيه الفروع الفقهية بالأدلة ووجه استنباطها من النصوص.

٣ ـ ومنهم الإمام الداعي إلى الحق الحسن بن زيد بن محمد بن إسماعيل الحسني[٢]. من العلماء الأجواد، ثار ببلاد طبرستان وملكها واستمر ملكه عشرين سنة كانت كلها حروباً ومعارك توفي سنة ٢٧٠هـ من آثاره كتاب الجامع في الفقه، وكتاب البيان وغير ذلك.

٤ ـ ومنهم الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم الحسني[٣] المتوفى سنة ٢٩٨هـ وإليه تنسب الزيدية الهادوية.

كان علمه وورعه سبيلاً وأملاً في نجاح الزيدية، له اجتهاد مميز في الفقه وآراء فيه، وأصول أضيفت إلى المذهب الزيدي، وكان له اختيارات، من المذهب الحنفي: صنف كتباً كثيرة منها:

تفسير القرآن، كتاب الأحكام، كتاب المنتخب من الفقه، كتاب القياس، كتاب تفسير معاني السنة والرد على من زعم إنه من رسول الله ﷺ وهذا في أصول الفقه، كتاب الأحاديث النبوية وهو مبوب على أبواب الفقه، وكتب غيرها من المصنفات.

٥ ـ ومنهم الإمام الحسن بن علي بن الحسن بن علي بن عمر الحسيني[٤].

ويسمى الأطروش، لطرش أصاب أذنيه، ويلقب في التاريخ الزيدي بالناصر الكبير. كان فقيهاً عالماً له رأي في الفقه واجتهاد واستنباط فيه، يعتمد على الآثار والنصوص، وقد استطاع أن يصل المذهب الزيدي بمذاهب أهل الأمصار، ومع تقدمه في الإمامة فقد كان صاحب سياسة. أما آراؤه في الفقه فقد اختلفت عن آراء اليمنيين لذلك اعتبر مؤسس فرقة مستقلة تدعى «الناصرية» توفي سنة ٣٠٤هـ.

---

(١) انظر أبو هريرة: الإمام زيد ٤٩٣، ٤٩٤ والزركلي: الأعلام ١/ ١٩١. وسزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ٢٩٣.

(٢) انظر الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ٢٢٣ والزركلي: الأعلام ٢/ ١٩١.

(٣) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٤٩٧. والخضري: المصدر السابق ٢٢٣ وسزكين: المصدر السابق ٢/ ٢٩٩ ـ ٣٠٥.

(٤) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٤٩٧ والزركلي: الأعلام ٢/ ٢٠٠ وسزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ٣٠٥.

من آثاره كتاب البساط الذي يضم عرضاً لمذهب الزيدية، وكتاب الاحتساب وهو في الحسبة، وله تفسير من مجلدين وغير ذلك من المصنفات.

أثره:

أثر عن الإمام زيد بن علي كتابان باسم المجموع، مجموع الحديث، ومجموع الفقه، وقد جمعهما تلميذه الذي لازمه ونقل علمه وحديثه.

أبو خالد عمرو بن خالد الواسطي الكوفي الذي مات بعد سنة عشرين ومائة[1]. لازم أبو خالد الواسطي الإمام زيدًا في المدينة المنورة، وعندما انتقل إلى العراق لازمه في حله وترحاله، فكان لهذا التلميذ شأن وأيّ شأن في الفقه الزيدي، فهو راوي المجموع الذي يُعدّ الأصل الذي يرجع إليه في أحكام ذلك المذهب.

يصنف أبو خالد عند الزيدية من أوثق من روى عن الإمام زيد، لذلك قبلوا رواية المجموعين منه، أما الشيعة الإمامية فقد جرحوه ولم يُعدّلوه، فالاختلاف بينهم هو اختلاف المنزع الطائفي[2].

أما أهل السنة فمنهم من جرحه واتهمه بالكذب، ومنهم من قبل روايته[3].

ومما سبق يتبين أن الشيعة الإمامية لا يُوثّقونه ولا يحتجون بنقله وعلمه، أما الشيعة الزيدية فهو عندهم ثقة في نقله وحجة في علمه، ومقدم في روايته وحجتهم في ذلك أنّ الأئمة من آل البيت رضي الله عنهم اتفقوا من عصر الإمام زيد بن علي إلى وقت متأخريهم على الاحتجاج به والرواية عنه، والاعتراف بفضله، وهذا مستلزم ومتضمن لتعديل أبي خالد رحمه الله تعالى.

ومعلوم أنه إذا ثبت إجماع أهل البيت رضي الله عنهم على عدالته لا يُؤثر قدح من سواهم كائناً من كان، عند من يقول إن إجماعهم حجة كما هو الحق[4].

ومع أن كتاب المجموع مُتَلَقّى بالقبول عند آل البيت رضي الله عنهم إلا أن بعض الباحثين قد شكّوا بصحة نسبته للإمام زيد بن علي رحمه الله تعالى. فالدكتور محمد يوسف موسى[5] لا يطمئن لصحة نسبة المجموع للإمام زيد ويدلل لذلك من ناحيتين:

١ ـ من ناحية المتن فيقول: إن هذا الكتاب أدق ترتيباً وأعلى تمحيصاً للفقه المحض من أن يكون في زمنه المبكر، فهو يسبق بأكثر من نصف قرن من الزمان.

---

(١) انظر ابن حجر: تقريب التهذيب ٢/ ٦٩.
(٢) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٢٣٣.
(٣) ابن حجر: تهذيب التهذيب ٨/ ٢٦.
(٤) انظر الصنعاني: الروض النضير ١/ ٢٦.
(٥) هو الأستاذ الدكتور محمد يوسف موسى رحمه الله تعالى أستاذ ورئيس قسم الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق بجامعة عين شمس القاهرة.

٢ ـ ومن ناحية الرواية حيث تفرد به أبو خالد الواسطي، وهو الذي قدح فيه أهل الجرح والتعديل[١].

وكذلك من الذين شكّوا بنسبة المجموع وقالوا إنه منحول ولا تصح نسبته للإمام زيد المستشرقان «برجستراسر»[٢] و«شتروتمان»[٣].

أما برجستراسر فقال: إن المجموع يصور لنا مجموعة لفقيه شيعي عراقي لم يتدرب الدُربة الكافية، وقد استقاه من مصادر سنية محيطة به، كما أن تعاليمه الخاصة به تظهر فيها المواد الغريبة غير الأصلية المضافة إليه، فهو يضع أمامه الفقه السني الموجود في هذا الوقت في ازدهاره الكامل، وإن لم يقدم لنا إلا نُبذا قليلة جداً منه»[٤].

إلا أن شتروتمان اعتمد في دراسته على ما اسماه بالتناقضات الداخلية التي تبدو من مقارنة مضمون كتاب مجموع الفقه بما روي في كتب الزيدية.

هذه الاستنتاجات من شتروتمان حول عدم أصالة النص مبالغ فيها، لأنه لم ير في هذه التناقضات أو الاختلافات دليلاً على ظهور مجموع الفقه في فترةٍ كانت آراء أتباع علي رضي الله عنه فيها لا تختلف عن آراء فقهاء أهل السنة إلا اختلافاً طفيفاً، بل استنتج شتروتمان أن في هذا دليلاً على عدم صحة نسبة الكتاب لزيد بن علي[٥].

أما الشيخ أبو زهرة رحمه الله تعالى فقد رجح نسبة المجموع للإمام زيد بن علي من حيث الإلقاء لا التدوين، فقال: إن أبا خالد الواسطي يُرجح أن يكون قد روى عن الإمام زيد مجموعة من الأحاديث ومجموعة من الفقه ثم دَوّنها ورَتَّبها أي أن أبا خالد أخذ المجموع عن الإمام بالرواية لا بالإملاء، لأن عبارات المجموع تومىء إلى ذلك، ففي رواية الحديث يقول أبو خالد حدثني زيد بن علي، وفي الفقه يقول سألت زيد بن علي[٦].

ويؤيد المستشرق جريفّيني[٧] ـ وهو من أشهر المتخصصين في كتب الزيدية ـ إن كتاب

---

(١) انظر دكتور محمد يوسف موسى: تاريخ الفقه الإسلامي عصر نشأة المذاهب ٢/ ٧٢.

(٢) هو المستشرق الألماني جو تهلف شتريزر، تخصص في العلوم الإسلامية واللغات السامية توفي سنة ١٩٣٣م ألقى العديد من المحاضرات عن العلوم الإسلامية، ونشر بالعربية غاية النهاية في طبقات القراء للجزري وغيرها. انظر الزركلي؛ الأعلام ٢/ ١٤٣، ١٤٤.

(٣) هو رودولف اشتروا طمن، مستشرق ولاهوتي الماني اهتم بالمذاهب المستورة والفرق الدينية الإسلامية وتركز عمله الأساسي حول الشيعة توفي سنة ١٩٦٠م له العديد من المؤلفات عن فرق الشيعة من اثنا عشرية وإسماعيلية ونصيريّة ودروز. انظر دكتور عبد الرحمن بدوي: موسوعة المستشرقين ١٩ ـ ٢١، دار العلم للملايين الأولى ١٩٨٤.

(٤) انظر دكتور علي حسن عبد القادر: نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص١٨٢.

(٥) انظر سزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ٢٨٣.

(٦) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٤٩١

(٧) هو المستشرق الإيطالي أو جانيو غريفيّني، من أعضاء المجمع العلمي العربي، عينه الملك فؤاد الأول =

المجموع صحيح النسبة لزيد بن علي، وقد جمع في مقدمة تحقيقه للكتاب كثيراً من المواد التي تسهم في إيضاح أصالة الكتاب[١].

ومهما يكن فإنّ علماء الزيدية يُقرون لأبي خالد الواسطي برواية كتاب المجموع عن الإمام زيد بن علي ويدافعون عن ذلك أشد الدفاع.

فقد ورد في الروض النضير عن القاسم بن عبد العزيز بن إسحاق قال: عمرو بن خالد الواسطي حدّث عنه الثقات وهو كثير الملازمة لزيد بن علي، وهو الذي أخذ أكثر الزيدية عنه مذهب زيد بن علي، ورجّحوا روايته على رواية غيره[٢].

ومما سبق يتبين أن فقهاء الزيدية قد تلقوا في عصورهم المتتابعة حتى عصرنا هذا المجموع على أنه صحيح النسبة لزيد بن علي، ونظروا إليه على أنه أول كتاب جُمع في الفقه، كما نظروا إلى رواية أبي خالد الواسطي على أنه أوثق مَنْ روى عن الإمام زيد، حتى قالوا إنه لا يطعن في أبي خالد عمرو بن خالد الواسطي زيديٌ قط. وطالما أنه لم يقم دليل قطعي يُناقض قول علماء الزيدية ومجتهديهم فليس لأحد أن ينقض كلامهم وأدلتهم.

= أميناً لمكتبته الخاصة ١٩٢٢ وبقي حتى توفي سنة ١٩٢٥م من أعماله أنه نشر كتاب المجموع في الفقه الزيدي. انظر الزركلي: الأعلام ٢/ ٣٠، ٣١.

(١) انظر سزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ٢٨٢.

(٢) انظر الصنعاني: الروض النضير ١/ ٢٨.

الشيعة الإمامية

منهجهم في الفتوى ـ أثرهم

سميت هذه الفرقة بالإمامية نسبة للإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه باعتبار أن هذا المذهب يرتكز على إمامة علي رضي الله عنه وصاية من رسول الله ﷺ، وأن الأئمة عندهم اثنا عشر فقط.

ويعتقدون أن منصب الإمامة منصب إلهي كالنبوة، فالله تعالى يختار للإمامة مَنْ يشاء، ويأمر نبيّه بالنص عليه، ويؤمنون أن الأئمة الاثني عشر علمهم بالأحكام الشرعية ليس من طريق الاجتهاد، إنما هو من طريق إيداع النبي ﷺ للأحكام عندهم، وهم معصومون من الخطأ في بيان الأحكام الشرعية كالنبي ﷺ[١].

وقد افترق أصحاب المذهب الإمامي إلى عدة فرق منها الإمامية الجعفرية وهم أتباع الإمام جعفر الصادق.

ترجمته:

هو الإمام أبو عبد الله جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم. أمه: أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق [وجده القاسم، هو الذي تربى في حجر عمته السيدة عائشة أم المؤمنين، وروى حديثها، وهو أحد الفقهاء السبعة الذين حملوا العلم المدني] ولد الإمام جعفر الصادق سنة ٨٠هـ.

كان الإمام من سادات أهل البيت فقهًا وعلمًا وفضلاً، رأى بعض الصحابة منهم أنس بن مالك، وسهل بن سعد.

حدث عن أبيه محمد الباقر، وجده القاسم بن محمد، وعبد الله بن أبي رافع، وعروة بن الزبير، وعطاء بن أبي رباح، والإمام الزهري، ومحمد بن المُنْكَدِر. وغيرهم. والإمام جعفر ليس بالمكثر إلا عن أبيه رضي الله عنهما.

كان الإمام جعفر من ثقات الناس، صدوقاً مأموناً، وثّقه جمهور العلماء، روى عنه كبار

(١) انظر آل كاشف الغطاء: أدوار علم الفقه وأطواره ص١١٧.

الفقهاء والمجتهدين، وأخذ من معين علمه وفقهه وفتياه معظم علماء عصره، منهم ابنه موسى الكاظم، والإمام أبو حنيفة وكان وثيق الصلة به، وسفيان الثوري، والإمام مالك بن أنس، وسفيان بن عيينة وعبد الملك بن جريج، ويحيى بن سعيد القطان، وشعبة بن الحجاج وخلق غيرهم من العلماء والمحدثين[١].

تفرّغ رضي الله عنه لجمع العلوم والمعرفة مُتلقياً ثم مُعلِّماً، ولم يساهم في الأحداث السياسية التي شهدها عصره، فقد نفعه أنه رأى مَنْ قبله من الأئمة كيف احترق بنار السياسة فابتعد الصادق عنها. لذلك «ما تعرض للإمامة قط، ولا نازع أحداً في الخلافة قط»[٢].

كان الإمام جعفر الصادق يغضب من الرافضة ويمقتهم إذا علم أنهم يتعرضون لجده أبي بكر الصديق ظاهراً أو باطناً[٣]. لأنه كان يعرف فضل جده في الإسلام، ونصحه لله ورسوله، وصحبته في الغار، وإقامته السُنّة، وجمعه للقرآن الكريم واتقاءه الله تعالى حق تقاته.

عن محمد بن فُضيل عن سالم بن أبي حفصة قال: سألت أبا جعفر وابنه جعفراً عن أبي بكر وعمر رضي الله عنهما فقال: يا سالم تَوَلّهُما وابرأ من عدوهما، فإنهما كانا إمَامَيْ هُدى. ثم قال جعفر: يا سالم أيَسُبُّ الرجلُ جدّه؟ أبو بكر جدّي لا نالتني شفاعة محمد ﷺ يوم القيامة إن لم أكن أتولاّهُما، وأبرأ من عدوّهما[٤].

شهد الأئمة المجتهدون بثقة الإمام جعفر وفضله. فقال الإمام الشافعي: إنه ثقة[٥].

وسئل الإمام أبو حنيفة عنه فقيل له: من أفقه من رأيت؟ قال: ما رأيت أحداً أفقه من جعفر بن محمد[٦].

أما الشهرستاني فقال: الإمام جعفر ذو علم غزير في الدين، وأدب كامل في الحكمة، وزهد بالغ في الدنيا، وورع تام عن الشهوات. . . . وقد تبرأ عمّا كان ينسب إليه بعض الغلاة، فبرىء منهم ولعنهم، وبرىء من خصائص مذاهب الرافضة[٧].

وقال القاضي النعمان[٨]: تبرأ الإمام جعفر ممن كذب عليه وقال: «لا تقبلوا عنّا حديثاً إلا ما وافق القرآن والسنة، كما تبرأ ممن الْهُوهُ وأعلن كفرهم، كما تبرأ ممن ادعى نُبُوّته وقال: من قال:

---

(١) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٦/ ٢٥٥، ٢٥٦، ابن أبي حاتم: الجرح والتعديل ٢/ ٤٨٧. ابن العماد: شذرات الذهب ١/ ٢٢٠ وابن حجر: تهذيب التهذيب ٢/ ١٠٣.

(٢) الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٤٧.

(٣) الذهبي: المصدر السابق ٦/ ٢٥٥

(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٦/ ٢٥٨، ٢٥٩.

(٥) الذهبي: المصدر السابق ٦/ ٢٥٧ وابن حجر: تهذيب التهذيب ٢/ ١٠٣.

(٦) الذهبي: المصدر السابق. والخوارزمي: جامع مسانيد الإمام ١/ ٢٢٢.

(٧) انظر الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٤٧.

(٨) ستأتي ترجمته عند الكلام على الإسماعيلية.

إننا أنبياء فعليه لعنة الله ومن شك في ذلك فعليه لعنة الله، وأعلن ذلك بين الناس[1].

ومما سبق يتبين أن الوضّاعين قد افتروا على الإمام جعفر الصادق نصوصاً وفتاوى وأحكاماً لم يَقُلها أو يؤمن بها، ليروجوا بهتانهم وافتراءهم وبدعهم ويُعْطوها من القدسية والصوابية ما يجعلها مقبولة عند الناس فيؤمنوا بها ويمارسوها.

من أقوال الإمام جعفر رضي الله عنه: لا زاد أفضل من التقوى، ولا شيء أحسن من الصمت، ولا عدو أضرّ من الجهل، ولا داء أدْوَأ من الكذب[2].

وكان يقول: لا يتم المعروف إلا بثلاثة: بتعجيله، وتصغيره، وستره[3]. وقد رسم الإمام طريقاً آمناً للفقهاء والمفتين من خلال بُعدهم عن تسخير الفتوى لإرضاء السلطان فقال: الفقهاء أمناء الرسل، فإذا رأيتم الفقهاء قد ركنوا إلى السلاطين فاتهموهم[4].

وقال الصادق: إياكم والخصومة في الدين فإنها تحدث الشك وتورث النفاق[5]. لأن الخصومة الدينية، هي آفة الأمم في قديمها وحديثها.

توفي الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه في شهر شوال سنة ١٤٨هـ عن عمر قارب الثمانية والستين سنة[6]. ودفن في مقبرة البقيع في المدينة المنورة.

علم الإمام الصادق:

كان عصر الإمام جعفر عصراً اختلفت فيه المناهج وتعددت مذاهب الاجتهاد الفقهي إلا أن الإمام كان عالماً بها وبشتى طرق الاستنباط، وضبط موازين الفتوى والأحكام، ومقاييس الاجتهاد الصحيح، ذا منهج تشريعي مستقل اعتبر في ما بعد أساساً لمنهج الجعفرية الإمامية.

وعليه فإن فقه الإمام جعفر وفتاويه وأحكامه كان نتيجة اكتساب وتَعلّم فقد كان الإمام أعلم الناس باختلاف الفقهاء، عليماً بالفقه العراقي ومناهجه، وكان يعلم فقه المدينة وارتباطه بآثارها، فضلاً عن فقهه المُستقى من فقه آل البيت وما عندهم من حديث عن رسول الله ﷺ[7].

وما دام فقهه وفتاويه تستنبط عن طريق الكسب والتعلم، وما دام الإمام مجتهداً فإنه

---

(١) انظر القاضي أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور ـ دعائم الإسلام وذكر الحلال والحرام ١/ ٦٢، ٦٣ تحقيق آصف بن علي ـ دار المعارف القاهرة سنة ١٣٧٠.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٦/ ٢٦٣.

(٣) الذهبي: المصدر السابق.

(٤) الذهبي: المصدر السابق٦/ ٢٦٢.

(٥) الذهبي: المصدر السابق ٦/ ٢٦٤ وأبو زهرة: الإمام الصادق حياته آراؤه وفقهه ـ ص٦ دار الفكر العربي ـ مصر ـ.

(٦) الذهبي: المصدر السابق ٦/ ٢٦٩ وابن حجر: تهذيب التهذيب ٢/ ١٠٤ وفؤاد سزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ٢٤٠.

(٧) انظر أبو زهرة: الإمام الصادق ١٥٦.

سيصيب ويخطىء، لأن علمه كسبي مصدره الشيوخ الذين تلقى عنهم ودارسهم، وبذا تنتفي العصمة من وجهة نظرنا، وهذا لا يَنْتَقص من علمه وفضله ومكانته عند العلماء والفقهاء[١].

ورغم أن الإمام جعفراً الصادق إمام مجتهد إلا أنه كان يَبْغض أخذ الأحكام الشرعية عن طريق المقايسة، إنما كان يغلب عليه ملاحظة المصلحة في استنباط الفتاوى والأحكام شأنه في ذلك شأن فقهاء مدرسة المدينة المنورة عامة[٢].

حيث كان الإفتاء في المسائل والنوازل الواقعة يعتمد على الاجتهاد وفق المنهج الذي يعتمده كل إمام مجتهد.

الإمامة عند الشيعة:

لا يوافق الشيعة الإمامية على أن علم الإمام الصادق علماً كسبياً بل اعتبروا أن الإمام أوتي علماً إلهياً لم ينله عن طريق الكسب والتعلم، لذلك قصروا شيوخه على أبيه وجده لأبيه ليكون العلم الذي انتقل إليه بالوصاية منهم، فعلمه إلهامي لا كسب فيه «ولا منهج يجعله مقياساً في اجتهاده أو في معرفته الحلال والحرام، لأن من ألقي إليه العلم إلقاءً، فإن كلامه يكون صواباً دائمًا ولا مظنة للخطأ فيه ولا اجتهاد في تعرف الصواب»[٣].

ذلك لأن الإمام عندهم مصيب دائماً لأنه يُعتبر مصدراً للتشريع الاجتهادي لاتّصافه بالعصمة.

فالشيعة الإمامية يرون في أئمتهم أنهم مصدر من مصادر التشريع يُرجع إليها لاستقاء الأحكام من منابعها الأصلية، لذلك اعتبروا ما يأتون به، من السنة، فهم من هذه الناحية كالنبي ﷺ[٤].

وقد نسبوا للإمام جعفر أن الأئمة فُضّلوا على بعض الأنبياء في علمهم. نقل الحر العاملي[٥] عن الإمام جعفر أنه قال: إن الله خلق أولي العزم من الرسل وفَضّلهم بالعلم وأورثنا علمهم، وفضلنا عليهم في علمهم، وعلّم رسول الله ﷺ، ما لم يعلّمهم، وعَلّمنا علم الرسول ﷺ وعلمهم[٦].

---

(١) انظر أبو زهرة: الإمام الصادق ٨٧ ـ ٩٢.

(٢) انظر دكتور سلام مدكور: مناهج التشريع ٢/٧٦٩.

(٣) انظر أبو زهرة الإمام الصادق ص ٢٦٦.

(٤) محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن ص٥٩٥ دار الأندلس ـ بيروت ١٩٧٩.

(٥) هو الإمام محمد بن الحسن المشغري الحر العاملي، كان من كبار علماء الإمامية، ألف كتبًا عديدة منها وسائل الشيعة، وأمل الآمل في علماء جبل عامل، والفصول المهمة في أصول الأئمة وغيرها توفي بخراسان سنة ١١٠٤هـ انظر الحر العاملي: أمل الآمل ١/ ١٤١ ـ ١٤٥. تحقيق السيد أحمد الحسيني مؤسسة الوفاء بيروت ـ الثانية ١٤٠٣ ـ ١٩٨٣.

(٦) الحر العاملي: الفصول المهمة ص١٥٢ نقلاً عن إحسان إلهي ظهير: الشيعة وأهل البيت ص٢٦. إدارة ترجمان السنة ـ باكستان ـ لاهور ـ ١٤٠٤.

وهذا النص يتمشى مع عقيدة الشيعة الإمامية في الأئمة حيث يؤمنون بأن علمهم بالأحكام الشرعية ليس من طريق الاجتهاد، إنما هو من طريق إيداع النبي ﷺ للأحكام عندهم، فهم عالمون بجميع الأحكام، ينشرون ما استتر منها، ويُبَيِّنُون ظاهرها وغامضها من خلال العلم اللدني الثابت لهم.

قال الكليني: وقد ورث الأئمة علم النبي ﷺ، وعلم الأنبياء جميعاً فعندهم علم جميع الكتب المنزلة التي نزلت من عند الله، وإنهم يعرفونها على اختلاف ألسنتها(١).

ثم غالى الكليني فقال: إن الأئمة يعلمون أكثر من الأنبياء، ونسب ذلك إلى الإمام جعفر فقال: ورب الكعبة لو كُنْت بين موسى والخضر - عليهما السلام - لأخبرتهما أني أعلمُ منهما، ولأنبأتهما بما ليس في أيديهما لأن موسى والخضر - عليهما السلام - أُعطيا علم ما كان، ولم يُعطيا علم ما يكون وما هو كائن حتى تقوم الساعة، وقد ورثناه من رسول الله ﷺ وراثة(٢).

وعليه فالإمام عندهم يتلقى المعارف والأحكام والفتاوى وجميع المعلومات عن طريق النبي ﷺ، أو عن الإمام الذي قبله في سلسلة الأئمة، وبطريق الوراثة يكون عنده حكم ما يستجد من أحكام النوازل والفتاوى عن طريق الإلهام، لذلك فهو لا يخطىء ولا يشتبه عليه شيء لأنه معصوم عندهم، وبذلك أصبحت أوامره ونواهيه شرعاً مُتّبعاً لأنه مبرأ عن الخطأ.

ولا غرابة بعد ذلك إذا قلنا إن أصول الفتوى عند الشيعة الإمامية تدور كلها على الإمام الذي يحتوي علمه على ما كان وما هو كائن.

سبق أن ذكرنا أننا نعتقد أن الإمام جعفر الصادق كان فقيهاً مجتهداً ذا منهج مستقل في استنباطه للفتاوى والأحكام الشرعية، اكتسبه من خلال تلقيه عن الشيوخ الذين عاصرهم وتلقى عنهم ودارسهم، وخاصة أبيه وجده رضي الله عنهم.

وخلاصة منهجه أنه كان إذا عرضت عليه نازلة بحث عن حكمها في كتاب الله تعالى الذي له بصر نافذ في فهمه واستخراج كنوز الفقه من عباراته ونصوصه، ثم يأخذ بالسنة النبوية المطهرة سواء أكانت مروية عن آل البيت أو غيرهم من الصحابة والتابعين، لأن آل البيت رضي الله عنهم لم يكونوا مقطوعين عن الصحابة والسلف الصالح، وكان الإمام الصادق يُقِرّ بالإجماع ويعتبر الأمور المجمع عليها أصل الإسلام. فإن لم يُسعفه نص من كتاب أو سنة أو إجماع كان يأخذ بالرأي، ولكن ليس على منهاج القياس وإنما المصلحة أو العقل.

الكتاب:

أشرنا إلى أن الإمام كان يبحث عن حكم النوازل في القرآن الكريم لأنه الأصل لهذا الدين والمقدم على السنة النبوية، والتبيان لكل شيء.

---

(١) الكليني: الكافي ١/ ٢٢٣ - ٢٢٨.
(٢) الكليني: الكافي ١/ ٢٦١

ورد عن الإمام الصادق أنه قال: إن الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتى والله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد، حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا أنزل في القرآن إلا وقد أنزله الله فيه[١].

ثم قال الإمام: ما من أمر يختلف فيه اثنان إلا وله أصل في كتاب الله عز وجل ولكن لا تبلغه عقول الرجال[٢]. فالقرآن الكريم عند الإمام أصلٌ لكل شيء لأنه اشتمل على كل ما يتعلق بالشريعة.

ذكر الفيض الكاشاني[٣] في كتابه تفسير الصافي إلى الإمام الصادق من حديث طويل ما يدل على أن مَنْ يتصدى للفتيا ومعرفة الأحكام الشرعية من القرآن الكريم.

يجب أن يكون عالماً بأمور ثلاثة لتنضبط فتياه.

الأمر الأول: وأهمه علم الناسخ والمنسوخ فإنه قد يُفتي بالمنسوخ ويترك الناسخ وذلك يقتضي معرفة تاريخ نزول القرآن الكريم، والمكي والمدني. ليعرف مَبْنى الأحكام وأسباب النزول، والوقائع التي اقترنت بالنزول.

الأمر الثاني: يجب أن يعرف العام والخاص، وإيراد العلم على مقتضى الخاص، أو سير العام على عمومه، ثم يجب أن يعرف معاني الأحكام وغاياتها ومراميها ليمكنه أن يخرّج عليها ويفتي على مقتضى هذه المرامي والغايات، وليكون ملتزماً في فتواه معنى القرآن الكريم ومقصوده.

الأمر الثالث: يجب أن يعرف أسلوب البيان العربي، فيعرف المؤكد وغير المؤكد، والمجمل والمفصل... وبالجملة يجب أن يعرف علم اللغة وألفاظ القرآن لأنه وعاء الشريعة[٤].

وهذا يدل بوضوح على أن الإمام جعفراً فقيه مجتهد ومُفْتٍ سليم الاجتهاد صحيح المنهج، يأخذ نفسه بمقاييس قواعد الأصول وضوابط اللغة التي يوزن بها استنباط الفتاوى والأحكام من حيث السلامة لأنها المقياس الضابط لذلك فكان على المفتي الإمامي أن يعلم الطريق التي سار عليها الإمام جعفر معتمداً على القرائن، لأن القرآن الكريم خُصصت بعض عموماته بقسم من الآيات، كما خصص القسم الآخر منها بالسنة بحكم كونها مُبينة للمراد من الكتاب وشارحة له.

فيجب على المفتي أن يبحث عن القرينة المنفصلة فإن عثر عليها خصص أو قيد بها

---

(١) الكليني: الكافي ١/٥٩. (٢) الكليني: الكافي ١/ ٦٠

(٣) هو العالم محمد بن مرتضى المدعو بمحسن الفيض الكاشاني، كان فقيهاً محدثاً متكلماً شاعراً حسن التصنيف، توفي سنة ١٠٩١هـ من مصنفاته: كتاب الوافي، وكتاب الأصول الأصيلة، وكتاب الصافي في التفسير الوافي وغيرها. انظر الحر العاملي: أمل الآمل ٢/ ٣٠٥، ٣٠٦.

(٤) انظر أبو زهرة: الإمام الصادق ٣٠٢، ٣٠٤.

الكتاب، وإن يئس من العثور عليها في مظانها كان العمل بعموماته أو مطلقاته.

وما يقال عن المخصص والمقيد يقال عن الناسخ بناء على إمكان النسخ ووقوعه...[1]

ثم إن الخاص إذا كان متأخراً عن العام، وعن العمل به عُدّ ناسخاً للعام فيما اشتمل عليه، وبناء على ذلك يكون قول الإمام ناسخاً لبعض أحكام القرآن الكريم عند الإمامية لأن قول الإمام المعصوم سنة يخصص بكلامه عموم نصوص القرآن الكريم.

وكل ما جاء في القرآن الكريم مجملاً يحتاج إلى بيان يعتقد الشيعة أن الأئمة بما أُودِعُوا في صدورهم من علم ومعرفة ربانية يُبينون ما في القرآن الكريم فَيُفَصِّلُون مجمله، ويوضحون مبهمه، ويُعيّنون المشترك لأنهم يعتبرون أقوال الأئمة وأفعالهم من السنة التي تبين مجمل القرآن الكريم.

وعليه تكون أقوال الأئمة في عصورهم مبيّنة لمجمل الكتاب لأن النبي ﷺ لم يُبين إلا ما دعت إليه الحاجة وأودع عند الأوصياء بيان ما عداه، ولا شك أن تقييد المطلق، وتخصيص العام لا يخلو من النسخ، وعلى هذا كان ما يؤثر عن الأئمة ناسخاً للقرآن الكريم[2].

لأن ما أثر عنهم يعتبر عند الشيعة من علم النبوة بمقتضى الوصاية فيحق للإمام بمضمون هذه الوصاية أن يكون كلامه سنة ناسخة للقرآن أو مُقيدة لمطلقه أو مُبينة للمراد من النص.

القول بتحريف القرآن الكريم:

يعتقد المسلمون أن القرآن الكريم الذي بين أيدي الناس هو الكتاب الذي أنزله الله على سيدنا محمد ﷺ، وعصمه عن التحريف والتبديل وحفظه عن الزيادة والنقصان.

إلا أن بعض المصادر تذكر أن بعض الشيعة الإمامية ذهبوا إلى القول بأنّ نقصاً أو تحريفاً اعترى هذا الكتاب الكريم، ثم افتروا كذباً وبهتاناً بأنْ نسبوا هذه الروايات إلى الإمام جعفر الصادق حيث يتحدثون عن قرآن آخر غير الذي أجمع عليه المسلمون مخزون عند الأئمة يتوارثونه بينهم.

فهذه الروايات إمّا مكذوبة ـ وهذا ما نعتقده ـ أو ضعيفة شاذة لا تفيد علماً ولا عملاً لأن قبول هذه الروايات المكذوبة يسوق بالضرورة إلى الاعتقاد أن ثلاثة أضعاف الأحكام التشريعية التي نجدها في قرآننا هذا مخزون عند آل البيت يجهله جمهور المسلمين في عصورهم المتتابعة ويحكمون بغيره، وكأن رسول الله ﷺ لم يُؤدّ أمانة الوحي إلى الناس،

---

(١) انظر محمد تقي الحكيم: الأصول العامة ١٠٣

(٢) انظر أبو زهرة: الإمام الصادق ص٣٤٩ وما بعدها. ودكتور سلام مدكور: مناهج الإجتهاد ٢/ ٧٥٥.

وكتم ثلاثة أرباعه وخص به آل بيته، وحاشاه فهو نبي معصوم منزه عنه، وكذلك الأئمة الأطهار[1]. لأن هذه الفرية البهتان تطعن في القرآن الكريم وصحة أحكامه.

من هذه الروايات الشاذة ما رواه الكليني: «إن القرآن الذي جاء به جبريل عليه السلام إلى محمد ﷺ سبعة عشر ألف آية»[2].

وقد زعم الكليني أنه لم يجمع القرآن كله إلا الأئمة وأنهم يعلمون علمه كله، فما جمعه وحفظه كما أنزل إلا علي بن أبي طالب والأئمة من بعده[3].

وحول تحريف القرآن وزيادته زعم الكليني أن الإمام الصادق قال عن القرآن الذي جمعه الإمام علي بن أبي طالب في زعمه «هو مثل قرآنكم ثلاث مرات والله ما فيه من قرآنكم حرف واحد»[4].

فهذه الروايات مرفوضة قطعاً، ولا دليل عليها سلفاً وخلفاً إلا هذه الأخبار المفتراة على آل البيت رضي الله عنهم والتي تصطدم بإقرار الإمام علي رضي الله عنه طوال حياته العلمية والسياسية بهذا القرآن الكريم الموجود بين أيدي المسلمين، فلو كانت هناك آيات أو سور محرفة أو ناقصة لتحدث عنها الإمام علي رضي الله عنه وأثبتها في القرآن الكريم كيف وقد اشترك في جمع القرآن وكتابته في عهد أبي بكر الصديق ثم بارك ما فعله عثمان رضي الله عنه في خلافته، واستمر ذلك في خلافة علي رضي الله عنه ومن جاء بعده إلى يومنا هذا وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، لأن القرآن معجزة النبوة ومأخذ العلوم الشرعية، والأحكام الدينية والدنيوية.

وقد أدرك علماء الشريعة خطورة هذه المزاعم وخَطَلِها وفسادها فنفوا عن القرآن الكريم التحريف زيادة ونقصاناً[5]. من هؤلاء محمد بن علي بن بابويه القمي سنة ٣٨١هـ وكذلك

---

(١) انظر دكتور بلتاجي: مناهج التشريع ١/٢٠٢.

(٢) الكليني: الكافي ٢/ ٦٣٤.

(٣) الكليني: الكافي ١/٢٢٨.

(٤) أبو زهرة: الإمام الصادق ٣٢٤

(٥) يزعم الذين يتهمون الشيعة بالتحريف: بأن بعض علماء الشيعة ربما ينكرون الإعتقاد بتحريف القرآن الكريم تحت ستار عقيدة التقية للحفاظ على الفكر الشيعي فمهما تظاهر الشيعة بالبراءة من ذلك فإن كتاب فصل الخطاب ينطوي على مئات النصوص عن علمائهم بذلك.
فهذا الإمام الكليني كان يعتقد بالتحريف والنقصان في القرآن، لأنه روى روايات بهذا المعنى في كتابه ولم يتعرض بقدح فيها.
وقد ذكر التحريف كذلك السيد هاشم البحراني المفسر الشيعي في مقدمة كتابه ـ البرهان في تفسير القرآن ص٤٩. والمحدث الشيعي ملا باقر المجلسي في كتابه ـ مرآة العقول ـ وكذلك جمع علاّمة الفقهاء حسين بن محمد النوري الطبرسي المتوفى سنة ١٣٢٠هـ أحد مشاهير الطائفة أقوال بعض علماء الشيعة ومزاعمهم حول القرآن في كتابه المشهور «فصل الخطاب في إثبات تحريف كتاب ربّ الأرباب».
وكذلك نعمة الله الجزائري في كتابه ـ الأنوار النعمانية ٢/٣٥٧.
فهؤلاء وغيرهم يؤكدون بأنّ القرآن الكريم قد زيد عليه ونقص منه، وغَيّر فيه الصحابة الكرام وبَدّلوا ـ حاشا لله أن يفعل الصحابة رضوان الله عليهم ذلك ـ ولقد نقل النوري الطبرسي في فصل الخطاب ص٢٠ عن نعمة الله الجزائري أن الأصحاب ـ أي علماء الشيعة ـ قد أطبقوا على صحة الأخبار المتواترة الدالة =

المفسر الشيعي أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي سنة ٥٤٨هـ الذي أنكر التحريف وقال: «أما الزيادة فمجمعٌ على بطلانه، وأما النقصان فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشوية العامة أن في القرآن تغييراً ونقصاناً والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه»[١].

لأن من خالف وقال بالتحريف لا يعتد بخلافهم لأنهم اعتمدوا على أخبار ضعيفة وشاذة لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحته.

السنة:

كان الإمام الصادق يأخذ بالسنة بعد الكتاب، إلا أنّ الإمامية يدّعون أنه ما كان يأخذ إلا بما يُروى عن أهل بيته، غير أن الثابت عند المحققين أن آل البيت لم يكونوا مقطوعين عن جمهور الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين.

وإذا أراد الإمام أن يستخدم السنة في الاجتهاد والاستنباط فضابط الحديث المقبول عنده أن لا يخالف الكتاب والسنة النبوية في الجملة.

قال رضي الله عنه: «إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله، أو قول رسول الله ﷺ ـ فاقبلوه ـ وإلا فالذي جاءكم به أولى به»[٢]. يتبين من ذلك أن الحديث يُقبل ما لم يكن معارضاً للكتاب أو السنة المعروفة المقررة، وأنه إذا تعارض حديثان يرجح منهما ما يكون له شاهد من القرآن أو السنة، فالسنة مبينة للقرآن في نظر الإمام الصادق، وهي حجة قائمة استمدت قوة الاحتجاج من القرآن الكريم[٣].

والسنة عند الشيعة الإمامية لا بد أن يكون راويها إمامياً ثقة عدلاً ضابطاً متصل السند إلى الإمام المعصوم «وتكون حجةً إذا كانت محكية بواسطة الأئمة المعصومين من أهل البيت»[٤].

لأن الشيعة الإمامية لا تبيح الرجوع في الدين إلى غير أئمتها فهم أعرف بمذهب أئمتهم[٥]. والمقياس في حجيتها كشفها عن فعل المعصوم أو إقراره كشفاً قطعياً ليصحّ الاحتجاج بها[٦].

= على وقوع التحريف في القرآن الكريم. انظر إحسان إلهي ظهير: الشيعة والقرآن ص١٤١ وما بعدها. إدارة ترجمان السنة لاهور باكستان ـ الأولى سنة ١٤٠٣هـ. ومحب الدين الخطيب: الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الأمامية ص٨ ـ ١٣ المكتبة السلفية مصر ـ ١٣٨٠. وعبد الله بن سعيد الجنيد: حوار هادىء بين السنة والشيعة ص٤. ودكتور أحمد جلي: دراسة عن الفرق ٢٢٨، ٢٣٠.

(١) الطبرسي الفضل بن الحسن: مجمع البيان في تفسير القرآن ١/ ١٥، إحياء التراث العربي بيروت.

(٢) الكليني: الكافي ١/ ٦٩.

(٣) انظر أبو زهرة: الإمام الصادق ص٢٩٩.

(٤) رضا الصدر: الإجتهاد والتقليد ص١٦. دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.

(٥) شرف الدين السيد عبد الحسين: المراجعات ص٣٠٤ دار علاء الدين ـ بيروت.

(٦) محمد تقي الحكيم: الأصول العامة ص١٩٩.

فالشيعة الإمامية يعتقدون أن أقوال الإمام في الشريعة هي عين أقوال رسول الله ﷺ سواء أسندها إليه أم أرسلها بدون إسناد لأن الكذب في حقه محال.

يقول الطباطبائي[١]: إن أهل البيت هم المرجعية العلمية في الإسلام، لم يخطئوا في تبيان المعارف والأحكام الإسلامية، فأقوالهم حجة يُعتمد عليها سواء كانت مشافهة أو نقلاً[٢].

وعليه فإن السنة عند الإمامية هي قول المعصوم أو فعله أو تقريره، وهذا توسع في اصطلاح السنة ومفهومها ومدلولها، لأن الإمام عندهم لا يروي السنة ويحكيها، بل هو مصدر من مصادر التشريع، وقوله بحدّ ذاته سنة يُرجع إليه لاستقاء الأحكام لأنه أوتي علماً إلهياً.

والحديث عندهم ينقسم إلى خبر متواتر، وخبر قطعي ويكونان حجة للاتباع في استنباط الفتاوى والأحكام الشرعية[٣]. لأنهما متصلا السند إلى المعصوم برواية الإمامية.

خبر الآحاد:

أما خبر الواحد فغير قطعي، وهو حجة في الأحكام الشرعية بشرط أن يكون موثقاً في نوعه[٤]. بمعنى أنه يجب أن لا يخالف رواية عقيدة الشيعة الإمامية.

ذكر أبو جعفر الطوسي[٥]: ـ في عدة الأصول ـ أن خبر الواحد إنما يكون حجة في العمل إذا كان راويه من الطائفة المحقة.

فالطوسي يشترط أن يكون الراوي إمامياً اثني عشرياً، وظاهر هذا بلا ريب أن كل خبر يُروى بطريق الطوائف غير المحقة لا يكون مقبولاً، ثم إنهم اشترطوا أن يكون الراوي إمامياً والمروي عنه إماماً.

فلو روى إماميٌّ عن غير طريق الأئمة خبر آحاد لا يقبل، ولو كان السند متصلاً بالنبي ﷺ كله من الإمامية، فهم لا يأخذون إلا برواية آل البيت[٦].

أما الأحاديث التي تُنقل عن الصحابة الكرام، فإذا كانت متضمنة أقوال الرسول ﷺ أو أفعاله ولم تخالف أحاديث أهل البيت تؤخذ بنظر الاعتبار. أما إذا كانت متضمنة لرأي

---

(١) هو السيد محمد حسين الطباطبائي فقيه إمامي من المهتمين بإحياء العلوم العقلية، وتفسير القرآن من مصنفاته الشيعة في الإسلام، تفسير الميزان، القرآن في الإسلام، وعلي والفلسفة الإلهية وغيرها من الكتب. انظر الطبطباني: مقدمة كتاب الشيعة في الإسلام ٥ ـ ١٣. دار التعارف بيروت.

(٢) الطباطبائي: الشيعة في الإسلام ١٠٠، ١٠١.

(٣) انظر الطباطبائي: الشيعة في الإسلام ١١٦.

(٤) انظر الطباطبائي: المصدر السابق.

(٥) هو شيخ الطائفة الإمام محمد بن الحسن بن علي الطوسي، أبو جعفر فقيه الشيعة ومحدثهم ومصنفهم توفي سنة ٤٦٠هـ من تصانيفه العدة في الأصول، والإستبصار فيما اختلف فيه من الأخبار، والفصول في الأصول. والتمهيد في الأصول وغيرها. انظر الزركلي: الأعلام ٦/ ٨٤، ٨٥.

(٦) انظر أبو زهرة: الإمام الصادق ص٣٧٩.

الصحابي فحسب فليست لها حُجّية ويُعتبر الصحابي كسائر المسلمين[١].

وجملة القول: إن السنة عند الشيعة الإمامية هي قول المعصوم وفعله وتقريره وعليه فلا يقبلون أحاديث أهل السنة التي تتصل مباشرة بالنبي ﷺ، لأنه لا بُدّ من توسط أحد الأئمة من آل البيت، كما أن رواية غير الإمامي لا تقبل من غير قرينة أو حجة، فإن خالفت الرواية أحاديث آل البيت لا تؤخذ بعين الاعتبار حتى ولو كانت من صحابي جليل.

الإجماع:

كان الصادق رضي الله عنه إذا لم يجد بُغيته في ظواهر الكتاب والسنة لاستنباط الفتاوى والأحكام، أخذ بالإجماع لأنه كان يعتبر الأمور المجمع عليها أصل الإسلام، فإنه قد تقررت في الشرع أمور ثبتت بالتواتر وصارت موضع إجماع المسلمين، فلا يُعدّ الشخص من أهل القبلة إذا لم يُذعن لها.

فقد ورد عن الإمام جعفر الصادق أنه سئل عما إذا اختلف عَدْلان مرضيّان عند أصحابنا لا يُفضّل واحد منهما على الآخر، فبأي الروايتين يأخذ؟

فقال الصادق: ينظر من روايتهم عَنّا في ذلك الذي حَكَمَا به، المجمع عليه من أصحابك، فيؤخذ به من حُكمنا، ويترك الشاذّ الذي ليس بمشهور عن أصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه[٢].

ويعلق الشيخ أبو زهرة على هذا النص فيقول: هذا النص يعطي الأمر المجمع عليه قوة تسوّغ رَدّ الخبر الذي يخالفه، ويَسْنِدُ الخبر الذي يوافقه. وهذا دليل على أن الإمام الصادق يجعل للإجماع موضعاً في الاستدلال، فهو يقر الإجماع، ويعتبر الأمور المجمع عليها أصل الإسلام[٣].

وبالرغم من هذا فإن الإجماع عند الشيعة الإمامية لا يعتبر من الأدلة المستقلة لأنه كاشف عن رأي المعصوم على نحو القطع، وبناء على هذا فإن إجماع الصحابة الكرام لا يُعتدّ به ما لم يكن الإمام علي رضي الله عنه داخلاً فيه، فإذا خرج الإمام عن هذا الإجماع فلا يحتج به، لذا تختص حجية الإجماع بالمسائل المتلقاة من المعصوم دون المسائل التفريعية التي احتاج الاجتهاد فيها إلى إعمال روّية وفكر.

والشرط في حجية الإجماع كون المعصوم أحد المجمعين، ولا يضر من خرج أو خالف بالغاً ما بلغ طالما أن الإمام بقي مع المجمعين، فكل جماعة قَلّت أو كثرت، وكان قول الإمام في جملة أقوالها فإجماعها حجة لأجله، لا لأجل الإجماع، فيكون المُدّعي

---

(١) الطباطبائي: الشيعة في الإسلام ص١٠١.

(٢) الكليني: الكافي ١/٦٨.

(٣) انظر أبو زهرة: الإمام الصادق ص٤٦٠.

للإجماع يحكي قول الإمام بلا واسطة، لأنه لا يوجد عصر يخلو من الإمام[1].

ومعلوم أن الإمام عندهم إمّا ظاهراً مشهوراً أو غائباً مستوراً. وعليه «فلو اتفقت الأمة على خلاف الواقع في حكم من الأحكام لزم على الإمام المنصوب حجة على العباد إزاحة الشبهة بإلقاء الخلاف بينهم. فإن عُدِم الخلاف نستكشف موافقة رأي الإمام دائماً ويستحيل تخلفه[2].

لأن الإمام عندهم هو الأساس في فهم القرآن الكريم، وهو الأصل في نقل السنة وكلامه في ذاته سنة، وهو محور الإجماع فلا يكون الإجماع حجة إلاّ إذا كان كاشفاً عن رأي الإمام المعصوم لأن الأرض لا تخلو في رأيهم من إمام.

كيفية استخراج الفتوى عند الإمامية إذا خلت الأرض من إمام:

للشيعة الإمامية عند عدم التمكن من الرجوع للأئمة أو الحرج عليهم في ذلك طريقتان لاستنباط الفتاوى والأحكام الشرعية.

الطريقة الأولى: ويسمون أصحابها بالإخباريين لأنهم يعملون بأصل واحد وهو الأخبار فهم يعتمدون على قول الإمام وما يؤثر عنه، ويقفون عنده، ويفتون الناس بنقل الحديث للمستفتي، ثم تطورت الفتوى عندهم فأخذوا يفتون بنص الرواية من دون ذكر السند. لأنهم لا يعملون بقواعد الأصول ومن ثم لا يفتحون باب الاجتهاد. فقد حصروا الحجيّة بما جاء في كتب الأخبار التي أملاها بعض أئمتهم بما أُودعوا إيّاه، لأنه لا اجتهاد للإمام حسب زعمهم.

وهذه الكتب هي:

الأصول من الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة ٣٢٨هـ.

وكتاب من لا يحضره الفقيه: محمد بن علي بن بابويه القمي المتوفى سنة ٣٨١هـ.

وكتابي التهذيب والاستبصار: محمد بن الحسن بن علي الطوسي المتوفى سنة ٤٦٠هـ.

هذه الكتب الأربعة تسمى عندهم الصحاح. فبيان الأحكام قد كمل بها لذلك غاب الإمام الثاني عشر. وهذه الصحاح في نظرهم قطعية السند بلغت في الثقة حدّ ما يُطمأن له. لذلك منعوا من دراسة علم أصول الفقه باعتباره طريقاً للاجتهاد، والاجتهاد عمل بالظن، لذلك منعوا الاجتهاد، وحرّموا العمل بالظن، فهم يقلدون الأئمة ويقفون إذا لم يجدوا نصاً من الأخبار[3].

---

(١) انظر هاشم الحسيني: أصول التشيع ٢٥٩، ٢٦٠ ومحمد تقي الحكيم: الأصول العامة ١٩٧. ورضا الصدر: الإجتهاد والتقليد ١٧ ومحمد بحر العلوم: الإجتهاد أصوله وأحكامه ص٧٢ دار الزهراء ـ بيروت. الأولى ١٣٩٧.

(٢) محمد تقي الحكيم: الأصول العامة ٢٦٥.

(٣) انظر آل كاشف الغطاء: أدوار علم الفقه ١٢٤ ـ ١٢٥ وأبو زهرة: الإمام الصادق ٢٨٥ ـ ٢٨٧.

الطريقة الثانية: ويُسمون أصحابها بالأصوليين لرجوعهم في معرفة الفتاوى والأحكام إلى الأدلة الأربعة، الكتاب العزيز، والسنة التي هي أوامر المعصوم، والإجماع إذا كان كاشفاً عن رأي المعصوم، وإلا وجب العمل بما يقتضيه العقل[1]. دون اللجوء إلى القياس والاستحسان. فكانوا يُفتون بما أدى إليه اجتهادهم في حكم الواقعة التي تُعرض عليهم يردها إلى الكتاب والسنة وما تقتضيه القواعد الشرعية والموازين العقلية وما يتطلبه الاجتهاد والاستنباط من بواعث وفق أصولهم وضوابطهم الشيعية الإمامية.

العقل:

أخذ الإمام الصادق بفقه المصلحة عند عدم وجود النص، وهذا يتفق مع حكم العقل الذي قال عنه «العقل دليل المؤمن»[2] فحكم العقل عنده يقتضي أن ما فيه ضرر يترك، وما فيه منفعة يُؤخذ، وعلى هذا يكون العقل دليلاً حيث لا دليل. وهو عندهم طريق إلى معرفة حكم الشرع في النوازل أو الواقعات.

قال الإمام ميرزا القمي[3]: ـ صاحب القوانين المحكمة: إن العقل والشرع متطابقان، فكل ما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس. ويتصور له تقريران:

التقرير الأول: إن ما حكم العقل بحسنه وقبحه، وقضى بلزوم الفعل وعدم الرضا بالترك أو بالعكس، أو غيرهما من الأحكام، فيحكم به الشرع، فالعقل دلّ على أنه مطلوب الشارع ومراده[4].

لأن حكم العقل حينئذٍ متفق مع أمر الشرع ونهيه، وحيث لا يوجد نص ولا إجماع يكون حكم العقل عندهم مقبولاً لأنه لا دليل سواه، إذ الشارع قد منح الإنسان العقل ليكون مرشداً له وهادياً.

«والشيعة إذ يحكمون بالعقل المجرد في غير موضع النص، ينتهون إلى الحكم بمقتضى ما يراه العقل مصلحة، لأن العقل لا يمكن أن يسوغ ما يراه مضرة أو مفسدة ولا يسوغ إلا ما هو مصلحة مؤكدة لا مجال للريب فيها، فالحكم بالعقل هو في الحقيقة حكم بالمصلحة التي يراها العقل مصلحة»[5].

---

(١) انظر آل كاشف الغطاء: أدوار علم الفقه ١٢٣، ١٢٤.

(٢) الكليني: الكافي ١/ ٢٥.

(٣) هو أبو القاسم بن محمد حسين القمي يلقب بالميرزا القمي، فقيه من علماء الإمامية توفي سنة ١٢٣١هـ من مؤلفاته القوانين المحكمة في أصول الفقه الإمامي، والغنائم فقه، ومعين الخواص مختصر في الفقه وغيرها إضافة إلى رسائل كثيرة. انظر الزركلي: الأعلام ٥/ ١٨٣

(٤) انظر أبو زهرة: الإمام الصادق ٤٩٤

(٥) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٦٤.

التقرير الثاني: قال القمي: إن ما حكم به العقل بأنه مراد الله ومطلوبه وأراد منا فعله وتركه بِعُنْوان الإلزام فهو موافق لما صدر عن الله من الأحكام، وهو مخزون عند أهله من المعصومين، وذلك مبني على الاعتقاد بأن حكم كل شيء ورد عن الله على النبي ﷺ وبلّغنا أكثرها وبقي بعضها مخزوناً عند أهله لأجل مصلحة يرونها، فذلك الحكم العقلي كاشف عمّا هو مخزون من الحكم عند أهله[1].

وعليه فيكون العقل عندهم كاشفاً عن رأي الإمام الذي أودع مخزون الشرع فيكون حكم العقل كاشفاً عن هذا المخزون.

القياس والاستحسان:

رفض الإمام جعفر الصادق العمل بالقياس في استنباط الفتاوى والأحكام الشرعية، فقال: إن دين الله لا يُصاب بالمقاييس[2] ونسبوا إليه أنه كان يقول: «إن السنة إذا قيست محق الدين»[3].

وعليه فإن الشيعة لا تعمل بالقياس لما تواتر عن آل البيت من الردع عنه وعدم الأخذ به، فإن ذلك وافٍ بإثبات نفي الحجية عنه[4] حسب زعمهم.

قال الإمام الحيدري[5]: أما القياس والاستحسان فإنهما عندنا لا يُثْبتان حكماً ولا ينفيان، لأمرين:

١ ـ لأن الأحكام مَنوطة بعلل ومصالح محجوبة في الغالب عنّا، فلو عرفنا مصلحة أو علةً لحكم، فلا نعلم أن ذلك هو العلة التامة لذلك الحكم، إذ لعل وراء ستار الغيب مصالح وعللاً أخرى لذلك الحكم، فلا يكون ما عرفناه علة تامة له.

٢ ـ ثم لورود النهي في ذلك عن أئمة أهل البيت[6].

فالدّين قد كمل أيام الرسول ﷺ إلا أن القسم الكثير منه قد أودعه الرسول ﷺ عند الأئمة[7].

وكأن الشيعة بذلك يقطعون الطريق على الخلفاء الراشدين وفقهاء الصحابة والتابعين

---

(١) انظر أبو زهرة: الإمام الصادق ٤٩٥.
(٢) الكليني: الكافي ١/٥٦.
(٣) الكليني: الكافي ١/٥٧.
(٤) انظر محمد تقي الحكيم: الأصول العامة ص٣٥٧.
(٥) هو الإمام السيد علي تقي الحيدري كان من طليعة علماء بغداد، ومن المدرسة الأصولية الإمامية توفي سنة ١٩٨١م، له مؤلفات علمية وإصلاحية منها كتاب أصول الإستنباط. انظر مقدمة الناشر لكتاب أصول الإستنباط ٥ ـ ٨.
(٦) الحيدري السيد على تقي: أصول الإستنباط في أصول الفقه وتاريخه ص٢٢. دار الأعراف ببروت ـ الأولى ١٤١٣.
(٧) آل كاشف الغطاء: أدوار علم الفقه وأطواره ١٢٦.

رضوان الله تعالى عليهم أجمعين من الاجتهاد والقياس، لأنهم بذلك يجعلون الفُتيا مرهونة بأئمتهم، لأنهم حسب ادعائهم معصومون عن الخطأ، وأقوالهم وأفعالهم وتقاريرهم كأقوال الرسول وأفعاله في الدلالة على الحكم الشرعي.

ثم إن كل قياس ثبتت علته وانحصر وجودها في الفرع بحجة قطعية فهو عندهم حجة.

يقول الحيدري: أما منصوص العلة فحجته ثابتة عندنا، ولكنه ليس من القياس في شيء بل هو مما ثبت حكمه بالسنة.

فمثلاً لَوْ وَرَدَ «حُرّمت الخمر لإسكارها» دلّ على أن العلة التامة لحرمة الخمر هو الإسكار، فكل شيء يحصل منه الإسكار الذي هو علة الحرمة ثبتت فيه الحرمة لوجود علتها[١].

وهذا لا يعدُّ قياساً عندهم لأن حكمه ثبت بالسنة تمسكاً بعموم العلة. وقد ردّوا الاستحسان كذلك لأنه ترجيح قياس خفي على قياس جلي فهو إذن قياس خفي، وقد علمنا رأيهم في القياس.

الاستصحاب:

الاستصحاب هو الأخذ بالحالة السابقة والبناء على ما كان بالأمس إلى زمان الشك، كما لو كان مُتطهراً من الحدث وشك في حصول حدث ينقض تلك الطهارة فيبني على بقائها، وهو الاستصحاب[٢] فتعطى الفُتيا على وجود الطهارة حتى يقوم دليل على زوالها.

وقد وردت الأخبار عن الأئمة عندهم تفيد الأخذ بالاستصحاب كدليل شرعي.

روى زرارة بن أعين ـ أحد رواة صحاحهم توفى سنة١٥٠هـ ـ عن الباقر قال: قلت له الرجل ينام وهو على وضوء أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب فإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء. قلت: فإن حرك جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال لا حتى يستيقن أنه نام، حتى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا يُنْقَضُ اليقين بالشك أبداً، ولكنه ينقضه بيقين آخر»[٣].

وكذلك قول الإمام علي رضي الله عنه: من كان على يقين فأصابه الشك، فإن اليقين لا يُدفع بالشك[٤].

وبما أن الشيعة الإمامية ينفون القياس، ولا يأخذون إلا بما ثبتت علته لذلك توسعوا في اعتبار الاستصحاب فقسموه إلى أربعة أقسام.

الأول استصحاب البراءة: وهو أن تكون الذمة غير مشغولة بواجب أو حق لغيرها من العباد، وتستمر هذه البراءة حتى يقوم الدليل على وجوب حق يتعلق بها. وهذا استصحاب

---

(١) الحيدري: أصول الإستنباط ص٢٢.
(٢) الحيدري: المصدر السابق ص٢٣٣.
(٣) الحيدري: أصول الإستنباط ص٢٣٥، ٢٣٦.
(٤) أبو زهرة: الإمام الصادق ص٥٠٣.

النفي، وعلى ذلك، الصغيرُ غير مكلف حتى يُوجد البلوغ بظهور أماراته[1].

الثاني استصحاب الملك: وهو بقاء الملكية الثابتة أو التي قامت أماراتها حتى يقوم دليلٌ مفيدُ انتقالَ الملك إلى مالك آخر بعَقْدٍ من عقود نقل الملكية لأنه لا يزول الملك إلا بدليل يُزيله لذلك كانت البيّنة على مَنْ ليس ذا يَدٍ واليمين على صاحب اليد إذا تنازعا في الملكية[2].

الثالث استصحاب الحكم: وهو أن يستمر الحكم الثابت بسبب من الأسباب الشرعية المثبتة لمثله قائماً حتى يوجد ما يزيله، فالشيء الذي ثبتت نجاسته يستمر على نجاسته حتى يوجد سبب مُغير كالتّحول مثلاً، فالعذرة إذا تحولت إلى تراب طهرت[3].

الرابع استصحاب الحال: ويسمى استصحاب الوصف فهو الذي يتضمن نفياً أو إثباتاً فيمنع التغيير، وقد يُثبتُ حُكماً جديداً[4].

ثم إن الأصوليين قد بنوا على الاستصحاب قواعد شرعية منها.

الأصل في الأشياء الإباحة.

الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يُغيره.

اليقين لا يزول بالشك.

الأصل في الذمة البراءة.

المصالح المرسلة:

هي المصالح التي لم يدل دليل شرعي على اعتبارها أو إلغائها. وقد منع الشيعة الإمامية من الفتوى استناداً إليها من دون دليل ولو كان الدليل عقلياً. لأن المصلحة معتبرة في أوامر الشارع وأدلته، ولو كان الدليل عقلياً، أي أن العقل يقضي بها من جهة أنه يُدرك أن العمل بها مصلحة خالية من المفسدة لحفظ الدين، والنسل، والعقل، والمال، فإنها يؤخذ بها بمقتضى حكم العقل[5].

مدى تأثر الفتوى بالتقية عند الإمام جعفر:

معلوم أن التقية شرط واجب في الدين عند الشيعة الإمامية، وهي عبارة عن إظهار خلاف المعتقد بقولٍ أو عمل عند الخوف على النفس أو العرض أو المال.

وقد فسر ذلك ابن بابويه الصدوق[6] في شرح عقائده ص٦٦ قال: إن التقية كتمان الحق،

---

(١) انظر أبو زهرة: الإمام الصادق ٥٠٣، ٥٠٤.
(٢) انظر أبو زهرة: الإمام الصادق ٥٠٦، ٥٠٧.
(٣) انظر أبو زهرة: الإمام الصادق ص٥١٠.
(٤) انظر أبو زهرة: المصدر السابق ص٥١١.
(٥) انظر الحيدري: أصول الأستنباط ص٢٩٤ وأبو زهرة: الإمام الصادق ص٥٢٨.
(٦) هو الإمام المحدث محمد بن علي بن الحسين بن موسى بابويه القمي، ويعرف بالشيخ الصدوق، محدث إمامي كبير توفي سنة ٣٨١ له تصانيف كثيرة منها علل الشرائع، والإعتقادات، والأحكام، ومن لا يحضره الفقيه وغيرها. انظر الزركلي: الأعلام ٦/ ٢٧٤.

وستر الاعتقاد فيه، ومكاتمة المخالفين، وترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً في الدين أو الدنيا[1].

ويوضح هذا المعنى السيد الموسوي[2] فيقول: إن التقية بالمفهوم الشيعي الخالص وكما وردت في الكتب الشيعية، وتبناها بعض علماء المذهب الإمامي وساروا عليها منذ الغيبة الكبرى تعني: أن تقول شيئاً وتُضمِر شيئاً آخر، أو تقوم بعمل عبادي أمام سائر الفرق الإسلامية وأنت لا تعتقد به ثم تؤديه بالصورة التي تعتقد به في بيتك[3].

وهذا أمر خطير إذا تسرب إلى الفتيا وطبّقه المفتي الإمامي في فتاويه وأحكامه التي يُسأل عنها، خاصة إذا كان يعتقد أن التقية جزء أساسي من الدين واجب التطبيق، من تركه خرج من الملة وخالف الأئمة.

فقد نقل المحدث الإمامي ابن بابويه الصدوق: أن التقية واجبة من تركها كان بمنزلة من ترك الصلاة. ثم قال: التقية واجبة لا يجوز رفعها إلى أن يخرج القائم فمن تركها قبل خروجه فقد خرج عن دين الله تعالى، وعن دين الإمامية، وخالف الله ورسوله والأئمة.

وقد سئل الصادق عن قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾[4] قال أعلمكم بالتقية[5].

والغريب فعلاً أن بعض رواة الشيعة الإمامية الموثقون عندهم قد حدّثوا عن الإمام جعفر الصادق روايات في وجوب التقية، رغم أن الثابت عن الإمام رضي الله عنه أنه كان أبعد الناس عنها وأكثرهم مَقْتاً لها.

روى الكليني عن أبي جعفر الباقر أنه قال: التقية من ديني ودين آبائي ولا إيمان لمن لا تقية له[6].

وروى عن أبي عبد الله: «أن تسعة أعشار الدين في التقية، ولا دين لمن لا تقية له»[7].

هذه النصوص التي زعموا أنها منسوبة للإمام جعفر الصادق، لو اعتقد بها المفتي المجتهد الفقيه فأخفى تسعة أعشار الحقيقة الشرعية، وأفتى الناس معتمداً على التقية كاتماً

---

(١) انظر دكتور أحمد جلي: دراسة عن الفرق الإسلامية ص٢١٧.

(٢) هو العلامة الدكتور موسى الموسوي، حفيد الإمام الأكبر السيد أبو الحسن الموسوي. فيلسوف فقيه، مجتهد يعمل أستاذاً في جامعة هارفارد بأمريكا، وأستاذاً موفداً إلى جامعة لوس أنجلوس، ورئيساً للمجلس الإسلامي الأعلى في غرب أمريكا. من مؤلفاته الشيعة والتصحيح، وقواعد فلسفية وغيرها.

(٣) الموسوي موسى: الشيعة والتصحيح أو الصراع بين الشيعة والتشيع ص٥٢. طبعة لوس أنجلوس سنة ١٤٠٨هـ.

(٤) سورة الحجرات آية ١٣.

(٥) انظر القمي: رسالته الاعتقادات طبع إيران ١٣٧٤ فضل التقية. نقلاً عن إحسان إلهي ظهير: الشيعة والسنة ص١٥٧. دار طيبة للنشر ـ الرياض.

(٦) الكليني: الكافي ٢/٢١٩.

(٧) الكليني: الكافي ٢/٢١٧.

للعلم مجانباً للحق، ماذا سيحصل لدين الله تعالى، وكيف ستكون نظرة المسلمين لهؤلاء المفتين ولفتاويهم وأحكامهم، ثم هل يجوز للمفتي أن يُفتي في مسألة وردت عليه بخلاف ما ترجح عنه أنه الحق في دين الله تقية، فيُغيّر النصوص أو يكتمها، ويفتي بخلافها تقية للسائل، وإرضاءً لمذهبه ثم كيف سيكون موقف هذا المفتي غداً بين يدي الله تعالى.

رُوي عن سليمان بن خالد قال: قال أبو عبد الله يا سليمان إنكم على دين من كتمه أعزّه الله ومن أذاعه أذله الله»[1].

وهذا الذي جُعل مُتكأً للتقية يتناقض كلياً مع قول الله تعالى: ﴿فَٱصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾[3].

وقول الرسول ﷺ «نضّر الله امرأً سمع مِنّا شيئاً فبلّغه كما سمعه فَرُبّ مبلغ أوعى من سامع»[4].

وقول الرسول ﷺ: «كَبُرت خيانةً أن تُحدّث أخاك حديثاً هو لك به مُصدّق وأنت له به كاذب»[5].

والغريب أن بعض أئمة الشيعة الإمامية يحملون الفتاوى والأحكام التي صدرت عن أئمة آل البيت موافقة لرأي جمهور المسلمين يحملونها على التقية وكأن الأئمة يُفتون بغير ما يعتقدون.

فعن زيد بن علي عن آبائه عن علي رضي الله عنهم قال حرّم رسول الله ﷺ لحوم الحمر الأهلية ونكاح المتعة.

قال أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي بعد أن ذكر هذا الحديث: «الوجه في هذه الرواية أن نحملها على التقية لأنها موافقة لمذاهب العامة»[6] حيث أنها تُحرّم نكاح المتعة المعمول به عند الشيعة الإمامية.

وهذا أبان بن تغلب أحد رواة الكافي يروي عن جعفر الصادق قائلاً: سمعت أبا عبد الله يقول: كان أبي محمدُ الباقر يُفتي في زمن بني أمية أنّ ما قتل البازي والصقر فهو حلال، وكان يتقيهم، وأنا لا أتقيهم وهو حرام ما قتل[7].

---

(١) الكليني: الكافي ٢/ ٢٢٢.
(٢) سورة الحجر آية ٩٤.
(٣) سورة المائدة آية ٦٧.
(٤) أخرجه الترمذي: في العلم ٥/ ٣٤ رقم ٢٦٥٧، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. وأبو داود: في العلم ٣/ ٣٢٢ رقم ٣٦٦٠ وابن ماجه: في المقدمة ١/ ٨٥ رقم ٢٣٢. وأحمد في مسنده: ١/ ٥٤٦ رقم ٤١٥٨.
(٥) أخرجه أبو داود: في الأدب ٤/ ٢٩٣ رقم ٤٩٧١، وأحمد في مسنده: ٤/ ٢٥٠ رقم ١٧٦٠٤ والهيثمي: في مجمع الزوائد ١/ ١٤٢.
(٦) أبو جعفر الطوسي محمد بن الحسن: الإستبصار فيما اختلف من الأخبار ٣/ ١٤٢ دار الكتب الإسلامية طهران ١٣٩٠.
(٧) انظر الفروع من الكافي: باب صيد البزاة والصقور ٦/ ٢٠٨ طبع إيران. نقلاً عن إحسان إلهي ظهير: الشيعة والسنة ص١٦٧.

وعليه فلا يعلم المسلم متى يعمل الإمام المفتي في فتواه بالتقية، ومتى لا يعمل، وهل يعقل أن هؤلاء الأئمة الأعلام القدوة يفتون في الحرام أنه حلال، كما يُصور هذا النص الإمام الباقر أنه أفتى تقية بحلّ أمر يعتقده حراماً، مع العلم أن أي رجل من عامة الناس لا يمكن أن يُفتي بحلّةِ أمر يعتقده حراماً فضلاً عن أئمة كبار كأمثال أئمة آل البيت رضوان الله عليهم.

ثم من كان يجرؤ أن يُجبر سيدنا علياً رضي الله عنه أن يفتي تقية وهو صاحب الفتوى، والمُبين لأوامر الله تعالى ونواهيه في عصر الخلفاء الراشدين، المترفع عن مخادعة الناس، المجاهر بالحق والصدق طوال حياته.

من كان يستطيع أن يُجبر الإمام الباقر بأن يفتي إرضاء لسلطة بني أمية وهو الذي يروي عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله ﷺ «من أرضى سلطاناً بسخط الله خرج من دين الله»[1].

ثم هل يُتصور أن إنساناً مؤمناً وصل إلى مرتبة الإمامة والقدوة والأسوة يحق له أن يُفتي في دين الله تعالى بخلاف ما أمر الله تعالى، وسَنّهُ رسوله ﷺ تقية.

ومما تقدم يتبين أن ما نسب من روايات إلى الإمام الصادق في وجوب التقية. ومن ثَمَّ أفتى علماء الشيعة الإمامية مستندين عليها في وجوب التقية، ما هذا إلا تَقَوُّلٌ عليه، فلا يسوغ بحال أن يظن أن هذا الإمام العظيم سليل آل البيت الطاهر الذي تتلمذ على يديه علماء أعلام أن يكون قد قبِلَ هذه الدعاوى الزائفة التي لم يظهر لها أثر في فكر وحديث وفتاوى تلاميذه، كالإمام أبي حنيفة الجريء في الحق، والذي ضُرب لرفضه القضاء، وكذلك الإمام مالك بن أنس المجاهر بالحق رغم ضربه بالسياط حتى شلت يده، وغيرهما من تلاميذ الصادق الذين فقهوا فتاوى آل البيت. فكان الإمام جعفر عندهم بتضحياته وجرأته في الحق، وقيامه بالواجب الشرعي هو وآل البيت أئمةً أعلاماً، غير مقنعين بالبراقع، لا أثر للتقية في فتاويهم وأحكامهم، أو ما يمت إلى التقية بصلة، لأن قاعدتهم من أرضى سلطاناً بسخط الله خرج من دين الله تعالى.

أثره:

ترك الإمام جعفر الصادق ثروة علمية عظيمة من خلال مجالسه العلمية التي كانت مثابة أهل العلم، وطلاب الحديث والفقه، ثم من خلال ما نسب إليه من أثر مكتوب، مثل كتاب «مصباح الشريعة ومفتاح الحقيقة» وهو يتضمن أقوال الإمام ذات المضمون الخلقي والديني، وهو في مائة باب. وكذلك كتاب «الصراط» الذي يبحث في المعاني الباطنية لبعض المصطلحات.

وكتاب تفسير القرآن الكريم، وكتاب أسرار الوحي، وكتاب خواص القرآن الكريم، وكتاب الجفر، وذكر كذلك بعنوان الخافية في علم الحروف[2].

---

(١) الكليني: الكافي ٢/ ٢٧٣.

(٢) انظر سزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ٢٤١، ٢٤٥. وقد نسب للصادق ما يزيد على الثلاثين مؤلفًا.

فما هو الجفر:

الجفر في الأصل ولد الشاة إذا عَظُمَ واستكرش، ثم أطلق على إهاب الشاة ويطلقه الشيعة على نوع من العلم لا يكون بالتلقي ولكنه بوصية أو إلهام.

وقد سبق القول إنّ الذين تشيّعوا للإمام جعفر الصادق قد نسبوا إليه علماً آخر، لم يُؤت بكسب في دراسة، ولكن أوتي بوصية من النبي ﷺ أودعها علياً رضي الله عنه ثم أودعها علي من جاء بعده من الأوصياء ومن بينهم الإمام جعفر الصادق.

ثم إن الكليني نسب إلى الإمام جعفر أنه قال: . . . . وإن عندنا الجفر، وما يدريهم ما الجفر؟ الجفر وعاء من أُدم فيه علم النبيين والوصيين، وعلم العلماء الذين مضوا من بني إسرائيل. . . . ثم قال: وإن عندنا علم ما كان وعلم ما هو كائن إلى أن تقوم الساعة[١].

ولقد بين السيد مظفر[٢] علم الجفر فقال: علم الجفر هو علم الحروف الذي تعرف به الحوادث إلى انقراض العالم[٣].

هذا بعض ما قيل في الجفر الذي نسب إلى الإمام الصادق، ولكن هل هذه النسبة صحيحة؟ لم يرض كثير من العلماء بنسبة الجفر للإمام جعفر رضي الله عنه. لذلك ردّ المرحوم الشيخ أبو زهرة هذه المقولة بقوله:

١ ـ إننا ننفي نسبة الكلام في الجفر إلى الإمام جعفر الصادق لأنه يتعلق بعلم الغيب والله سبحانه وتعالى قد اختص به وحده، وقد حكى القرآن عن النبي ﷺ قوله: ﴿وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ لَٱسْتَكْثَرْتُ مِنَ ٱلْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُ﴾[٤] وما أعطى الله نبيه من بعض المعلومات الغيبية إنما كان على سبيل المعجزة ليتحدى بها.

٢ ـ إن أكثر الروايات التي تَنْسب الجفر إلى الإمام جعفر طريقها الكليني. . والكليني هو الذي روى عن الإمام جعفر أنه قال إن في القرآن نقصاً، وقد كذّب تلك النسبة الإمام المرتضى ـ علي بن الحسين سنة ٤٣٦ ـ وتلميذه الطوسي ـ محمد بن الحسن سنة ٤٦٠ ـ وغيرهما من كبار الأئمة الاثني عشرية، ونقلوا عن الإمام جعفر نقيض هذا. وإن من ينقل الكذب وينسبه إلى ذلك الإمام المُتّبع لا يصح عند أهل التحقيق أن تقبل كل رواياته.

٣ ـ إن علماء الجعفرية الذين يكتبون الآن في حياة الإمام جعفر ويتكلمون عن الجفر، يذكرونه ولا يتعرضون لتأييده[٥].

---

(١) الكليني: الكافي ١/ ٢٣٩، ٢٤٠.

(٢) هو الباحث العالم الإمامي محمد حسين بن محمد بن عبد الله مُظفر من شيوخ النجف في العراق توفي سنة ١٣٨١هـ من مصنفاته: تاريخ الشيعة، عقائد الشيعة، والإمام الصادق الإسلام نشؤوه وارتقاؤه. انظر الزركلي: الأعلام ٦/ ١٠٧.

(٣) محمد حسين مُظفر: الصادق ١/ ١٠٩ نقلاً عن أبي زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٥١٢.

(٤) سورة الأعراف آية ١٨٨.

(٥) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٥١٥. والإمام الصادق ٣٥، ٣٦.

ومهما يكن فإن نفي نسبة الجفر عن الإمام جعفر الصادق لا يُنقص من قدره العلمي، فهو الفقيه المجتهد، والإمام الحجة في الدين، ويكفيه أثراً باقياً إلى يوم القيامة أنه قد تلقى عنه كبار الفقهاء المجتهدين كأبي حنيفة، ومالك، وأمراء الحديث من الحفاظ كسفيان الثوري، وسفيان بن عُيينة، وغيرهم من أئمة الفتوى والاستنباط الذين كلما تداول الناس أثرهم واجتهادهم تذكروا أن في أثرهم أثراً من رواية وعلم وفتاوى واستنباط الإمام جعفر الصادق رضي الله عنه.

الإسماعيلية

منهجهم في الفتوى ـ أثرهم

الإسماعيلية فرقة من فرق الشيعة الإمامية، جنحت إلى الغلو، فهي تتفق مع الإمامية الاثني عشرية في الإمامة إلى جعفر الصادق، وتختلف عنها من بعد الإمام جعفر، لأنهم يقولون بإمامة إسماعيل بن جعفر بعد إمامة أبيه، ومن بعد إسماعيل ولده محمد بن إسماعيل ثم في أعقابه.

وقد أوضح ذلك الشهرستاني فقال: إن إسماعيل بن جعفر هو الابن الأكبر المنصوص عليه في بدء الأمر، وفائدة النص عليه انتقال الإمامة منه إلى أولاده، فإن النص لا يرجع القهقرى، والقول بالبداء محال، إذْ لا ينص الإمام على واحد من أولاده إلا بعد السماع من آبائه، والتعيين لا يجوز على الإبهام والجهالة[1].

ويعتقد البعض أن إسماعيل توفي في حياة أبيه ومع ذلك أعملوا النص، ونقلوا الإمامة إلى ابنه محمد بن إسماعيل لأن الإمامة لا تكون إلا في الأعقاب[2]. وإعمال النص أولى من إهماله ذلك لأن أقوال الإمام عندهم كنصوص الشرع تماماً.

ومنهم من قال إنّ إسماعيل لم يمت في حياة أبيه، ولكن الإمام جعفر أظهر موته تَقِيّة عليه حتى لا يقصد بالقتل من قبل العباسيين[3].

لأن الإمام جعفر لما شعر أن الأخطار تُهدد حياة ابنه إسماعيل أمره أن يختفي ويستتر، وكان ذلك سنة ١٤٥هـ وكتب محضراً بوفاته.

وقد شوهد إسماعيل بعد ذلك بالبصرة عام ١٥١هـ وقد مَرّ على مُقْعدٍ فَشَفَاهُ بإذن الله تعالى، ولبث إسماعيل عدة سنوات ينتقل بين أتباعه حتى توفي عام ١٥٨هـ[4].

ومهما يكن من أمر فإن الإسماعيلية تعتقد أن إسماعيل هو صاحب الحق الشرعي في الإمامة بعد نص أبيه، وعليه فإن الإمامة لا بد أن تتسلسل في أعقابه من والدٍ إلى ولد حتى تقوم الساعة.

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٧٠، ١٧١.

(٢) دكتور مصطفى غالب: أعلام الإسماعيلية ص١٦٣. دار اليقظة العربية بيروت. ١٩٦٤.

(٣) انظر الشهرستاني: المصدر السابق ١/ ١٧١.

(٤) د مصطفى غالب: أعلام الإسماعيلية ١٦٥.

لقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ﴾[1] ومعنى الكلمة هي الإمامة، ولا بُدّ أن تكون في الأعقاب دون غيرهم[2] لذلك انتقلت الإمامة من طريق إسماعيل إلى ابنه محمد المكتوم، وهذا أول الأئمة المكتومين أو المستورين، لأن الإسماعيلية تعتقد أن الإمام يصح أن يكون مستوراً وتجب طاعته، ولا يمنع ذلك من إمامته، ومن بعده ابنه جعفر المصدّق، وبعده ابنه محمد الحبيب، وبعده ابنه عبد الله المهدي الذي ظهر في شمال أفريقية، وملك المغرب ثم كان من عقبه من أنشأ الدولة الفاطمية بمصر[3].

علماً أنّ المذهب الإسماعيلي الباطني[4] كان قد نشأ في العراق وبتأثير الاضطهاد فَرّ

---

(١) سورة الزخرف آية رقم ٢٨.

(٢) د مصطفى غالب: المصدر السابق ١٦٣. ودكتور محمد كامل حسين: طائفة الإسماعيلية تاريخها ـ نظمها عقائدها ص١٢. مكتبة النهضة المصرية القاهرة ـ الأولى ١٩٥٩.

(٣) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٥٩/١، ٦٠

(٤) لقد سمى المؤرخون، والباحثون في الفرق، الإسماعيلية بالباطنية، والقرامطة، والسبعية، والتعليمية، والبابكية وغير ذلك، وقد قسموهم تبعًا لذلك إلى فرق:

منها الإسماعيلية القرامطة، وكان ظهورهم في البحرين، والشام، ومن أهم شخصياتهم حمدان قرمط بن الأشعث الذي جهر بالدعوة قرب الكوفة، وعبد الله بن ميمون القداح الذي ظهر في جنوبي فارس سنة ٢٦٠هـ كان من أعظم منظمي أصول المذهب الإسماعيلي.

ومنها الإسماعيلية الفاطمية: وهي الحركة الإسماعيلية الأصلية، وقد مرت بعدة أدوار.

١ ـ دور الستر: من موت إسماعيل إلى ظهور عُبيد الله المهدي.

٢ ـ بداية الظهور: وقد بدأ الظهور بالداعية الحسن بن حوشب ويلقب بمنصور اليمن، الذي أسس هو وداعٍ آخر يمني الأصل يدعى علي بن الفضل دولة الإسماعيلية في اليمن سنة ٢٦٨هـ.

٣ ـ دور الظهور: ويبدأ بظهور عُبيد الله المهدي الذي هرب إلى شمال أفريقيا، وأسس أول دولة إسماعيلية فاطمية في المهدية بتونس ثم بعد وفاة المستنصر بالله سنة ٤٨٧هـ انقسمت الإسماعيلية إلى نزارية شرقية، ومستعلية غربية، والسبب في هذا الإنقسام أن الإمام المستنصر قد نَصّ على أن يليه ابنه نزار لأنه الابن الأكبر، لكن الوزير الأفضل بن بدر الجمالي نَحّى نزاراً وأعلن إمامة المستعلي وهو الابن الأصغر.

ثم قام بإلقاء القبض على نزار، ووضعه في سجنٍ، ثم استمرت الإسماعيلية الفاطمية المستعلية تحكم مصر والحجاز، واليمن حتى زوال دولتهم على يدي الناصر صلاح الدين الأيوبي.

ومنها الإسماعيلية الحشاشون: وهم إسماعيلية نزارية بالشام وفارس وبلاد الشرق، وقد أسست على يد شخص فارسي هوالحسن بن الصباح الذي كان من الشيعة الإمامية، ثم اعتنق المذهب الإسماعيلي وأصبح أحد دعاته وجعل من نفسه نائبًا للإمام المستور من ولد نزار.

ومنها إسماعيلية الشام: وهم إسماعيلية مستعلية يعترفون بالإمام المستعلي وهم إسماعيلية الهند، واليمن، وقد التزموا بمبدأ التقية وانصرفوا إلى التجارة.

ومنها الإسماعيلية الآغاخانية: ابتداءً من القرن السابع الهجري اختفى الإسماعيلية النزارية من الحياة العامة، ولم يُسمع عنهم شيء حتى القرن التاسع عشر الميلادي حيث ظهر في إيران رجل شيعي يدعى حسن علي شاه، اعترف به الإنجليز إمامًا للطائفة الإسماعيلية النزارية، وخلعوا عليه لقب آغاخان، ثم منحوه السلطة المطلقة على أتباعه، فالتف حوله الإسماعيلية في الهند.

=

المعتنقون له إلى فارس، وخراسان، والهند، والتركستان، وهناك خالط مذهبهم بعض عقائدوآراء الفرس القديمة، واقتبسوا منها أفكاراً حول الروحانيات، والكواكب وغيرها من المخارف، وكان بمقدار إيغالهم فيها بُعدهم عن الإسلام[١].

إيمانهم بالعقل الكلي:

يُنكر الإسماعيلية صفات الله تعالى، ويقولون إنه فوق متناول العقل، وإن العقل عاجز عن إدراك كُنهه، ويذهبون إلى القول بأن الله تعالى لم يخلق العالم خلقاً مباشراً، وإنما أبدع العقل الكلي. لأنه محلّ لجميع الصفات الإلهية، وهو عندهم الإله مُمثلاً في مظاهره الخارجية، ولما كانت الصلاة لا يمكن أن تُؤدى لكائن لا يُدرك، فهي تُؤدى في رأيهم لمظهره الخارجي، فالعقل الكلي أصبح بذلك الإله الحقيقي عند الإسماعيلية.

لذلك قالوا: إن أسماء الله الحسنى التي نسبها لنفسه في القرآن الكريم لا تقال لله تعالى، بل جعلوها للعقل الكلي، ووصفوا العقل الكلي بكل صفات الكمال على نحو ما ذكره الفلاسفة الأقدمون، وصبغوا هذه الآراء والأقاويل القديمة بالصبغة الإسلامية، ونسبوا أسماء الله الحسنى إلى العقل الكلي، وأطلقوا عليه اسم المبدع الأول، فهو الخالق المصور، الواحد القهار الجبار العزيز المذل العلي القدير..

فالخالق عند الإسماعيلية إذن هو العقل الكلي، والنفس الكلية، وبمعنى آخر، إن ما يقوله المسلمون عن الله تعالى خلَعَهُ الإسماعيلية على العقل الكلي فهو الإله عند الإسماعيلية، وإذا ذكر الله عندهم فالمقصود هو العقل الكلي[٢].

مرتبة الإمام عندهم:

لم تأتِ الإسماعيلية بهذه الآراء الفلسفية عبثاً، بل جاؤوا بها لإسباغ صفة خالصة على الإمام الذي قالوا عنه إنه من البشر، ذلك أنهم ذهبوا إلى أن العقل الكلي في العالم العلوي يُقابله الإمام في العالم الجسماني، ومعنى هذا عندهم أن كل الأسماء والصفات التي خُلِعَتْ على العقل الكلي هي أيضاً صفات وأسماء للإمام، فالإمام إذن هو الواحد الأحد، الفرد الصمد، المنتقم الجبار...

وقد أثبت ذلك ابن هانىء[٣] الأندلسي الشاعر في مدح المعز لدين الله الفاطمي قال:

= ويتولى رئاسة الإسماعيلية اليوم آغاخان كريم خان الحسيني، ويعتبرونه الإمام الثامن والأربعين في سلسلة الأئمة الإسماعيلية، ويدفعون له خُمس ما يكسبون وينظرون إليه نظرة إجلال وتقديس. انظر دكتور أحمد جلي: دراسة عن الفرق ٢٨٦ ـ ٣١٠ والموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب ٤٥ ـ ٤٩.

(١) انظر أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ١/ ٦٠.

(٢) انظر دكتور محمد حسين: طائفة الإسماعيلية ١٥٧، ١٥٨.

(٣) هو الشاعر محمد بن هانىء بن محمد الأزدي الأندلسي المتوفى سنة ٣٦٢هـ كان من أشعر المغاربة، =

مـــا شِـــئْـــتَ لا مـــا شـــاءت الأقــــدارُ   فـــاحـــكـــم فـــأنـــت الـــواحـــدُ الـــقـــهّـــارُ[1]

وهذا من المغالاة التي تُخرج الإنسان من نعمة الإيمان والإسلام إلى ظلمات الزندقة والإلحاد، وأيُّ مُروقٍ أو ظلم أعظم من أن يخاطب الإنسان بشراً مثله مهما ارتقى في مدارج العلم والتقوى، مخاطبة العبد لربه، ويصفه بأوصاف الإله القادر المختار.

وأوضح الدكتور مصطفى غالب الإسماعيلي[2] ما يعتقده الإسماعيلية في أئمتهم فقال: الإسماعيلية من حيث الظاهر يعتبرون الأئمة من البشر، ولكن في التأويلات الباطنية يُسبغون عليه «وجه الله، ويد الله، وجنب الله، وأنه هو الذي يحاسب الناس يوم القيامة، وهو الصراط المستقيم والذكر الحكيم إلى غير ذلك من الصفات»[3].

ثم إن هذه الصفات التي أسبغوها على الأئمة، والتي جعلتهم مثلاً للعقل الكلي، لم يُصرحوا بها للعامة أو المبتدئين، بل لم يكن يعرفها إلا من استمع إلى داعي الدعاة نفسه في المجالس التي تعقد للخاصة فقط[4].

وهذا يعتمد على الكتمان والتقية التي هي مذهب من مذاهبهم، ويَرْوُون عن الإمام جعفر الصادق أنه قال: إن التقية من ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا تقية له، وإن الله يجب أن يُعبد في السر كما يجب أن يُعبد في العلانية، والمذيع لأمرنا كالجاحد له[5].

قال الداعي جعفر بن منصور اليمن: قال الأئمة: اكتموا سرّنا، ومن أذاع سرّنا فقد جحد حقّنا[6].

لذلك استخدموا التقية وسيلة لكتمان حقيقة عقيدتهم في الأئمة، ثم لتحميل كلامهم معاني خفية باطنية، حيث أصبح الإمام عندهم في مرتبة لا تمت إلى البشرية بصلة، إلا أنهم يتظاهرون أمام عامة الناس أن الإمام إنسان اتصف بصفات روحية وخُلقية وعقلية هامة تجعله سيد الجماعة، والقيّم على أمور دينها ودنياها، والكاتم لسرّ الديانة، والمعلم لفروضها وواجباتها.

= ولد بإشبيلية، اتهمه أهلها بمذهب الفلاسفة، فقد كان في شعره نزعة إسماعيلية بارزة. انظر الزركلي: الإعلام ٧/ ١٣٠.

(١) انظر د محمد حسين: طائفة الإسماعيلية ص١٥٩. وأحمد أمين: ضحى الإسلام ٣/ ٢٢٣.

(٢) هو الدكتور مصطفى غالب: باحث إسماعيلي، ولد في سلمية سوريا عام ١٩٢٣م حمل التراث الإسماعيلي، إذأمضى حياته جامعاً لمخطوطاته ومحققاً لها، فقد كتب وحقق ما يزيد على ٢٨ كتاباً، عمل عضواً في المجمع الإسماعيلي الأعلى في باكستان، وفي مجمع الدراسات الإسماعيلية في لندن توفي في شهر آب ١٩٨١م. انظر جريدة السفير اللبنانية عدد يوم الأحد ٢٣/ ٨/ ١٩٨١.

(٣) انظر دكتور مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ص٤٠. دار الأندلس ـ بيروت ١٩٧٩.

(٤) انظر دكتور محمد حسين: طائفة الإسماعيلية ص١٥٩.

(٥) القاضي النعمان: دعائم الإسلام ١/ ٧٤، ٧٥.

(٦) انظر جعفر بن منصور: كتاب الكشف ص٣ نقلاً عن إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ـ تاريخ وعقائد ص٤٦٩. إدارة ترجمان السنة ـ لاهور باكستان الأولى ١٤٠٦

قال داعيتهم النيسابوري[1]: الإمامة قطب الدين وأساسه، والتي يدور عليها جميع أمور الدين والدنيا، وصلاح الآخرة والأولى، وينتظم بها أمور العباد وعمارة البلاد، وقبول الجزاء في دار المعاد، وبها يصل إلى معرفة التوحيد.

والدلالة إلى معرفة الشريعة وبيانها. وإنما قلنا: إنّ الإمامة هي قطب الدين وأساسه، ولم نقدم الرسالة على الإمامة لأن في إثبات الإمامة إثبات الرسالة والمُقِرّ بالإمام مُقِرٌّ بالرسول[2].

ولولا وجود الأئمة لما كان في خَلْقِه تعالى البشر حكمة، ولما ظهرت الفضائل، فالله أوجد البشر لقبول الفضائل والعلم، والتمسك بأمور الدين، لذا وجب تعلم العلم، وأخذ الدين عن الأئمة ففيهم يقوم الدين وتتم أموره[3].

نقل القاضي النعمان[4] عن محمد الباقر أنه قال: بُني الإسلام على سبع دعائم، الولاية وهي أفضلها وبها وبالولي يوصل إلى معرفتها، والطهارة، والصلاة، والزكاة، والصوم والحج والجهاد[5].

فالإمامة عند الإسماعيلية ركن أساسي لجميع أركان الدين، لا يتم علم الشرع إلا بها، فلا تقبل العبادات إلا بالإقرار بها، لأن الأئمة في نظرهم أعمدة الحق، بولايتهم تقبل الطهارات والصلاة والزكاة وسائر الأعمال الصالحات من المفروضات والمندوبات.

وعليه «فإن الأرض لا تخلو طرفة عين من قائم لله بحق لهداية عباد الله وخَلْقِه إما ظاهراً مشهوراً أو باطناً مستوراً»[6] قائماً بالحق يُرجع إليه في تأويل الظواهر وبيان حكمها، وحلّ الإشكال في القرآن والأخبار.

---

(١) هو الداعي أحمد بن إبراهيم النيسابوري الإسماعيلي، تلقى علومه الفلسفية الباطنية على أيدي كبار الدعاة في القاهرة، ثم عاد إلى بلاده فارس وتسلم رئاسة الدعوة فيها، توفي في أوائل القرن الخامس الهجري، من مؤلفاته رسائل استتار الإمام ـ إثبات الإمامة وغيرها. انظر مقدمة كتاب إثبات الإمامة التي سطرها دكتور مصطفى غالب الإسماعيلي.

(٢) النيسابوري: أحمد بن إبراهيم: إثبات الإمامة ص٢٧. تحقيق دكتور مصطفى غالب ـ دار الأندلس ـ بيروت الأولى ١٤٠٤هـ.

(٣) النيسابوري: المصدر السابق ص٤١.

(٤) هو القاضي أبو حنيفة النعمان بن أبي عبد الله محمد بن منصور التميمي الشهير بالقاضي النعمان المتوفى سنة ٣٥١ كان والده محمد بن منصور من كبار دعاة الإسماعيلية في دور التقية والستر، وقد تثقف القاضي على أبيه حتى أضحى دعامة من دعائم الدعوة الإسماعيلية، تعتبر مؤلفاته عمدة كل باحث في المذهب الإسماعيلي والأصل الذي يستقي منه علماء المذهب ذلك لأن النعمان كان يعرض نتاجه العلمي على الإمام المعز لدين الله الفاطمي فيناقشه فيه، ومتى تم له ذلك وافق على نشره وذيّله بتوقيعه، وهذا ما أضفى على مؤلفات القاضي النعمان صبغة القدسية. انظر المقدمة التي وضعها دكتور مصطفى غالب لكتاب اختلاف أصول المذاهب للقاضي النعمان ص٩ ـ ١٣ تحقيق دكتور مصطفى غالب ـ دار الأندلس ـ بيروت.

(٥) القاضي النعمان: دعائم الإسلام ١/ ٣.

(٦) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ص٣٧٤.

وهذا لا يكون «إلا من أولاد علي رضي الله عنه الحسن والحسين ثم في أولاد الحسين لا في أولاد الحسن ثم في أولاد إسماعيل بن جعفر لا في أولاد أحد غيره».

وهي جارية فيهم إلى يوم القيامة، بكل ما تحتاج إليه الأمة من حلالها وحرامها، والعلم بكتاب الله خاصّة وعامّة، وظاهره، وباطنه، ومحكمه، ومتشابهه، وناسخه ومنسوخه، ودقائق علمه، وغرائب تأويله[1].

أصول الفتيا عندهم:

وعلى ضوء ما سبق يتبين أن أصول الفتوى عند الإسماعيلية ومبناها في الحلال والحرام على ما يقوله الإمام فهو حجر الزاوية في إصدار الحكم والقضاء والفتوى، لأنه معصوم عندهم، قائم بالحق، يُرجع إليه في تأويل الظواهر وحل معضلات القرآن الكريم وإشكالاته، فهو عندهم مساوٍ للنبي ﷺ في العصمة، بل ربما غالوا وافتروا فألقوا عليه مسحةً من الألوهية، وجعلوه في مرتبة تعلو مرتبة البشر فهو عندهم عالم بما كان وما يكون.

قال المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي الإسماعيلي[2]: الأئمة يعلمون من أمر المبدأ والمعاد ما حجبه الله عن كافة العباد[3].

وعليه فأصول الفتيا وقواعد استخراج الأحكام تدور كلها حول الإمام، فأمر الإمام حكم وقضاء وفتوى، من أطاعه فقد أطاع الله، ومن عصاه فقد عصى الله تعالى، فهو الذي يُغَيِّر الحكم أو يُبَدِّله ولو شاء لرفعه.

لذلك أنكر الإسماعيلية أصول وقواعد وضوابط الفتوى واستنباط الأحكام التي اعتمدها أئمة المذاهب الإسلامية المعتبرة، وجعلوها من اتباع الظن والميل نحو الهوى وما تشتهي الأنفس.

قال القاضي النعمان: أجمع المنسوبون إلى الفقه من العامة ـ أي المذاهب المعتبرة ـ إذا ما كان من الأحكام، وعلم الحلال والحرام ظاهراً في نص القرآن وجب الحكم والعمل به، وإن لم يوجد ـ بزعمهم ـ من ذلك في القرآن التمس في سنة الرسول ﷺ، فإذا وجد في السنة أخذ به، ولم يتعد إلى غيره، فإذا لم يكن في كتاب ولا سنة نظر في قول الصحابة، فإن أصبناهم قد قالوه وأجمعوا عليه أخذنا به، وإن اختلفوا فيه تخيّرنا من قولهم، وقال بعضهم بالقياس، وقال آخرون بالنظر، وقال آخرون بالاستدلال، وهذه الألقاب لقبوا بها مذاهبهم لينسبوها إلى الحق ـ بزعمهم ـ وكلها يرجع إلى أصل واحد ويجمعها معنى فاسد هو اتباع الهوى والظن، اللذين حذر الله منهما وعاب من اتبعهما[4].

---

(١) القاضي النعمان: دعائم الإسلام ١/ ٤٥ وما بعدها.

(٢) ستأتي ترجمته.

(٣) الشيرازي: المجالس المؤيدية ص٤٤١ نقلاً عن إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ص٣٧٦.

(٤) انظر القاضي النعمان: اختلاف أصول المذاهب ٣٦، ٣٧.

ثم حمل القاضي النعمان على أصحاب المذاهب المعتبرة لأنهم يستنبطون الفتاوى والأحكام مما ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله من خلال الإجماع والقياس والنظر.

فاتهمهم أنهم يستنبطون الحكم من قِبَل أنفسهم حيث أنهم لم يرجعوا فيه إلى ولي الأمر وإمام الزمان(١).

ثم ذكر نصاً نسبه إلى أبي عبد الله جعفر الصادق: أنه سئل عن علة اختلاف الناس بعد رسول الله ﷺ، فذكر أنهم لو رجعوا إلى ولي الأمر من بعده وسلّموا الأمر إليه، وأخذوا عنه لما اختلف منهم اثنان(٢) لكن جهلهم بأئمتهم شهداء الله على خلقه ـ حسب زعمهم ـ أوجب جهلهم بدين الله وأحكامه فلم ينفعهم علم ولا عمل. «لأن الأئمة(٣) لم يأمروا بقياس ولا بنظر، ولا باستحسان، ولا برأي، ولا باجتهاد، ولا بغير ذلك مما قالته العامة ـ أي أصحاب المذاهب المعتبرة ـ وأمرت به، وذهبت إليه. بل يجب الرد إلى الأئمة فيما التبس على الناس»(٤) من أحكام النوازل.

كيفية استنباط الفتيا عندهم:

ثم قارن القاضي النعمان بين الإسماعيلية وغيرها من المذاهب في كيفية استنباط أحكام الحوادث واستخراج فتاوى الواقعات فقال: «إذا وقعت حادثة ولم يجدوا نصها في ظاهر القرآن ولا في سنة الرسول ﷺ فقال أهل الحق ـ أي الإسماعيلية ـ فيه ترده إلى أولي الأمر ـ أي إمام الزمان ـ كما أمر الله فيه وتسأل أهل الذكر عنه.

وقالت العامة ـ أي أصحاب المذاهب المعتبرة ـ نستنبطه من قبل أنفسنا»(٥).

---

(١) انظر القاضي النعمان: المصدر السابق ص٣٩.

(٢) انظر القاضي النعمان: المصدر السابق ص٣٢.

(٣) أعطى الإسماعيلية الإمامة مركزاً سامياً مقدساً وجعلوا من الإمام مثلهم الأعلى فهو صاحب صلاحيات واختصاصات واسعة ومراتبهم هي:

١ ـ الإمام المقيم وتعتبر هذه الدرجة أعلى مراتب الإمامة وأرفعها، وهو الذي يقيم الرسول الناطق ويعلمه رسالة الحق.

٢ ـ الإمام الأساس: وهو القائم بأعمال الرسالة، ومنه يتسلسل الأئمة المستقرون في الأدوار الزمنية.

٣ ـ الإمام المُتِم: وهو الذي يتم الرسالة في نهاية الدور الذي يقوم به سبعةٌ من الأئمة فهو سابعهم ومتمماً لرسالة الدور.

٤ ـ الإمام المستقر: صاحب الحق في توريث الإمامة لولده بموجب النص على الإمام الذي يأتي بعده.

٥ ـ الإمام المستودع: وهو لا يستطيع توريث الإمامة لأحد ولده.

٦ ـ الإمام القائم بالقوة: وهذا ناقص في ذاته.

٧ ـ الإمام القائم بالفعل: وهو تام في ذاته وفعله. انظر دكتور مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ص٤١.

(٤) القاضي النعمان: اختلاف أصول المذاهب ٥١، ٥٢.

(٥) القاضي النعمان: اختلاف أصول المذاهب ص٥٤.

وفي هذا القول افتئات على الحقيقة وظلم لأهل المذاهب المعتبرة لأن استنباط الفتيا عند المذاهب لم يكن يوماً من قبيل اجتهاد الهوى وميل النفس والتشهي بل استند دائماً إلى دليل معتبر عندهم، قد يكون ظني الثبوت أو ظني الدلالة، فيُعمل المفتي المجتهد فكره ليستنبط الحكم الشرعي للنازلة من طريق المصادر الشرعية التبعية.

ثم يخلص القاضي النعمان ليبين كيف عَهِدَ المعز الفاطمي له بكيفية استنباط الفتاوى والأحكام. فقال: «هذا ما عهده إليّ الإمام المعز لدين الله الفاطمي أمير المؤمنين صلى الله عليه وعلى آبائه الهداة الراشدين في كتاب عَهْده، كتبه إليّ في تأييد أمر القضاء.. اقْتَدِ في أحكامك وقضائك بكتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد، فإن الله جل ثناؤه قد بين فيه حلاله وحرامه، وأوضح أحكامه وأنار معالمه، وما لم تجد فيه، ولا في سنة جد أمير المؤمنين محمد رسول الله ـ ﷺ ـ حكمه التمسها في مذاهب الأئمة من ذريته الطاهرين البررة الراشدين آباء مولانا أمير المؤمنين الذين استحفظهم الله أمر دينه، وأودعهم خزائن علمه ومكنون وحيه، وجعلهم هداة العباد وأنوار البلاد....»[١].

ومما سبق يتبين أن أصول الفتيا وقواعدها عند الإسماعيلية هي في معرفة الإمام وطاعته، واتباعه، والأخذ عنه وسؤاله والرد إليه، وحصر مدارك العلوم ومصادر الأحكام والتشريع في قوله، وعزل العقول والألباب التي هي مناط التكليف وتعطيلها عن إدراك الحق واستنباط الحكم، لأن ذلك من خصائص الإمام عندهم فهو أصل من أصول الإسلام وقطب الدين ودعامته، به تستخرج الفتاوى، ويعرف الحلال من الحرام من أطاعه فقد أطاع الله تعالى، ومن عصاه عصى الله تعالى.

الظاهر والباطن:

وعلى ضوء ما تقدم يظهر جلياً أن الباحث لا يستطيع أن يُحدد منهاجاً واضحاً أو طريقة تعتمد على أسس ومبادىء سليمة لكيفية استنباط الفتيا عند أئمة الإسماعيلية أو دعاتهم، لأن مبدأهم في استنباط الفتيا واستخراج الحكم يعتمد على التأويل لكل ما ورد به الشرع، فهم يؤولون الآيات والأحاديث تأويلاً غير ما يدل عليه ظاهرهما. وهذا العلم منوط عندهم بالإمام الذي أُعطي له بعلم خاص، وبوحي إلهي لأنه وصيّ الشريعة ومفسرها، لذلك قسموا الظاهر والباطن بين الرسول والوصيّ حيث قالوا: «كانت الدعوة الظاهرة قسط الرسول ﷺ، والدعوة الباطنة قسط وصيّه الذي فاض منه عليه جزيل الإنعام، ثم فرقوا بين الظاهر والباطن إلى حدّ أن قالوا: إن الظاهر هو الشريعة، والباطن هو الحقيقة، وصاحب الشريعة هو الرسول صلوات الله عليه، وصاحب الحقيقة هو الوصيّ علي بن أبي طالب رضي الله عنه[٢].

وهكذا جعلوا علياً رضي الله عنه شريكَ الرسول ﷺ في نبوته وشريعته.

---

(١) انظر القاضي النعمان: اختلاف أصول المذاهب ٤٦ ـ ٤٩.

(٢) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ص٤٧٤.

ثم جعلوا الإيمان بعلم تنزيل الظاهر الذي هو لعامة الناس، وعلم تأويل الباطن الذي هو للخاصة من صميم العقيدة، وذهبوا إلى حد تكفير من اعتقد بالباطن دون الظاهر أو الظاهر دون الباطن.

قال الداعي المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي: «من عمل بالباطن والظاهر معاً فهو منّا، ومن عمل بأحدهما دون الآخر فالكلب خيرٌ منه وليس منّا»[1].

ومن العمل بالظاهر والباطن تجلت الفتوى من خلال التقية والكتمان الذي يعتقدونه، لذلك عمد دعاتهم إلى إخفاء عقائدهم السرية عن الناس، ولم يظهروا منها إلا الذي لا يخالف العقائد والمذاهب السائدة فكتبوا كتبهم التي تعتمد على الظاهر والتي لم تُكتب إلا للناس عامة حيث سطّروا التأويل الظاهر للإيمان والقرآن المُتَفِق إلى حد كبير مع فتاوى وأحكام المذاهب المعتبرة.

«ويظهر ذلك واضحاً في كتب فقههم مثل دعائم الإسلام، والاقتصار وغيرها نراها قريبة من الشافعية والمالكية»[2].

فالفقه الإسماعيلي الظاهر لا يكاد يختلف عن فقه أهل السنة، وفقه الإمام مالك على وجه خاص، مع أن الإسماعيلية لا يأخذون في أحكام الشريعة بالرأي ولا بالقياس، إنما يأخذون بالأحكام التي يشرعها الإمام، ومع ذلك لم يختلفوا عن مذاهب أهل السنة إلا في مسائل فرعية[3].

وفي هذا دلالة على مدى استخدامهم للتقية والكتمان، وتحميل فتاويهم وفقههم معنى ظاهراً يفهمه عامة الناس ويتوافق مع المذاهب المعتبرة رغم أنه يتعارض مع أصولهم ودعوتهم لنبذ قواعد الاجتهاد واستنباطهم الفتيا والحكم الشرعي وفق المصادر الشرعية المعتبرة من إجماع وقياس واستدلال، ثم تشنيعهم على من أخذ بهذه الأدلة، واتهامهم بأنهم يستنبطون الفتيا والحكم الشرعي من قبل أنفسهم من غير الرجوع إلى وليّ الأمر وإمام الزمان، وهذا من التمويه والكتمان على العامة.

أما الخاصة من الإسماعيلية فكان لهم أن يستمعوا إلى الآراء السرية التي كان يُلقيها داعي الدعاة وفيها العقائد التي تجعل من الأئمة شبه آلهة، وهذه المجالس فيها علم الباطن وتأويل الفتاوى والأحكام وفق ما يسمعونه من الأئمة وحدهم، لأن تأويل الباطن حسب زعمهم هو من عند الله خَصّ به عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، وعليّ أورث الأئمة من أعقابه هذا التأويل الذي خُصّ به دون النبي ﷺ لأنه وصيّ الشريعة ومفسرها.

---

(١) دكتور مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ص٣٩. والدكتور محمد حسين: طائفة الإسماعيلية ص١٤٨.

(٢) انظر دكتور محمد حسين: المصدر السابق ص١٦١.

(٣) انظر دكتور محمد حسين: أدب مصر الفاطمية ص٣٠ نقلاً عن مقدمة إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ص٢٢.

وعليه فقد تأول الإسماعيلية لكل ركن من أركان الشريعة تأويلاً يورث تضليلا[١].

فقالوا: إن لكل فريضة من فرائض الدين تأويلاً باطناً لا يعلمه إلا الأئمة وكبار حججهم ودعاتهم وحدودهم[٢].

فمثلاً قالوا عن الوضوء «هو البراءة من الأضداد الذين ادعوا الإمامة»[٣].

أما الصلاة فالمراد بها عندهم الاتجاه القلبي والطاعة للإمام[٤] علي رضي الله عنه والذين اصطفاهم الله تعالى من ولده.

قال أبو يعقوب إسحاق السجستاني الإسماعيلي المتوفى سنة ٣٣١ في كتابه الافتخار: الصلاة عندنا ولاية الأولياء الذين يجب على الخلق طاعتهم[٥].

وقال إبراهيم بن حسين الحامدي الإسماعيلي المتوفى سنة ٥٥٢هـ في كتابه كنز الولد: الصلاة بالحقيقة هي الاتصال بالإمام[٦]. وأوّلوا الزكاة بالإقرار فادعوا أنهم ينقلون نصاً عن سيدنا علي رضي الله عنه أنه قال: إيتاء الزكاة هي الإقرار بالأئمة من ذريتي[٧].

وخلصوا إلى أن إيتاء الزكاة هو إطاعة الناطق ـ أي النبي ﷺ ـ ثم الأساس[٨] ـ وهو الوصيّ أي سيدنا علي رضي الله عنه. أما الصيام فزعموا أنه الستر والكتمان وعدم إفشاء سر الإمام أو أسرار الدعوة[٩]. دون الإمساك عن الطعام والشراب.

قال السجستاني الإسماعيلي: إن الصوم هو الصمت بين أهل الظاهر وكتمان الأسرار عنهم... وصوم شهر رمضان هو ستر مرتبة القائم... فمن شهد منكم الشهر فليصمه أي من أدرك زمان الإمام فليلزم الصمت[١٠].

وقال القاضي النعمان الإسماعيلي: الصوم في الباطن كتمان علم باطن الشريعة عن أهل الظاهر والإمساك عن المفاتحة به ممن يؤذن له في ذلك[١١].

---

(١) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٩٦.
(٢) انظر دكتور مصطفى غالب: تاريخ الدعوة الإسماعيلية ص٤٢ ودكتور محمد حسين: طائفة الإسماعيلية سنة ١٦٣.
(٣) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ص٤٩٨.
(٤) البغدادي: الفرق بين الفرق ٢٩٦ ودكتور محمد حسين: المصدر السابق ١٦٤.
(٥) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ص٥٠٠.
(٦) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ص٥٠١.
(٧) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ٥٠٥.
(٨) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ص٥٠٦.
(٩) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٩٦ ودكتور محمد حسين: طائفة الإسماعيلية ص ١٦٤.
(١٠) إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ص٥٠٨.
(١١) إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ص٥٠٩

أما الحج فهو زيادة الإمام وإدمان خدمته[١]. قال السجستاني الإسماعيلي في كتابه الافتخار عن تأويل الحج قال: حج البيت هو قصد إمام الزمان مفترض الطاعة... والغرض من حج البيت معرفة الأئمة... والمراد من الزاد والراحلة في الحج هو العلوم، ودليل معرفة الإمام... والإحرام هو اعتقاد معرفة الإمام[٢].

وعليه فإن القاعدة في التأويل عندهم هي تطبيق المَثَل والممثول، فظاهر القرآن مثل، وباطنه ممثولات، والظاهر هو هذه المعاني التي يعرفها العامة، وينطق بها علماء أهل السنة والجماعة، والباطن هو هذه المعاني التي يستخلصها الوصيّ والأئمة من أهل البيت دون سواهم من سائر المسلمين.

ونظرية المثل والممثول وإن كانت صُبغت بالصبغة الإسلامية إلا أنها في جذورها نظرية المثل الأفلاطونية القديمة أدخلوها في عقيدتهم بعد أن غيّروا فيها بما يتفق مع تعاليمهم وعقائدهم[٣].

إسقاط التكليف:

وعلى ضوء ما سبق الإشارة إليه يمكن القول: إن الإسماعيلية في سبيل استخراج فتاويهم الباطنية الضالة المُضلة قد أوّلوا كل آية تعارض أفكارهم وتخالف آراءهم ولو كانت صريحة في معناها لا تحتمل التأويل، وكذلك أوّلوا أحاديث الرسول ﷺ الثابتة عنه، ثم نبذوا القرآن والسنة وراء ظهورهم، واستنبطوا فتاوى وأحكاماً باطنية مبنية على الهوى والتشهي، الذي لا يقوم على أساسٍ لغوي أو أسلوب بياني، ولا يستند إلى دليل شرعي، أو برهان عقلي، ولا يعتمد على ضوابط وقواعد استنباطية سليمة إنما هي رموز وإشارات، وأوهام وأباطيل بنوا عليها تأويلهم الباطني مستهدفين هدم الدين وإبطال شعائره وأحكامه العملية ليصلوا إلى إسقاط التكليف وإباحة المحرمات والمنكرات لمريديهم من خلال الانقياد إلى آراء الإمام السرية الباطنية، وتطبيقها بطاعة عمياء حتى يصل حسب زعمهم إلى رتبة الكمال الروحي فتنحل عنه القيود وتسقط التكاليف.

قال الإمام الغزالي: إذا أحاط الإسماعيلية من جهة الإمام بحقائق الأمور واطلعوا على بواطن هذه الظواهر انحلت عنهم هذه القيود وانحطت عنهم التكاليف العملية، لأن المقصود من أعمال الجوارح تنبيه القلب لينهض لطلب العلم فإذا ناله استعد للسعادة القصوى، فيسقط عنه تكليف الجوارح، وغرضهم من هذا هدم قوانين الشرع[٤].

---

(١) البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٩٦.
(٢) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ٥١٣.
(٣) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ٤٨٤.
(٤) الغزالي محمد بن محمد: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية ص٤٧. حققه عبد الرحمن بدوي وزارة الثقافة ـ القاهرة ١٣٨٣هـ.

لذلك زعموا أن من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها وتأوّلوا في ذلك معنى قوله تعالى: ﴿وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾[١] فحملوا اليقين على معرفة التأويل[٢].

فمن عرف التأويل بزعمهم سقط عنه التكليف. والذي يدل على أن هذا هو مرادهم من التأويل أنهم أسقطوا المحرمات عن أتباعهم وأباحوا لهم نكاح البنات والأخوات، وشرب الخمور وجميع اللذات[٣].

وهو الذي أَوّلَتْهُ الإسماعيلية الباطنية لتصل فيه إلى الإباحية المطلقة زعمته قبلهم الخطّابية[٤] فقد أفتى أبو الخطاب وأصحابه أن من عرف الإمام وضع عنه الأعمال.

ثم أفتى بتحليل الشهوات ما حَلّ منها وما حرم من الزنا والسرقة، والخمر والربا والدم ولحم الخنزير، ونكاح المحرمات، ونكاح الرجال حتى قالوا إن كل شيء فرضه الله تعالى في القرآن وحرّمه وأحله فإنه هو أسماء الرجال[٥]. لذلك لا حاجة عندهم إلى الصلاة والصيام والحج وغيره.

وعليه فالإسماعيلية هي مجموعة أفكار وفتاوى وفلسفات أبي الخطاب وأصحابه، فكان هذا التأثر بهذه الفتاوى الخطابية الباطلة واضحاً عند مؤسِّسَيْ الإسماعيلية في اليمن سنة ٢٦٨هـ الحسن بن حوشب الملقب بمنصور اليمن، وعلي بن الفضل اللذين كانا يستتران بإقامة الشريعة حتى أفتى منصور اليمن بالإباحة وليلة الإفاضة، وأولاد الصفوة ونكاح الأمهات والأخوات، والبنات والمشاركة في الزوجات وتعطيل الشرائع.

وكذلك لما صار علي بن الفضل في صنعاء أظهر مذهبه الخبيث وارتكب محظورات الشرع فأفتى لأصحابه بإباحة شرب الخمر ونكاح البنات والأخوات وسائر المحرمات[٦].

ويؤيد هذا ما نقله محمد بن الحسن الديلمي المتوفى سنة ٧١١هـ وغيره عن أبي القاسم القيرواني الإسماعيلي في كتابه «البلاغ الأكبر» قال: واعلم أني قد أحللتك بكتابي هذا من عقالك وأطلقتك من وثاقك وأُحِلُّ لك ولمن هو في درجتك ما هو محظور على العالم المنكوس «اليوم أُحِلَّ لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم» فإذا ارتقى المؤمن إلى أعلى درجة الإيمان زال عنه العمل فلا صوم عليه ولا صلاة، ولا حج ولا جهاد، ولا يحرم عليه شيء البتة من طعام وشراب، وملبس ومنكح[٧].

---

(١) سورة الحجر آية ٩٩.

(٢) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق ص٢٩٦.

(٣) انظر البغدادي: المصدر السابق ص٢٨٦.

(٤) هم أصحاب أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الذي عزا نفسه إلى جعفر الصادق، فلما وقف جعفر على غلوه الباطل تبرأ منه، ولعنه وأمر أصحابه بالبراءة منه واللعن عليه. انظر الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٥٩.

(٥) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ص٤٨.

(٦) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ص٩٨.

(٧) الشيخ طه الولي: القرامطة أول حركة اشتراكية في الإسلام ص١٢٦. دار العلم للملايين بيروت سنة =

قال محمد بن إسحاق المعروف بابن النديم عن كتاب «البلاغ الأكبر» فيه نتيجة المذهب والكشف الأكبر، وقد قرأته ورأيت فيه أمراً عظيماً من إباحة المحظورات والوضع من الشرائع وأصحابها[١].

وجملة القول: إن الإسماعيلية لا توجد عندهم أصول تشريعية وقواعد اجتهادية لاستنباط الفتاوى واستخراج الأحكام، اللهم إلا طاعة الإمام في تأويله لكل آية أو حديث تأويلاً باطنياً سرياً، وطاعته في كل ما يقوله أو يؤوله طاعة عمياء في أمور الدين والدنيا، ثم إن الهدف الواضح من التأويل الباطني الرمزي هو إثارة الشكوك في أحكام الإسلام، والانحدار بهذه الشكوك إلى تأويلات باطنية باطلة يهدمون بها قواعد الشرع ويتحللون من قيوده ويستبيحون المحارم، ويخلطون الدين بالفلسفة، وكأن الهدف الحقيقي للتأويل الباطني هو تخريب أصول الدين وقواعد الشريعة ونسف ضوابط الاجتهاد والاستنباط وصولاً إلى تعطيل الشريعة الغراء وهدمها.

أثرهم:

ترك الإسماعيلية كتباً كثيرة تتحدث عن فتاويهم وأسرارهم وتأويلاتهم الظاهرة والباطنة، ولكنّ أقْدَمَ كتبهم التي وصلت إلينا إنما صُنفت في القرن الرابع الهجري.

منها ما ألّفهُ جعفر بن منصور اليمن الذي توفي أواخر الستينات من القرن الرابع. كان أحد الواضعين الحقيقيين للمذهب الإسماعيلي الباطني المبني على التأويل المحض والباطن المجرد، لذلك لا يتناول كتبه إلا المخلصون المتعمقون في الإسماعيلية لأنها كلها سرية باطنية.

من هذه الكتب كتاب الفرائض وحدود الدين، وكتاب الشواهد والبيان في إثبات مقام أمير المؤمنين والأئمة، وكتاب أسرار النطقاء، وسرائر النطقاء. والكتابان متفقان اتفاقاً شبه كامل ويضم كل منهما تأويلاً للقصص الواردة في القرآن الكريم. وكتاب تأويل الزكاة، وكتاب الكشف وهو تأويل باطني للقرآن الكريم، ورسالة الرضاع في الباطن تضم تأويلاً للشريعة اعتماداً على بعض آيات القرآن الكريم كما يتناول أيضاً جوانب من الدعوة الإسماعيلية[٢]. وله غيرها من الكتب والرسائل.

ومنها ما صنفه القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمد التيمي المتوفى سنة ٣٦٣هـ كان من كبار دعاتهم، عين قاضياً وذاع صيته وعظم أمره، يعتبر مؤسس الفقه الإسماعيلي في دور

= ١٩٨١. والدكتور صابر طعيمة: العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها ص١٧. المكتبة الثقافية بيروت سنة ١٤١١هـ.

(١) ابن النديم: الفهرست ص٢٤٠.

(٢) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ٧٠٤ ـ ٧٠٨ وسزكين: تاريخ التراث العربي ٣٢٦/٢، ٣٢٧ ودكتور مصطفى غالب: أعلام الإسماعيلية ١٨٥، ١٨٦.

التقية والستر، فهو أول من وضع المصنفات والفقه في علم الظاهر.

له كتاب دعائم الإسلام في الحلال والحرام وقضايا الأحكام. وهو موسوعة في الفقه وعلم الكلام عند الإسماعيلية. وله كتاب الاقتصار في الفقه، وكتاب مختصر الآثار فيما روي عن الأئمة الأطهار، ألفه بأمر المعز لدين الله الفاطمي وهو كتاب فقهي. وله كتاب أساس التأويل، وكتاب اختلاف أصول المذاهب. وكتاب الهمة في اتباع الأئمة[1]. وغيرها من الكتب والرسائل التي تعد بالعشرات. ومنها ما ألفه أبو حاتم أحمد بن حمدان بن أحمد الورسناني الرازي المتوفى سنة ٣٢٠هـ كان من دعاة الإسماعيلية الباطنية، له نظريات كثيرة في مبدأي الستر والظهور. من مصنفاته: كتاب الزينة يبدأ ببيان الحروف وأسماء الله تعالى، والفرق. وهو من أقدم كتب آداب الدعوة الإسماعيلية. وله إعلام النبوة يرد فيه على أحد الملحدين وهو من أهم كتب فلسفة المذهب الإسماعيلي، وله كتاب الإصلاح وهو كتاب في تأويل القرآن من وجهة النظر الإسماعيلية[2]. وغيرها من المصنفات.

ومنها ما صنفه أبو يعقوب إسحاق السجستاني المتوفى بعد سنة ٣٦٠هـ كان من الدعاة الذين وضعوا أسس الديانة الإسماعيلية وأعطوها صبغة فلسفية. له كتاب إثبات النبوءات، وكتاب الينابيع، وكتاب الافتخار، وتأويل الشرائع وأسرار المعاد وغيرها[3].

ومنها ما كتبه أحمد حميد الدين الكرماني المتوفى سنة ٤١١هـ كان من دعاة الإسماعيلية الكبار الذين صاغوا دعوتها في قالب الفلسفة وأصبغوها بصبغة منطقية وقدموها للناس في قوالب الأفلاطونية الحديثة، ولشدة شهرته ومهارته الفلسفية دعاه الحاكم بأمر الله الفاطمي إلى مصر مقر الأئمة الإسماعيلية آنذاك وعهد إليه بإصلاح تعاليم الإسماعلية.

من آثاره: المصابيح في إثبات الإمامة. وكتاب راحة العقل ويتناول فيه الأسس الفلسفية للإسماعيلية حول الخلق.

وكتاب مباسم البشارات ويتحدث فيه عن قضية الإمامة عموماً وإمامة الحاكم بأمر الله بصفة خاصة. وصنف الرسالة اللازمة في صوم شهر رمضان وهي تأويل باطني لمعنى رمضان[4]. كما صنف العديد من الكتب والرسائل.

---

(١) انظر سزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ٣٢١ ـ ٣٢٥. دكتور مصطفى غالب: أعلام الإسماعيلية ٥٨٩ ـ ٥٩٥.

(٢) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ص٧٢٠ ـ ٧٢٢، سزكين: المصدر السابق ٢/ ٣١٦، ٣١٧ ودكتور مصطفى غالب المصدر السابق ٩٧، ٩٨.

(٣) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ٧١٩ ـ سزكين: المصدر السابق ٢/ ٣١٩ ـ ٣٢١ ودكتور مصطفى غالب: المصدر السابق ١٥٤ ـ ١٥٦.

(٤) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ٧١٠ ـ ٧١٤ وسزكين: تاريخ التراث العربي ٢/ ٣٢٩ ـ ٣٣٣ ودكتور مصطفى غالب: أعلام الإسماعيلية ٩٩ ـ ١٠٢.

ومنها ما كتبه المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي سنة ٤٧٠ كان من دعاة الإسماعيلية المشهورين الذين ساهموا في نشر مذهبهم ودينهم بين الناس.

كان الشيرازي من دعاة إطاعة الأئمة والمدافعين عن مبدأ التأويل، والظاهر والباطن.

من آثاره: كتاب المجالس المؤيدية في الدعوة الإسماعيلية، وكتاب أساس التأويل، وكتاب تأويل الأرواح، وكتاب المجالس المستنصرية وقد تعرض فيه للفلسفة الإسماعيلية، وله ديوان المؤيد وهو مجموعة قصائد في مدح الأئمة[1] وغيرها من المصنفات والرسائل.

وخلاصة القول: إن ما صنفه الإسماعيلية ظاهراً فهو يعتمد على التقية والستر والكتمان ليتوافق مع تشريعات وفتاوى المذاهب المعتبرة رغم أنه يتعارض مع أصولهم. وهذه الكتب ما صُنّفت إلا للتمويه على عامة الناس.

أما كتب خاصتهم فهي ما اعتمدت على تأويلات الإمام الباطنية الفاسدة لأنها لا يُؤيدها دليل معتبر أو برهان سليم فقد أوّلوا في هذه الكتب النصوص الظاهرة وأثبتوا لها معان باطنة، ومن ثَمّ أخرجوها عن حقيقة دلالاتها ومعانيها ليبطلوا بذلك شعائر الله تعالى ويهدموا أحكام الشريعة العملية.

---

(١) انظر إحسان إلهي ظهير: الإسماعيلية ٧١٤ ـ ٧١٨. ودكتور مصطفى غالب: المصدر السابق ٥٩٦ ـ ٦٠٤ والشيخ طه الولي: القرامطة ١٩٩ ـ ٢٠٣.

الإمام الأوزاعي

منهجه في الفتوى ـ أثره

ترجمته:

هو الإمام الحافظ المفتي المجتهد عبد الرحمن بن عمرو بن يُحْمِد، أبو عمرو الأوزاعي نسبة إلى الأوزاع بطن من بطون العرب الذين نزلوا باب الفراديس بدمشق. فهو عربي قحطاني، حميري الأرومة من قبائل اليمن، ولد في مدينة بعلبك عام ٨٨هـ تعهدته أمه بالتربية والرعاية، فقد مات أبوه وهو صغير[(١)].

طلب العلم، وجمع الحديث وفتاوى الصحابة وعلم الآثار، فحمل هذا العلم عن جمهرة كبيرة من المحدثين والفقهاء، إذ طوّف في البلاد والأمصار من أجل تحصيله والتثبت فيه، والبحث عن أحوال الرواة، ومذاكرة العلماء حتى أصبح إمام أهل الشام بلا منازع.

رحل إلى اليمامة وأخذ عن عالمها يحيى بن أبي كثير[(٢)] ثم رحل إلى البصرة وأخذ علم الحسن البصري ومحمد بن سيرين عن التابعي الجليل قتادة بن دعامة السدوسي[(٣)] كما رحل إلى بيت المقدس وحمل العلم عن عثمان بن أبي سودة المقدسي[(٤)] هذا فضلاً عن رحلاته إلى مكة والمدينة المنورة ولقائه بالشيوخ والأقران الذين حمل عنهم مثل محمد بن شهاب الزهري، وعطاء بن أبي رباح، ونافع مولى عبد الله بن عمر، ونمير بن أوس، ومحمد بن المُنْكدر، وربيعة بن يزيد الإيادي، وخلق غيرهم من التابعين كثير[(٥)].

تمرس الأوزاعي على جمع العلم ونشره وتصدى للفتيا في سن مبكرة فاعتمد في استنباط فتاويه على الكتاب وما لديه من أحاديث وآثار. «فكان أول ما سئل عن الفقه سنة

---

(١) انظر ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق ١٤/ ٣١٥ والذهبي سير أعلام النبلاء ٧/ ١٠٧.

(٢) ابن منظور: المصدر السابق ١٤/ ٣١٦.

(٣) الذهبي: المصدر السابق ٥/ ٢٧٠.

(٤) الذهبي: الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الست ٢/ ٢١٩. دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٥) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٧/ ١٠٨.

١١٣هـ وهو يومئذٍ ابن خمس وعشرين سنة، ثم لم يزل يفتي بعد ذلك بقية عمره»[١].

حمل عن الأوزاعي العلم والفقه والفتاوى جمهرة من شيوخه وأقرانه وتلاميذه.

فمن شيوخه: ابن شهاب الزهري، ويحيى بن أبي كثير.

ومن أقرانه: شعبة بن الحجاج الأزدي، وسفيان بن سعيد الثوري، ومالك بن أنس الأصبحي.

ومن تلاميذه: الهقل بن زياد، والوليد بن مَزْيَد العذري، والوليد بن مسلم، ومحمد بن يوسف الفريابي، وعبد الله بن المبارك وخلق غيرهم كثير[٢].

اجتهد الأوزاعي في نشر علوم الكتاب والسنة، ومارس الفتوى فاستنبط أحكام النوازل والقضايا المتجددة، وأجاب كل من سأله عن حكم شرعي.

قال تلميذه الهقل بن زياد: أجاب الأوزاعي في سبعين ألف مسألة أو نحوها من العلم وكل هذه المسائل التي أفتى كان عنده في كل مسألة فيها خبر[٣].

وقد اشتهر الأوزاعي بين العلماء بالعدالة والثقة والأمانة وحسن استنباطه وفقهه.

قال محمد بن سعد: كان الأوزاعي ثقة مأموناً صدوقاً فاضلاً خيّراً كثير الحديث والعلم والفقه حجة[٤].

وقال الحافظ النووي: أجمع العلماء على إمامة الأوزاعي وجلالته وعلو مرتبته وكمال فضله، وأقوال السلف كثيرة مشهورة مصرحة بورعه، وزهده، وعبادته، وقيامه بالحق وكثرة حديثه وغزارة فقهه، وشدة تمسكه بالسنة، وبراعته في الفصاحة وإجلال أعيان أئمة عصره من الأقطار له، واعترافهم بمرتبته[٥].

ورغم فضله وغزارة علمه وفقهه كان رحمه الله تعالى في مقدمة المرابطين المدافعين عن ثغور الإسلام حيث ترك السكنى في دمشق وتحول إلى بيروت فسكنها مرابطاً بأهله وأولاده إلى أن مات[٦].

وسبب وفاته أنه دخل الحمام يوماً فأدخلت معه زوجه كانوناً فيه فحم ليدفأ، فهاج الفحم ومات الأوزاعي اختناقاً[٧]. وكانت وفاته سنة ١٥٧هـ في آخر خلافة أبي جعفر المنصور، ودفن في قرية حنتوس على باب بيروت ـ محلة الأوزاعي اليوم ـ وقبره مشهور يزار[٨].

---

(١) ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق ١٤/٣١٦. (٢) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٧/١٠٨.

(٣) انظر ابن منظور: المصدر السابق ١٤/٣١٦.

(٤) ابن سعد: الطبقات ٧/٤٨٨ وابن منظور: المصدر السابق ١٤/٣١٤.

(٥) النووي: تهذيب الأسماء واللغات ١/١/٢٩٩.

(٦) انظر ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق ١٤/٣١٣. وابن كثير: البداية والنهاية ١٠/١١٨.

(٧) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٧/١٢٧.

(٨) الذهبي: المصدر السابق. وابن كثير: المصدر السابق ١٠/١٢٠.

منهج الأوزاعي في الفتوى:

بلغ الأوزاعي مرتبة عالية جعلته إماماً مجتهداً، ومفتياً يُقتدى به في استنباط الفتاوى والأحكام، وحجة في فهم الحديث واستنباط علومه واستخراج أحكامه، مما جعله يرسم منهاجاً وسطاً بين مدرسة الحديث التي تقف عند النصوص والآثار، ومدرسة الرأي التي يتوسع علماؤها في القياس والرأي، فالأوزاعي عاصر المدرستين واجتمع بأئمتهما وناظرهم ثم انتهج لنفسه منهجاً فقهياً وسطاً لاستنباط الفتاوى واستخراج الأحكام هو أقرب إلى مدرسة الحديث منه إلى مدرسة الرأي.

ويتلخص مذهبه بما يلي:

الكتاب:

١ ـ سبق أن أشرنا إلى أن الإمام الأوزاعي قد بنى مذهبه على النصوص، فالعمدة عنده كتاب الله تعالى يستنبط منه أحكام النوازل والواقعات.

وكان يرى أن مجمل القرآن الكريم مثل آيات الصلاة والحج والزكاة ونحوها تفصلها الأحاديث المتواترة.

أما عام القرآن الكريم فكان يخصصه بما ثبت لديه من الحديث ولو لم يكن متواتراً. مثل حرمان الولد القاتل من الميراث[١] بحديث «القاتل لا يرث»[٢].

أما نصوص القرآن الكريم العامة فتبقى على عمومها حتى يثبت لها مخصص يقبله الإمام الأوزاعي تبعاً لمقاييسه الخاصة في قبول الرواية[٣].

وعليه فقد عمل بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[٤] فحرم الربا في دار الحرب كما في دار الإسلام ولم يخصص العموم في الآية بحديث[٥] «لا ربا بين المسلمين وأهل الحرب في دار الحرب»[٦].

وعدم تخصيص الأوزاعي الآية بالحديث لأنه لم يَجْرِ وِفْقَ أصوله وقواعده وشروطه في قبول الحديث لذلك رده وعمل بعموم الآية.

السنة:

٢ ـ فإن لم يجد حكم النازلة في الكتاب يمم شطر السنة المطهرة، لأنه القائل «الكتاب

---

(١) دبلتاجي: مناهج التشريع ص٤٤٢.
(٢) مرّ تخريجه في ص١٤٩.
(٣) دبلتاجي: المصدر السابق ص٤٤٥.
(٤) سورة البقرة آية ٢٧٥.
(٥) ابن قدامة: المغني ٤/ ١٦٢.
(٦) قال عنه الزيلعي: غريب، وقال ابن حجر لم أجده، وقالا: أسند البيهقي في المعرفة في كتاب السير عن الشافعي قال: قال أبو يوسف: إنما قال أبو حنيفة هذا لأن بعض المشيخة حدثنا عن مكحول عن رسول الله ﷺ أنه قال: لا ربا بين أهل الحرب، وأظنه قال: وأهل الإسلام، قال الشافعي: وهذا ليس بثابت، ولا حجة فيه. انظر الزيلعي: نصب الراية ٤/ ٤٤ وابن حجر: الدراية ٢/ ١٥٨.

أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب»[1] لأن الوحي كان ينزل على رسول الله ﷺ ويحضره جبريل بالسنة المطهرة التي تفسر ذلك[2]. فهي تبين المراد منه فتقيد مطلقه، وتفصل مجمله، وتخصص عامه، فكانت الأصل الثاني من أصول استنباط الفتاوى والأحكام. لذلك كان الأوزاعي يُسند أقواله وفتاويه بالسنة والآثار التي يرويها.

فكان يلجأ إليها إذا كان ما في الكتاب مجملاً ويلتمس بيانه منها ويقول: «إذا بلغك عن رسول الله ﷺ حديث فإياك أن تقول بغيره فإنه كان مبلغاً عن الله تعالى»[3].

قال الإمام الشافعي: «ما رأيت رجلاً أشبه فقهه بحديثه من الأوزاعي»[4] كان رضي الله عنه إماماً في معرفة قواعد السلف في كل باب من أبواب الفقه[5].

وكانت فتاويه في النوازل والواقعات كأنها أحاديث تُملى على السائلين، وذلك لبراعته في استخدام قواعد السلف، وشدة تمسكه بالسنة والأثر فهو القائل «ندور مع السنة حيثما دارت»[6] لأنها قول الرسول ﷺ الذي لا ينطق عن هوى، فمن تمسك بالسنة فقد تمسك بالكتاب وعمل بمضمونه.

لذلك اشترط لقبول الحديث أن يكون راويه ثبتاً ثقة متيقظاً في أخذه، يفهم ما يقال له فلا يُدخل عليه ما لا يسمعه إلا عن ثقة، ثم يتأمل حاله هل هو صاحب هوى يدعو الناس إلى هواه وبدعته فإن كان كذلك تركه، وإن علم نُصرته للسنة، وصحة سماعه، بعد توثيقه، واتقانه، أخذ عنه وقبل حديثه[7].

المتواتر:

وقد قبل الأوزاعي المتواتر من الحديث وخصص به عموم القرآن وفَصّل به مُجْمله.

الآحاد:

وعمل بأخبار الآحاد التي وافقت مقايسه الخاصة وشروطه في رواة الحديث وفق منهجه

---

(١) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٩١. والخطيب البغدادي أحمد بن علي: الكفاية في علم الرواية ص١٤. المكتبة العلمية ـ المدينة المنورة.

(٢) ابن عبد البر: المصدر السابق. والخطيب البغدادي: المصدر السابق ص١٥.

(٣) الذهبي: تذكرة الحفاظ ١/ ١٨٠ وابن زيد أحمد بن محمد: محاسن المساعي في مناقب أبي عمرو الأوزاعي ص٥١. حققه شكيب أرسلان. دار الحياة بيروت ١٩٦٧.

(٤) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٧/ ١١٣.

(٥) الدهلوي ولي الله أحمد بن عبد الرحيم: مقدمة المصفى الذي صُدرت كتاب المسوى شرح الموطأ ص٢٠ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤٠٣.

(٦) ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق ١٤/ ٣٢٨.

(٧) انظر الملاح حسين: الإمام الأوزاعي محدثاً حافظاً ٢٤٢، ٢٤٣. المكتبة العصرية صيدا ١٤١٣.

الاجتهادي، إذ تشدد في سلامة إسناده وخلوه عن العلة القادحة، ورفضه حديث المبتدعة، فكان يقبل ما يرويه الثقات عن الثقات فإن حمله الثقة عن غير الثقات لا يعتبر مقبولاً إلا بما يعاضد من روايات أخر[١].

الحديث المرسل:

روى الإمام الحديث المرسل وعمل به في فتاويه وأحكامه الشرعية لأنه كان يعتبر المُرْسِلَ ثقةً وأنه مُتَحَرٍّ لا يُرسل إلا عن الثقات، وكذلك إذا عضد الحديث المرسل قرائن تدل على أن له أصلاً، قوي الظن بصحة ما دل عليه فاحتج به، مع ما احْتَفَّ به من القرائن.

أما إذا لم يكن المُرْسِلُ في نفسه ثقةً أو لم يكن مُحتاطاً في روايته فَمُرْسَلَهُ غير مقبول وواهٍ غيرمحتجٍ به[٢].

وجملة القول أن الأوزاعي كان يَسْنِدُ فتاويه وأحكامه بالسنة والآثار فكان له مذهبه المميز في الرواية وأصول الحديث، لأنه محدث فيما يروي فقيه فيما يستنبط ويفتي، فإذا ثبت لديه نص أو أثر فلا يقدم عليه شيئاً لأن الرسول ﷺ كان مبلغاً عن الله تعالى.

الإجماع:

٣ ـ فإذا لم يكن هناك نص من كتاب أو سنة بحث عن حكم النازلة في مظانه من إجماع فقهاء الصحابة أو التابعين.

فقد استند في بعض فتاويه إلى ما بلغه من إجماع الصحابة في حكم قضايا اجتهدوا فيها ولم يستندوا في حكم مسائلها إلى نص من كتاب أو سنة.

قال الإمام الأوزاعي: اجتمع رأي عمر وأصحاب النبي ﷺ لما ظهروا على الشام على إقرار أهل القرى في قراهم على ما كان بأيديهم من أرضهم، يعمرونها ويؤدون خراجها إلى المسلمين، ويرون أنه لا يصلح لأحد من المسلمين شراء ما في أيديهم من الأرض طوعاً ولا كرهاً[٣].

كما استند الأوزاعي إلى الإجماع بمعنى عدم معرفة مخالف في المسألة، حيث يرى أن الزوج لو ظاهر من نسائه الأربع بلفظ واحد، فليس عليه أكثر من كفارة في قول الأوزاعي وغيره من الفقهاء، وهو قول عمر وعلي من الصحابة ولا نعرف لهما في الصحابة مخالفاً. فكان إجماعاً[٤].

وقد يطلق الأوزاعي وصف الإجماع على بعض ما فيه مستند صريح من نص خاص. فكان يقول مثلاً: أسهم رسول الله ﷺ لرجل من المسلمين قتل بخيبر فاجتمعت أئمة الهدى على

---

(١) انظر الملاح: المصدر السابق ٢٤٢.
(٢) انظر الملاح: المصدر السابق ٢٤٩، ٢٥٠.
(٣) انظر د بلتاجي: مناهج التشريع ١/ ٤٥٣.
(٤) انظر ابن قدامة: المغني ٨/ ٥٨١، ٥٨٢.

الإسهام لمن مات أو قتل[1]. والإجماع هنا يعتبر نص الحديث هو المستند الحقيقي في المسألة.

قول الصحابي:

٤ ـ وإن لم يجد بُغْيَته في الكتاب والسنة والإجماع أخذ بقول الصحابة الكرام لأنه كان من أشد الناس تمسكاً بأقوالهم وفتاويهم، وكان يقول: «العلم ما جاء عن أصحاب محمد ﷺ وما لم يجيء عنهم فليس بعلم»[2].

ثم قال: «عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس، وإيّاك وآراء الرجال وإن زخرفوه لك بالقول، فإن الأمر ينجلي وأنت على طريق مستقيم»[3].

فآثار الصحابة وأقوالهم التي وصلته هي الحجة الناصعة العاصمة عن الزلل والهادية إلى الطريق القويم، يفتي بموجبها لشدة تمسكه بالسنة والأثر، ثم يحذر من آراء الرجال المخالفة للنصوص، وأقوالهم المزخرفة بالحجج العقلية والمحسّنات اللفظية لأنها لا تغني عن الحق شيئاً فمن سار على هديها فقد ضل وأضل. لذلك كان الإمام يقول: اصبر على السنة، وقِفْ حيث وقف القوم وقل فيما قالوا، وكُفّ عما كفّوا، واسلك سبيل سلفك الصالح، فإنه يسعك ما يسعهم[4].

وعليه فإن الإمام كان لا يخرج عن فتاوى الصحابة الكرام وآثارهم، أما إذا تعددت أقوالهم وفتاويهم في المسألة الواحدة فإنه يتخير من هذه الأقوال ولا يخرج عنها في مجموعها[5].

القياس:

٥ ـ كان الإمام الأوزاعي إذا عرضت عليه النازلة ولم يجد حكمها فيما مَرّ من الأصول، اجتهد رأيه وقاس على الأصول فيما لم يجد فيه نص، ولكن في حدود ضيقه. قال ابن عبد البر: وممن حفظ عنه أنه أفتى مجتهداً رأيه وقايساً على الأصول من أهل الشام الأوزاعي[6].

وهذا دأب المفتين من لدن رسول الله ﷺ. قال الإمام المزني: الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا وهلم جرّاً استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم.

---

(١) انظر دكتور بلتاجي: مناهج التشريع ١/ ٤٥٥.

(٢) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٧/ ١٢٠. وابن زيد: محاسن المساعي ص٨٠.

(٣) الذهبي: تذكرة الحفاظ ١/ ١٨٠ وابن عبد البر: جامع بيان العلم ٢/ ١٤٤ وابن زيد: المصدر السابق ص٧٩.

(٤) ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق ١٤/ ٣٢٨.

(٥) انظر دكتور بلتاجي: مناهج التشريع ١/ ٤٦١.

(٦) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٦٢.

ثم قال: وأجمعوا أن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، وزاد على ذلك فقال: لا يجوز لأحد إنكار القياس لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها(١).

لذلك اجتهد الأوزاعي لاستنباط حكم المسألة بناء على القواعد العامة للشريعة فأعمل عقله وفكره لاستخراج الفتاوى والأحكام تبعاً لوجهات نظرٍ معللة، من غير توسع، وبقدر الضرورة، وفي الحدود الضيقة أعمل فكره وفرّع وعلل.

فمثلاً اعتبر الصائم الذي أفطر بالأكل والشرب في رمضان أنه وجب عليه القضاء والكفارة كالمجامع في نهار رمضان(٢). فهو قد قاس الأكل والشرب على الجماع لأنه هتك لحرمة الشهر، ومبطل للصوم.

سد الذرائع:

أخذ الإمام الأوزاعي في اجتهاده بمبدأ سد الذرائع واعتبر أن الفعل متى كان وسيلة للمفسدة كان ممنوعاً، لذلك يلمح الباحث في فتاويه وأحكامه الشرعية معنى سد الذرائع، منها أن الرجل لو تزوج المرأة في عقد صحيح لم يشترط فيه مدة للنكاح، إلا أن في نيته طلاقها بعد شهر أو إذا انقضت حاجته في هذا البلد. فإن الأوزاعي أفتى أن هذا النكاح نكاح متعة باطل باعتبار نيته التي لم يصرح بها(٣).

قصد الإمام بهذه الفتوى التي خالف فيها عامة أهل العلم سد باب الإقدام على النكاح المؤقت مع إغفال ذكر التوقيت في العقد.

الاستصحاب:

كما أفتى الأوزاعي باستصحاب حكم ما كان ثابتاً ما لم يرد دليل يخالف ذلك الحكم، لأن المفتي يلجأ إلى الاستصحاب لإبقاء حكم ما هو قائم، «لذلك أفتى الإمام أن من تيقن الطهارة وشك في الحدث، أو تيقن الحدث وشك في الطهارة فهو على ما تيقن»(٤) فهو طرح للشك وعمل باليقين المصاحب، وهذا عمل بالاستصحاب لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يُغيره لأن اليقين لا يزول بالشك.

مذهب الأوزاعي:

ومما سبق يتبين أن الإمام الأوزاعي كان صاحب منهج أصيل في استنباط الفتاوى والأحكام. لا يَقِلُّ عن كبار الأئمة الذين عاصرهم كالإمام أبي حنيفة، والإمام مالك، والإمام الثوري، والإمام الليث بن سعد وغيرهم.

---

(١) ابن عبد البر: المصدر السابق ٢/٦٦، ٦٧.

(٢) ابن قدامة: المغني ٣/٥٠.

(٣) انظر ابن قدامة: المغني ٧/٥٧٣. ودكتور بلتاجي: مناهج التشريع ١/٤٧١.

(٤) ابن قدامة: المغني ١/١٩٣.

فقد كان القضاء والفتيا والفروع الفقهية ولفترة طويلة من الزمن في بلاد الشام والأندلس تدور على منهج الأوزاعي وأصوله وقواعده التي اعتمدها في التعامل مع النصوص، وإعمال الرأي والاجتهاد.

قال الذهبي: «إن أهل الشام كانوا على مذهب الأوزاعي مدة من الدهر»[١] وجاء في طبقات الشافعية: أنه لم يكن يلي الإمامة والقضاء والخطابة لأهل الشام إلا أوزاعي على رأي الإمام الأوزاعي وذلك قبل ظهور المذهب الشافعي[٢].

وعليه فقد عمل أهل الشام بمنهجه في استنباط الفتيا نحواً من مائتين وعشرين سنة وقد أشار إلى ذلك ابن كثير فقال: بقي أهل دمشق وما حولها من البلاد على مذهبه نحواً من مائتين وعشرين سنة[٣]. وآخر من عمل بمنهجه في القضاء هو القاضي أحمد بن سليمان بن حذلم قاضي دمشق المتوفى سنة ٣٤٧هـ وهو آخر من كانت له حلقة علمية بجامع دمشق يدرس فيها مذهب الأوزاعي[٤].

كما عمل أهل الأندلس بمنهجه في الفتيا نحواً من أربعين سنة، فكان صعصعة بن سلام بن عبد الله الدمشقي المتوفى سنة ١٩٢هـ أول من حمل منهج الأوزاعي في الفتيا إلى الأندلس، وبالتالي أصبح صعصعة مفتي الأندلس وخطيب قرطبة.

قال ابن حزم: إن صعصعة هذا أول من أدخل مذهب الأوزاعي إلى الأندلس[٥]. فكانت الفتيا تدور هناك عل رأي الأوزاعي إلى زمن الحكم بن هشام المتوفى سنة ٢٥٦هـ ـ ثالث الولاة الأمويين بالأندلس ـ ثم انتشر علم مالك وفتياه»[٦].

أسباب اندثار مذهبه:

من أهم أسباب اندثار مذهبه ما يلي:

١ ـ إن أصحاب الإمام الأوزاعي وتلاميذه في الفقه لم يكونوا من طبقة تلامذة الأئمة الأربعة من حيث نصرة المذهب وتدوينه، والاجتهاد فيه واستنباط أحكام النوازل والواقعات على مقتضى قواعد الإمام وأصوله في استنباط الفتيا، وبالتالي ضيّعوا المذهب فلم يدونوه أو ينشروه بين الناس. لأن بعض تلاميذه تحولوا إلى علماء آخرين نهلوا من علمهم، وبعضهم الآخر تحول إلى الاهتمام بالحديث وروايته فحفظوا لنا حديث الإمام وسطّروه في كتب الحديث من الجوامع والسنن والمسانيد.

---

(١) الذهبي: تذكرة الحفاظ ١/ ١٨٢. وسير أعلام النبلاء ٧/ ١١٧.

(٢) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ١/ ٣٢٦.

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية ١٠/ ١١٥ وابن زيد: محاسن المساعي ص٢٠.

(٤) ابن العماد: شذرات الذهب ٢/ ٣٧٤. وابن خلكان: وفيات الأعيان ١/ ٤١٥.

(٥) ابن العماد: شذرات الذهب ١/ ٣٣٢. وابن كثير: البداية والنهاية ١٠/ ٢٠٩.

(٦) ابن حجر: تهذيب ٦/ ٢٤٢. وابن زيد: محاسن المساعي ص٢١.

٢ ـ إقامة الأوزاعي مرابطاً في ثغر بيروت التي لم تكن آنذاك مركز حكم أو تدريس يقصده الناس للعلم، ومن ثَمّ بُعد المسافة بين التلاميذ والأستاذ لعب دوراً مهماً في اندثار المذهب لأن سهولة الاتصال بإمام المذهب لها الأثر الفعّال في تطوره واستمراره وبقائه.

٣ ـ إن مذهب الإمام الأوزاعي لم يتيسر له من العزوة والسلطان ما تيسر لغيره من المذاهب، فمناصرة السلطان لها دور فعّال في انتشار المذهب واستخراج الفتيا والحكم والقضاء على قواعده وأصوله واجتهاداته.

٤ ـ ومما ساعد على تقلص مذهب الإمام احتراق كتبه ورسائله التي لم يبق منها إلا رسالته في السير[١].

آثاره:

مما لا يخفى أن الإمام الأوزاعي كان من أوائل المصنفين في القرن الثاني الهجري، الذين جمعوا الحديث، واستنبطوا الفتاوى، وكتبوا المسائل والسنن في الفقه والحديث، ومع هذا فلم يصلنا من مصنفاته إلا رسالته في السِيَر، وقد رَدّ فيها على سير الإمام أبي حنيفة، وحفظها لنا الإمام الشافعي في كتابه الأم[٢]. ولولا ذلك لاندثرت هذه الرسالة كما اندثر غيرها من كتب الأوزاعي ورسائله التي طوتها الأيام.

من كتبه المندثرة: كتاب مسند الأوزاعي[٣].

وكتاب المسائل في الفقه، وكتاب السنن في الفقه[٤] وهما من خلال ما يحملان من عنوان في فقه وفتاوى الإمام، الذي لم يبق منه إلا بعض المُقْتَبَسات والمسائل المنثورة في بطون المطولات من كتب التفسير والفقه والحديث فضلاً عن كتب الخلافيات.

ومهما يكن فإن اندثار مذهبه هذا لا يخدش بمكانة الأوزاعي العلمية، ولا يقلل من شأنه، فقد كان محدثاً حافظاً فيما يرويه، ومفتياً فقيهاً مجتهداً، وصاحب منهج وسط فيما يجتهد ويستنبط من فتاوى ومسائل هو أقرب إلى مدرسة الحديث منه إلى مدرسة الرأي.

---

(١) انظر الملاح: الإمام الأوزاعي محدثاً حافظاً ٢١١ ـ ٢١٣.

(٢) رسالته في السير موجودة في كتاب الأم الجزء ٧ من ص٣٣٣ إلى ص٣٦٩.

(٣) حاجي خليفة مصطفى بن عبد الله: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ٢/ ١٦٨٢ دار العلوم الحديثة ـ بيروت.

(٤) البغدادي: هدية العارفين ١/ ٥١١ والزركلي: الأعلام ٣/ ٣٢٠.

الليث بن سعد

منهجه في الفتوى ـ أثره

ترجمته:

هو الإمام الحافظ المجتهد الليث بن سعد بن عبد الرحمن، أبو الحارث الفَهْمي عالم الديار المصرية وفقيهها ومفتيها.

ولد في قلقشندة بمصر سنة أربع وتسعين هجرية[١]، ولما بلغ أشده طَوّف في البلاد من أجل العلم فرحل إلى الحجاز، وبيت المقدس، وبغداد، فسمع علماء المصريين والحجازيين، سمع من عطاء بن أبي رباح، ونافع مولى ابن عمر، وابن شهاب الزهري وهشام بن عروة، وعبد الرحمن بن القاسم، وخلق سواهم[٢] من التابعين وأتباعهم.

وحمل عنه العلم والحديث والفتوى، محمد بن عجلان ـ وكان فقيهاً مُفتياً ـ وهشام بن سعد وهما من شيوخه، وهشيم بن بشير وعبد الله بن لهيعة، وعطاف بن خالد وهم من أقرانه، وعبد الله بن وهب، وسعيد بن سليمان، ويحيى بن بكير، وعبد الله بن المبارك، وكاتبه أبو صالح عبد الله بن صالح[٣] وخلق غيرهم كثير.

كان الليث ذا منزلة رفيعة في قومه يستشيره الولاة والقضاة في عظائم الأمور لأنه الثقة في علمه وحديثه وفتياه.

قال تلميذه يحيى بن بكير: ما رأيت أكمل من الليث، كان فقيه البدن عربي اللسان، يُحسن القرآن والنحو، ويحفظ الحديث والشعر، حسن المذاكرة[٤].

أما تلميذه عبد الله بن وهب فقال: لولا مالك والليث بن سعد لضللنا. ثم بيّن فضل

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٣/٦ وابن حجر: الرحمة الغيثية بالترجمة الليثية ٢/٢٣٩ هذه الرسالة موجودة ضمن الرسائل المنيرية. المكتبة المنيرية مصر ١٣٤٩ تصوير محمد أمين دميج بيروت ١٩٧٠.

(٢) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ١٣/٣ الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/١٣٦ ـ ١٣٨ ابن حجر: تهذيب التهذيب ٨/ ٤٥٩.

(٣) أبو نعيم: حلية الأولياء ٧/ ٣٢٤. ابن حبان: الثقات ٧/ ٣٦٠. وابن حجر: تهذيب التهذيب ٨/ ٤٦٠.

(٤) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ١٣/ ٦ الذهبي: المصدر السابق ٨/ ١٤٧. ابن حجر: المصدر السابق ٨/ ٤٦٣.

الليث فقال: والله الذي لا إله إلا هو ما رأينا أحداً قط أفقه من الليث[1].

وَوَثَّقَ ابنُ سعد الليث بن سعد فقال: كان الليث ثقة كثير الحديث صحيحه، وكان قد استقل بالفتوى في زمانه بمصر. كان سرياً من الرجال نبيلاً سخياً له ضيافة[2].

وقد تناهى إليه علم التابعين، قال عنه ابن حبان: كان الليث من سادات أهل زمانه فقهاً وورعاً وعلماً، وفضلاً وسخاءً[3]. فأجمعوا على جلالة قدره وأمانته وتقدمه في الفتوى والفقه والحديث.

كان للإمام برنامج يومي خاص به، قسم فيه نشاطه إلى أربعة مجالس.

المجلس الأول: يجلس فيه لنائبة السلطان في نوائبه وحوائجه فيراجع أحكام القضاة، وفتاوى العلماء، فإذا أنكر أمراً مخالفاً للكتاب والسنة كتب إلى أمير المؤمنين فيأتيه العزل.

المجلس الثاني: يجلس لأصحاب الحديث.

المجلس الثالث: يجلس للفتيا يغشاه الناس فيسألونه.

المجلس الرابع: يجلس لحوائج الناس لا يسأله أحد من الناس فيرده، كبرت حاجته أو صغرت[4].

ومع تفوقه وإمامته في العلم كان رحمه الله تعالى سخياً بماله كريماً معطاءً، قال عنه تلميذه عبد الله بن صالح: صحبت الليث عشرين سنة لا يتغدى ولا يتعشى إلا مع الناس[5].

وكان لا يختلف إليه أحد إلا وأدخله في جملة عياله ما دام يختلف إليه ثم يزوده عند الخروج بالبُلْغَةِ إلى وطنه[6]. يعطيه من ماله الخاص ما يكفيه ويقضي حاجته.

ورغم ما كان يتمتع به الإمام من الثراء والغنى والفضل إلا أنه ما وجبت عليه الزكاة يوماً.

قال أبونعيم: كان دَخْلُ الليث بن سعد في كل سنة ثمانين ألف دينار، ما أوجب الله تعالى عليه درهماً بزكاة قط[7].

وبالجملة كان الإمام الليث إمام وقته ومفتي عصره بلا مدافعة، فقيه النفس عالماً حافظاً سخياً كريماً.

توفي رضي الله عنه كما قال تلميذه يحيى بن بكير: يوم الجمعة سنة ١٧٥هـ[8] قاله غير واحد في تاريخ وفاته رحمه الله تعالى.

منهجه في الفتوى:

اشتهر عن الإمام الليث بن سعد أنه كان من المفتين المجتهدين أهل الأثر،

---

(١) ابن حجر: الرحمة الغيثية ٢/ ٢٤٧.

(٢) ابن سعد: الطبقات ٧/ ٥١٧.

(٣) ابن حبان: الثقات ٧/ ٣٦١.

(٤) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٣/ ٩.

(٥) ابن حجر: تهذيب التهذيب ٨/ ٤٦٤.

(٦) ابن حبان: الثقات ٧/ ٣٦١.

(٧) أبو نعيم: حلية الأولياء ٧/ ٣٢٢.

(٨) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٣/ ١٤ وابن حبان: الثقات ٧/ ٣٦٠ وابن حجر: تهذيب التهذيب ٨/ ٤٦٤.

الذين يلتصقون بالنص ويتبعون الآثار وصحيح الحديث والسنة.

قال الإمام الشافعي: الليث أتبع للأثر من مالك[1]. ومع ذلك كان للإمام رأي في فهم الآثار وقبولها ومنهج مميز في طريقة استنباط الفتاوى، وكيفية تطبيق الأحكام على النوازل والوقائع.

كان منهج الليث نقلياً ومع ذلك فإن للعقل عنده مجال في فهم النصوص والآثار والاستنباط منها، وكذلك في مناظرة أترابه وأقرانه.

روى عبد العزيز بن محمد الداروردي فقال: رأيت الليث بن سعد عند ربيعة ـ الرأي ـ يناظرهم في المسائل، وقد فاق أهل الحلقة[2].

وهذا يدل على أنه ذا رأي في المسائل والفتاوى وإن كان لا يستخدمه إلا في الحدود الضيقة. أما رسائله إلى الإمام مالك بن أنس في المدينة المنورة وتبادلهما الحجاج في الحديث والفقه فمِمّا يدل على أن الإمام الليث صاحب منهج مميز، وحجة واتباع، وهذا استناداً إلى قوله «. . . وما أجد أحداً ينسب إليه العلم أكره لشواذ الفتيا ولا أشد تفضيلاً لعلماء أهل المدينة الذين مضوا ولا آخذ بفتياهم فيما اتفقوا عليه مني»[3].

وعليه فإن المفتي المجتهد لا يمكن أن تتكامل شخصيّته الاجتهادية إلا أن يكون له منهج واضح في فهم النصوص وتطبيقها، وتوجيه دلالاتها، وإشاراتها، مما يجعله إماماً بحق يعيش واقع مجتمعه والتغيرات المحيطة به، فيستنبط أحكام مسائله ونوازله وفق أصول وقواعد منهجه الاجتهادي.

الكتاب:

كان الإمام الليث يأخذ في فتاويه بأحكام الكتاب العزيز لأنه أصل التشريع ومصدره الأول. فقد اشتمل على أصول وكليات الشريعة الغراء، ثم إنه في جملته وتفصيله مقطوع بثبوته لذلك أفتى بموجبه إن وجد حكم المسألة فيه.

السنة:

فإن لم يجد الحكم في الكتاب اتجه إلى السنة النبوية لأنها الأصل الثاني من أصول استنباط الفتاوى والأحكام، فهي المفسرة والمبينة للكتاب، والمخصصة لعامه، والمقيدة لمطلقه، فيأخذ بها ويستنبط فتياه على مقتضاها.

وكان لا يحتج إلا بالصحيح منها، ويبتعد عن النصوص الشاذة والضعيفة، ويعتمد في الترجيح بين المرويات بناء على صدق الراوي وأمانته، ودقته، وثقته، وعدالته.

---

(١) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ١٥٦.

(٢) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ١٣/ ٥ وابن حجر: الرحمة الغيثية ٢/ ٢٣٩.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/ ٨٤.

ومن ذلك أنك ترى أن معظم المسائل التي تجد فيها للإمام الليث رأياً يستند إلى بعض نصوص السنة، يخالفه فيه غيره من الفقهاء، وذلك أنه حين تتعدد الأخبار في المسألة الواحدة، كان يستشهد بأخبار آحاد صحت لديه في هذه المسائل، وذلك مقابل أخبار آحاد أخرى في المسائل لم يَعْمل بها إما لأنها لم تصله أصلاً، أو لأنها وصلته بطريق لم تترجح معه صحته لديه بناء على مقايسه الخاصة في قبول الرواية أو رفضها[١].

ومن أمثلة ذلك أن الليث كان يرى أن الدبغ يطهر جلد ما كان طاهراً من الحيوان في حياته، لحديث النبي ﷺ إذا دُبغ الإهاب فقد طهر[٢].

وللرأي المقابل خبر عن رسول الله ﷺ «إني كنت رخصت لكم في جلود الميتة فإذا جاءكم كتابي هذا فلا تنتفعوا من الميتة بإهاب ولا عصب[٣].

وقد رد الإمام الليث هذا الحديث لأنه لم يتفق مع منهجه في قواعد وأصول استنباط الفتيا ثم مع مقايسه في قبول الحديث لذلك رده ولم يعمل به لا نسخاً ولا تقييداً ولا تفسيراً.

ومثله في المسح على الخفين فقد أخذ الإمام الليث في فتياه بحديث أُبي بن عمارة قال: قلت يا رسول الله أمسح على الخفين؟ قال: نعم. قلت يوماً، قال: ويومين. قلت: وثلاثة قال: وما شئت[٤].

لذلك أفتى الإمام الليث بأن الماسح على الخفين «يمسح ما بدا له»[٥] ولم يؤقت المسح بمدة وبالتالي لم يأخذ بالحديث المقابل الذي يرويه مسلم[٦]. ويؤقت المسح بثلاثة أيام ولياليهن للمسافر، ويوم وليلة للمقيم[٧].

---

(١) انظر دكتور بلتاجي. مناهج التشريع ٢/ ٥٤٠.

(٢) أخرجه مسلم: في الحيض ١/ ٢٧٧ رقم ٣٦٦، ١٠٥. ومالك في الموطأ: في الصيد ٢/ ٤٩٨. وأبو داود: في اللباس ٤/ ٦٦ رقم ٤١٢٣. والترمذي: في اللباس ٤/ ٢٢١ رقم ١٧٢٨ والنسائي: في الفرع والعتيرة ٧/ ١٧٣.

(٣) انظر ابن قدامة: المغني ١/ ٥٥، ٥٦. والحديث أخرجه أبو داود: في اللباس ٤/ ٦٧ رقم ٤١٢٧ و٤١٢٨. قال أبو داود: إذا دبغ لا يقال له إهاب إنما يسمى شَنّاً وقربة، قال النضر بن شميل: يسمى إهاباً ما لم يدبغ. والترمذي: في اللباس ٤/ ٢٢٢ رقم ١٧٢٩. قال الترمذي: هذا حديث حسن، وليس العمل على هذا عند أكثر أهل العلم. والنسائي: في الفرع والعتيرة ٧/ ١٧٥. وابن ماجه: في اللباس ٢/ ١١٩٤ رقم ٣٦١٣.

(٤) أخرجه أبو داود: في الطهارة ١/ ٤٠، ٤١ رقم ١٥٨. قال أبو داود: وقد اختلف في إسناده، وليس هو بالقوي. وابن ماجه: في الطهارة ١/ ١٨٥ رقم ٥٥٧.

(٥) ابن قدامة: المغني ١/ ٢٨٩.

(٦) أخرجه مسلم: في الطهارة ١/ ٢٣٢ رقم ٢٧٦، ٨٥. والنسائي: في الطهارة ١/ ٨٤ وابن ماجه: في الطهارة ١/ ١٨٣ رقم ٥٥٢.

(٧) ابن قدامة: المغني ١/ ٢٩٠.

وقد تجد الإمام الليث في بعض فتاويه يقول باجتهاده مخالفاً لبعض أخبار الآحاد التي صحت عند غيره وقالوا بها[1].

والمعلوم الثابت أن الإمام الليث هو رجل أثري يتبع الأثر أنى وجده فلا يُتصور أن يخالف أخباراً وصلت إليه بطريق مقبولة عنده، فهو إمّا رفض صحتها ثم عمل باجتهاده، أو أنها لم تصله أصلاً.

مثاله ما نقله ابن قدامه من أن الإمام الليث أنكر أن يَخُطّ المصلي أمامه خَطّاً إذا لم يجد شيئاً مثل عصا يجعله تلقاء وجهه.

أما الرأي المقابل فهو يستند إلى حديث أبي هريرة[2] رضي الله عنه من أن رسول الله ﷺ قال: إذا صلّى أحدكم فليَجْعَل تلقاء وجهه شيئاً فإن لم يجد فلينصب عصا، فإن لم تكن معه عصا فليخط خطاً ثم لا يضره من مَرّ أمامه»[3].

ثم إن الإمام الليث كان يرى أن كل ما فعله الرسول ﷺ وداوم على فعله، وأمر به فهو واجب. فالصلاة إن كانت مغرباً أو رباعية فالجلوس والتشهد فيه بعد ركعتين واجبان في مذهب الليث[4].

وكان رحمه الله تعالى يرى أن السنة تخصص الكتاب، ومن ذلك أنه كان يفتي أن المأموم يجب عليه أن يقرأ حتى فيما جهر الإمام، لعموم قوله ﷺ «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب»[5]. ويبدو أن الإمام كان يرى أن هذا الحديث قد خصص عموم قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ ٱلْقُرْءَانُ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥ وَأَنصِتُواْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾[6].

ومما سبق يتبين أن لإمامنا الليث بن سعد منهجاً واضح المعالم في التعاطي مع السنة النبوية، وفي شدة تَحَرّيه وتدقيقه لقبول الرواية، فإن اختلفت الروايات اعتمد الترجيح بناء على ثقة الراوي وعدالته.

الإجماع:

اعتمد الإمام الليث في فتياه على الإجماع وذلك إذا لم يكن هناك نص في الكتاب أو

---

(١) انظر ابن قدامة: المغني ٢/ ٧٠، ٧١ ودكتور بلتاجي: مناهج التشريع ٢/ ٥٤١.

(٢) أخرجه أبو داود: في الصلاة ١/ ١٨٣ رقم ٦٨٩. وابن ماجه: في إقامة الصلاة ١/ ٣٠٣ رقم ٩٤٣. وأحمد في مسنده ٢/ ٣٢٨ رقم ٧٣٨٤.

(٣) انظر ابن قدامة: المغني ١/ ٥٧١.

(٤) أخرجه البخاري: في الأذان ٢/ ٢٣٦، ٢٣٧ رقم ٧٥٦. ومسلم: في الصلاة ١/ ٢٩٥ رقم ٣٩٤، ٣٤ وأبو داود: في الصلاة ١/ ٢١٧ رقم ٨٢٢. والترمذي: في أبواب الصلاة ٢/ ٢٥ رقم ٢٤٧. قال الترمذي: حديث حسن صحيح.
والنسائي: في الإفتتاح ٢/ ١٣٧، ١٣٨. وابن ماجه: في إقامة الصلاة ١/ ٢٧٣ رقم ٨٣٧.

(٥) انظر دكتور بلتاجي: مناهج التشريع ٢/ ٥٤٢ .

(٦) سورة الأعراف آية ٢٠٤.

السنة وقد أثبت قبوله للإجماع في رسالته إلى الإمام مالك رضي الله عنه فقال: إذا جاء أمر عَمِلَ فيه أصحاب رسول الله ﷺ بمصر والشام والعراق على عهد أبي بكر وعمر وعثمان، ولم يزالوا عليه حتى قُبضوا، لم يأمروهم بغيره[١]، لأن إجماعهم حجة لا يجوز لأحد تركه أو العمل بخلاف ما أجمع عليه السلف الصالح من الصحابة والتابعين.

لذلك عمل الإمام الليث في فتاويه وأحكامه بما أجمع عليه الصحابة الكرام لأن إجماعهم لا يكون إلا عن دليل شرعي ظهر لهم.

فكان الإمام يقول: لا يجمع العبدُ من النساء فوق اثنتين لأن أصحاب محمد ﷺ أجمعوا على أن لا يزيد العبد على اثنتين[٢].

وكان الإمام يقول بالإجماع السكوتي، فكان يرى أن الدّين يمنع وجوب الزكاة في الأموال إذا أنقص النصاب، أو استغرقه، ويستدل على ذلك بقول سيدنا عثمان بن عفان «من كان عليه دَيْن فليقض دَيْنه وليترك بقية ماله، قال ذلك بمحضر من الصحابة فلم يُنكروه فدل على اتفاقهم عليه»[٣].

أما بالنسبة لإجماع أهل المدينة فكان الإمام الليث يأخذ بما اتفق عليه السابقون من فقهاء أهل المدينة: يقول في رسالته إلى الإمام مالك: «وما أجد أحداً ينسب إليه العلم أَكْرَهَ لشواذ الفتيا ولا أشد تفضيلاً لعلماء أهل المدينة الذين مَضوا ولا آخذ لفتياهم فيما اتفقوا عليه مني»[٤].

فهو يلتزم بما أجمع عليه الصحابة، أما إجماع غيرهم في المسائل الاجتهادية فإنه يُبَيّن أن الاختلاف في الفتوى قد حدث بين التابعين ثم بين أتباع التابعين وقد عمل بعض الناس بفتوى كل منهم، وهذا يؤكد أنه لم يتحقق وجود ما اتفق عليه العلماء في المدينة بعد عصر الصحابة[٥].

وعليه فالإمام يرى أن إجماع الصحابة حجة، أما إجماع أهل المدينة بعد الصحابة فليس بحجة لاختلاف التابعين في الفتاوى والأحكام بعد الأصحاب ثم اختلاف أتباع التابعين ومن بعدهم ممن حضروا المدينة المنورة.

قول الصحابي:

أخذ الإمام الليث بما اتفقت عليه أقوال الصحابة، أو تكلم فيه بعضهم بقول ولم يعرف له مخالف فيه بينهم. أما إذا تعددت أقوال الصحابة، فكان يختار منهم ما تطمئن إليه نفسه، ولا يخرج عنها في مجموعها[٦].

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/ ٨٤.
(٢) انظر ابن حزم: المحلى ٩/ ٤٤٤.
(٣) انظر ابن قدامة: المغني ٢/ ٦٣٥.
(٤) ابن القيم: المصدر السابق ٣/ ٨٣.
(٥) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/ ٨٤ ودكتور بلتاجي: مناهج التشريع ٢/ ٥٤٤.
(٦) انظر دكتور بلتاجي: المصدر السابق ٢/ ٥٤٦.

وذلك لأنه إمام أثر وفقيه اتباع أكثر منه فقيه رأي واجتهاد وقياس يرجع في فتاويه إلى النصوص والسنة والآثار.

القياس:

كان الإمام إذا اضطر إلى الاجتهاد ولم يجد من الآثار ما يطمئن له أو يتوافق مع أصوله وضوابطه ومقايسه يلجأ إلى القياس ولكن في حدود ضيقة جداً تكاد تصل إلى حَدّ الندرة.

منها ما يرويه ابن قدامة من أنه إذا كان الماء موجوداً، إلا أنه إذا اشتغل بتحصيله واستعماله فات وقت صلاة الجنازة، فإن الإمام الليث يقول: يباح له التيمم ويصلي عليها لأنه لا يمكن استدراكها بالوضوء فأشبه العادم[١]. فاستخدم الإمام القياس، وقاسه على عادم الماء، لأنه مباح له التيمم فأشبهه، وعليه جاز له التيمم عنده.

ومن ذلك أن الإمام الليث كان يفتي أن في عين الأعور دية كاملة لعماه بذهابها[٢] فهو يقيس هنا ذهاب عين الأعور على ذهاب عيني ذي العينين بجامع أن كلاً منهما فقد كُلّ ما يبصر به.

ومقتضى هذا الرأي جواز تخصيص عموم نص الحديث بالقياس[٣]. لأن رسول الله ﷺ نص على أنه في العينين الدية، وفي إحداهما نصف الدية[٤].

فالإمام الليث رغم أنه مفتي أثر واتباع إلا أنه استخدم القياس ولو في حدود ضيقة، ولم يجمد ويقف، بل استنبط أحكام الفتاوى والنوازل وفق القياس الصحيح ليواكب تطور عصره ومستجداته.

سد الذرائع:

استخدم الإمام الليث في فتياه وأحكامه مبدأ سد الذرائع، وتستطيع أن تلمس ذلك من خلال المسائل والفتاوى القليلة التي بقيت محفوظة في كتب المذاهب، فمن ذلك أنه أفتى أن حلي الذهب والفضة التي تلبس وتُعار لا زكاة فيها. أما ما كان من الذهب والفضة التي اتخذ حلياً ليحرز من الزكاة ففيه زكاة[٥].

فقد أفتى الإمام بذلك سداً لذريعة أن يعمد مريد إسقاط الزكاة إلى كنز ماله في صورة حلي[٦]. لأن اعتبار الذرائع هو النظر إلى مآلات الأفعال، ومآل الفعل هنا ليس صنع الذهب حلياً وإنما الهروب من فريضة الزكاة، فأخذ الفعل حكم ما آل إليه، وهو الحرمة، لذلك أوجب عليه الإمام الليث الزكاة.

---

(١) ابن قدامة: المغني ١/٢٦٨، ٢٦٩.

(٢) ابن المرتضى الإمام أحمد بن يحيى: البحر الزّخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار ٥/ ٢٧٧ دار الحكمة اليمانية ـ صنعاء ـ تصوير ١٤٠٩.

(٣) د بلتاجي: مناهج الشتريع ٢/ ٥٥٠.

(٤) ابن المرتضى: المصدر السابق ٥/ ٢٧٦.

(٥) انظر بن حزم: المحلى ٦/ ٧٦.

(٦) انظر د. بلتاجي: مناهج الشتريع ٢/ ٥٥١.

ومنها أنه قال بتوريث من طلق زوجته في مرض موته سواء كانت في العدة أو لم تكن»[1] وذلك عملاً بمبدأ سد الذرائع لأن المريض مُتّهمٌ أنه ما طَلّق زوجته في مرض وفاته إلا ليقطع حظها من الميراث فسداً لهذه الذريعة ومآلاتها أفتى الإمام بتوريثها.

استصحاب اليقين:

أخذ الإمام الليث في استنباط فتاويه باستصحاب اليقين، ومنه من قال لزوجته: أنت طالق، ولم ينوِ عدداً من الطلاق فهي عند الليث تقع واحدة لأنها أقل الطلاق فهي اليقين الذي لا شك فيه فيلزمه واحدة لا أكثر، لأنه لا يجوز أن يلزم زيادة بلا يقين[2].

لأن اليقين جزم فلا يزول بالشك.

اندثار مذهبه:

سبق أن تحدثنا عن أسباب اندثار مذهب الإمام الأوزاعي، وإن جُلّ ما أدى إلى اضمحلال مذهب الأوزاعي ينطبق على العوامل التي أدت إلى اندثار مذهب الإمام الليث بن سعد، ذلك أن مذهب الليث لم يتهيأ له من عزوة السلطان بعد موته وتشيع الأصحاب والتلاميذ الذين يحملون عن أستاذهم قواعد وأصول المذهب لكي يستمر في البقاء، ولا يتقاعس عن تلبية فتاوى المجتمع المتغيرة والمتجددة، لذلك لم يصمد مذهب الليث أمام مذهبي الإمام مالك والإمام الشافعي اللذين تقاسما مصر بعد وفاته. من هذه الأسباب:

١ ـ إن الليث بن سعد لم يعهد عنه أنه صنف شيئاً من الكتب ولا دوّن أصحابه المسائل والفتاوى عنه، وإن كان بعضهم قد جمع شيئاً منها.

٢ ـ قلة أتباعه الذين خلفوه على رعاية أصول المذهب وقواعد الاستنباط فلم يقوموا بواجبهم لنشره. ورحم الله الإمام الشافعي حيث قال: «الليث أفقه من مالك إلا أن أصحابه لم يقوموا به. وفي رواية «إلا أنه ضيّعه أصحابه»[3].

٣ ـ حسد أقرانه له حيث أنه كان مسموع الكلمة عند الخلفاء والأمراء فعملوا على تشجيع المذاهب الأخرى، وصرف الناس عن مذهبه[4].

لهذا اندثر المذهب بعد موته بمدة وجيزة.

---

(١) ابن رشد: بداية المجتهد ٣/ ٦٨.

(٢) ابن حزم: المحلى ١٠/ ١٧٤.

(٣) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٣/ ٥ الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ١٥٦ ابن العماد: شذرات الذهب ١/ ٢٨٥.

(٤) انظر ابن حجر: الرحمة الغيثية ٢/ ٢٤٧. ودكتور شلبي: المدخل في التعريف بالفقه ٢٠٥ والدكتور عبد الكريم زيدان: المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية ص١٧٩ مؤسسة الرسالة ١٤٠١.

آثــاره:

لم تحمل لنا المصادر والمراجع أن الإمام الليث بن سعد قد صنف شيئاً من الكتب، بل أملى على تلاميذه الصحاح من الحديث والسنة، غير أن أصحابه لم يدونوا عنه كل فتاويه ومسائله، لذلك لم يبق من آثاره في الفقه إلا نبذاً من فتاوى ومسائل حملتها كتب الخلافيات وكتب التفسير والفقه وأحاديث الأحكام.

إلا أن الإمام الحافظ ابن القيم الجوزية[١] قد حفظ لنا من آثاره المهمة رسالته إلى الإمام مالك بن أنس التي حوت جُلّ أصوله وقواعده في استنباط الفتاوى واستخراج الأحكام.

ومهما يكن فإن مذهب الإمام الليث إذا انطفأ وهجه، واندثر العاملون به وانكمش اسم الإمام الليث بن سعد بصفته مفتياً مجتهداً استقل بالفتوى في زمانه بمصر، إلا أن الثابت أن الإمام الليث بقي اسمه على أَلْسِنَةِ المُحَدّثين والحفاظ بصفته المحدث الحافظ الموثوق بحفظه وعلو مرتبته، وأمانته في رواية السنة، وورعه وكثرة حديثه التي ملأت كتب الجوامع والصحاح، والسنن والمسانيد والمصنفات.

رحم الله الليث بن سعد المحدث الحافظ والمفتي المجتهد الذي ضيّع أصحابه مذهبه.

---

(١) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/ ٨٣ وما بعدها.

الظاهرية

داود الظاهري ـ ابن حزم

منهجهم في الفتوى ـ أثرهم

تعتمد الظاهرية في فتاويها وأحكامها على ظاهر القرآن الكريم، والسنة النبوية، فإذا كان النص مطلقاً أُخذ على إطلاقه إلا إذا قيّده نص آخر، ويرفضون استنباط العلل من النصوص أو النظر في المعاني المقصودة من روح التشريع، فأصول الفتاوى وقواعد الأحكام عندهم منحصرة في النصوص والإجماع.

ترجمة داود الظاهري:

تنسب الظاهرية إلى الإمام الحافظ داود بن علي بن خلف الأصبهاني، أبو سليمان شيخ أهل الظاهر، المولود سنة ٢٠٢هـ.

قال الشيرازي: أصله من أصبهان ومولده بالكوفة، ومنشأه ببغداد وإليه انتهت رياسة العلم بها. كان في أول أمره من الشافعية، فقد تلقى الفقه على أصحاب الشافعي، حتى أصبح من المتعصبين للشافعي، لذلك صنف كتابين في فضائله والثناء عليه[(١)].

ثم خرج عن مذهب الشافعي واعتبر أن المصادر الشرعية هي النصوص فقط، فلا علم في الإسلام، إلا من النص.

سمع من سليمان بن حرب، وعمرو بن مرزوق، ومحمد بن كثير العبدي، ومسدد بن مسرهد، ورحل إلى نيسابور فسمع من إسحاق بن راهويه المسند والتفسير، وناظر عنده، وجمع وصنف، ثم عاد إلى بغداد فسكنها، وصنف كُتبه التي لم يخرج في فقهه وفتياه فيها عن النصوص وظواهرها. فقد كان داود الظاهري إماماً ورعاً ناسكاً زاهداً، في كُتُبِهِ أحاديث كثيرة، لكن الرواية عنه عزيزة جداً[(٢)].

---

(١) انظر الشيرازي: طبقات الفقهاء ص٩٢ والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٣/ ١٠٢، ١٠٣.

(٢) انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٨/ ٣٦٩، ٣٧٠ والذهبي: المصدر السابق ١٣/ ٩٨ وابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٢/ ٢٨٤.

إضافة إلى أنه كان عالماً بالقرآن الكريم حافظاً للأثر من أوعية العلم، ذو ذكاء خارق ودين متين[1].

ورغم هذا فقد عزت عنه الرواية، لأنه كان يقول بخلق القرآن، وهذا ما أحدث بينه وبين العلماء فجوة كبيرة، فأنكروا قوله وبَدّعوه.

حتى أن ابن راهويه ضربه على قوله بخلق القرآن، إذْ سمعَ إسحاقُ بن راهويه داودَ وهو في بيته بخراسان يقول: إن القرآن مُحْدَثٌ ولفظي بالقرآن مخلوق، فوثب على داود وضربه وأنكر عليه[2].

وهذا ما جعل الإمام أحمد بن حنبل يمتنع عن أن يجتمع بداود رغم وساطة ولده صالح بن أحمد لداود. قال الإمام أحمد لولده: هذا الذي يقول: إنّ القرآن محدث لا يقربني[3] واعتبره مبتدعاً رغم علمه وحفظه وكثرة حديثه.

توفي الإمام داود بن علي في شهر رمضان سنة ٢٧٠هـ ودفن في بغداد[4] وقد بلغ من العمر ثماني وستين سنة رحمه الله تعالى.

منهجه:

أخذ داود منهجه في استنباط الفتاوى والأحكام عن إسحاق بن راهويه وأبي ثور وتعصب للشافعي[5] وأعجب بمنهجه لأنه يعتمد على النصوص من الكتاب والسنة، ويرفض الاستحسان.

ثم إن داود لاحظ أن الإمام الشافعي يأخذ في أحكامه وفتاويه بالقياس ويعتبره مصدراً لاستنباط الفتيا، فخرج على مذهبه واتجه إلى جعل الشريعة نصوصاً لا تؤخذ الأحكام إلا منها[6]. لأنها المصادر الشرعية الأساسية للفتوى واستخراج الحكم، فلا علم، ولا فتوى، ولا حكم في الإسلام إلا من النصوص. لذلك بنى مذهبه في استنباط الفتاوى والأحكام على ظواهر النصوص من الكتاب والسنة ما لم يدل دليل على خلافهما، فإن لم يجد نصاً عمل بالإجماع إذا صدر عن الصحابة الكرام، ورَدّ القياس والاستحسان والتقليد والرأي.

قال ابن خلدون: أنكر الظاهرية القياس والعمل به وجعلوا المدارك كُلَّها منحصرة في النصوص والإجماع، وردوا القياس الجلي، والعلة المنصوصة إلى النص، لأن النص على العلة نَصٌّ على الحكم في جميع محالها[7].

---

(١) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٣/١٠٧.

(٢) انظر الذهبي: المصدر السابق ١٣/١٠٣ وابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٢/٢٨٦.

(٣) انظر الذهبي: المصدر السابق ١٣/٩٩ والخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٨/٣٧٣.

(٤) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٨/٣٧٥. والذهبي: المصدر السابق ١٣/١٠٨. وابن السبكي: المصدر السابق ٢/٢٨٧.

(٥) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢/٢٥٥.

(٦) انظر دكتور سلام مدكور: مناهج الإجتهاد في الإسلام ٢/٧٠٠.

(٧) ابن خلدون: المقدمة ص٣٥٤.

فاعتبروا أن القصد من الشريعة هو التعبد وظهور سر الامتثال، أما التعمق في القياس والعلل، فيخرجها من حَدّ التشريع الإلهي إلى التشريع الوضعي البشري[1].

ذلك أن في عمومات النصوص عند الظاهرية ما يفي بحاجات الناس ونوازلهم رغم تغير الأزمان وتبدل الأمكنة والأمصار.

«لأن في عمومات الكتاب والسنة ما يفي بما هو الشريعة من وجوب وحرمة وغيرها، وما لم تجد نصاً على حكمه أو ظاهراً فقد تجاوز الله عنه»[2].

نقل ابن السبكي من رسالة لداود سمّاها «الأصول» إن الحكم بالقياس لا يجب والقول بالاستحسان لا يجوز.

ثم قال: ولا يجوز أن يُحَرِّم النبي ﷺ فيُحَرِّم مُحَرِّمٌ غير ما حَرّم، لأنه يُشْبِهه، إلا أن يُوقِفنا النبي ﷺ على عِلَّةٍ من أجلها وقع التحريم، مثل أن يقول: حُرمت الحنطة بالحنطة لأنها مكيلة، واغسل هذا الثواب لأن فيه دماً. يُعلم بهذا أن الذي أوجب الحكم من أجله هو ماوقف عليه، وما لم يكن ذلك فالتَعَبُّد واقع بظاهر التوقيف، وما جاوز ذلك فمسكوت عنه داخل في باب ما عفي عنه. فكأنه لا يسمي منصوص العلة قياساً.

لأن منصوص العلة عنده ليس باباً من أبواب القياس، وإنما سماه دليلاً أو استدلالاً كما بين ذلك الخطيب البغدادي حيث قال: «إن داود أول من أظهر انتحال الظاهر، ونفى القياس في الأحكام قولاً، واضطر إليه فعلاً فسماه دليلاً»[3].

ولأن الدليل مأخوذ من النص والإجماع، فهو لا يأخذ بالقياس الذي سَمّاهُ دليلاً إلا عند الضرورة والاضطرار.

وبالجملة فإن منهج داود الظاهري في استنباط الفتاوى يعتمد على التمسك بظواهر آيات القرآن الكريم والسنة المطهرة دونما تعليل، وتقديمها في التشريع على مراعاة المصالح والمعاني لأن في عمومات النصوص والإجماع ما يفي بأحكام النوازل ومستجدات تغير الأزمان عنده.

آثاره:

صنف الإمام داود الظاهري كثيراً من الكتب والفتاوى والأحكام، فكانت هذه الكتب مملوءة حديثاً، لأن فقهه وفتياه فقه النصوص وخاصة فقه الحديث النبوي. وقد ذكر ابن النديم أسماء عشرات الكتب التي صنفها داود الظاهري، إلا أنه لم يصل إلينا منها أي كتاب. من هذه الكتب التي سطرتها المصادر:

كتاب إبطال القياس، وكتاب إبطال التقليد، وكتاب خبر الواحد، وكتاب الخبر الموجب للعلم، وكتاب الحجة، وكتاب الخصوص والعموم، وكتاب المفسر والمجمل، وكتاب

---

(١) انظر الحجوي: الفكر السامي ٢/ ٣٠.

(٢) الحجوي: المصدر السابق ٢/ ٢٧.

(٣) ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى: ٢/ ٢٩٠.

الإيضاح، وكتاب الدعاوى وهو كتاب كبير في الفقه[1] وغيرها من المصنفات والكتب الشرعية.

نفور العلماء من الظاهرية:

رغم الكتب الكثيرة التي دونها الإمام داود الظاهري إلا أن مذهبه قد انكمش عنه كثير من العلماء، فنفروا عن فتياه وابتعدوا عن حكمه وذلك بسبب:

١ ـ انتحاله القول بظاهر النص ووقوفه عند ذلك في الاستنباط والفتيا.

٢ ـ جرأته الشديدة على العلماء وعدم تهيبه أحداً عند المناقشة إذا اعتقد أن الحق بجانبه.

٣ ـ محاربته للتقليد وفتحه باب الاجتهاد حتى جَرّأ العامة على القول بالدين.

٤ ـ قوله بخلق القرآن الذي بين أيدينا، وكان هذا كافياً لاتهامه بالإبْتِدَاع[2].

وعليه فإن مذهب داود الظاهري كاد أن يندثر في المغرب كما اندثر في المشرق بسبب بُعد العلماء عنه لولا أن قيض الله له ابن حزم الأندلسي الذي حمل المذهب وعمل على نشره ودافع عنه، وحافظ على منهج داود وأصوله في استنباط الفتاوى والأحكام من ظواهر النصوص، ثم أبرز ذلك كله في كتبه ومصنفاته.

أحيا ابن حزم مذهب داود وفقهه الظاهري، وسلك به مسلكاً اتسم بسمته، فوسع رحابه، وأيّد فروعه بالأدلة، وناقض مخالفيه بأقوال صارمة وجدل غلب فيه الإفحام والإلزام، وصال وجال وعاضد أقوال الظاهرية بأقوال بعض الأئمة إن وجد فيها نصيراً، وأفاض في شرح فقه الصحابة والتابعين[3].

ترجمة ابن حزم:

هو الإمام الحافظ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، أبو محمد الأندلسي القرطبي، الفقيه المتكلم الأديب الوزير الظاهري. صاحب التصانيف، ولد بقرطبة سنة ٣٨٤هـ[4].

اشتغل في صباه بالأدب والمنطق، والعربية، وقال الشعر وترسل، ثم أقبل على العلم فقرأ الموطأ وغيره، ثم تحول شافعياً فمضى على ذلك وقت ثم انتقل إلى مذهب الظاهر، وتعصب له وصنف فيه[5].

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٨/ ٣٧٤.
انظر ابن النديم: الفهرست ٢٧١، ٢٧٢. والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٣/ ١٠٤ والخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص٢٢٨.

(٢) انظر دكتور سلام مدكور: مناهج الإجتهاد ٢/ ٦٩٨.

(٣) انظر أبو زهرة: ابن حزم ص٤.

(٤) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٨٤. وابن حجر أحمد بن علي: لسان الميزان ٤/ ٢٢٩. دار الفكر بيروت ١٤٠٧. وابن كثير: البداية والنهاية ١٢/ ٩١، ٩٢.

(٥) ابن حجر: المصدر السابق ٤/ ٢٢٩. وانظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٣٢٥.

قال عنه الحافظ الذهبي: مهر في الأدب والأخبار، متبحر في النقل عديم النظير على يبس فيه، وفرط ظاهرية في الفروع لا الأصول[١].

أما أبو عبد الله الحميدي فقال: كان ابن حزم حافظاً للحديث وفقهه، مستنبطاً للأحكام من الكتاب والسنة، متفنناً في علوم جمة، عاملاً بعلمه، ما رأينا مثله فيما اجتمع له من الذكاء وسرعة الحفظ، وكرم النفس والتدين، كان له في الأدب والشعر نَفَسٌ واسع وباع طويل[٢] أقبل على علوم الإسلام حتى نال من ذلك ما لم ينله أحد بالأندلس قبله[٣].

توفي رحمه الله سنة ست وخمسين وأربعماية ٤٥٦ هـ وكان عمره أحدى وسبعين سنة وأشهراً[٤].

منهجه:

قرأ ابن حزم المذهب الشافعي وأعجب بتمسكه بالنصوص وأخذه بما يدل عليه ظاهرها، ثم درس مذهب داود الظاهري فأعجب به وآثره على أيّ منهج آخر.

وقد أثبت ذلك الذهبي فقال: مال ابن حزم أولاً إلى النظر على رأي الشافعي ثم عدل إلى قول أصحاب الظاهر فنقحه وجادل عنه، وثبت عليه إلى أن مات[٥].

وسبب تحوله عن المذهب الشافعي اقتناعه بما قاله شيخ الظاهرية داود: إن الأدلة التي ساقها الشافعي لإبطال الاستحسان هي التي تبطل القياس. وهذا ما جعل ابن حزم ينكر القياس ولا يأخذ به بل ويحمل على الآخذين به.

وقد أوضح الإمام الذهبي منهج ابن حزم في استنباط الفتيا فقال: إن ابن حزم تفقه أولاً للشافعي، ثم أدّاه اجتهاده إلى القول بنفي القياس كله جَليّه وخفيّه والأخذ بظاهر النصوص، وعموم الكتاب والحديث، والقول بالبراءة الأصلية واستصحاب الحال، وصنف في ذلك كُتباً كثيرة[٦].

أما الحافظ ابن كثير فاعتبر أن ابن حزم كان ظاهرياً حائراً في الفروع، لا يقول بشيء من القياس لا الجلي ولا غيره. وهذا الذي وضعه عند العلماء، وأدخل عليه خطأ كبيراً في نظره وتصرفه[٧]. لأنه كان يخالف كثيراً من مناهج الفقهاء المجتهدين في أصول وضوابط الفتاوى واستخراج الأحكام، فابن حزم اعتمد فقط على ظاهر الكتاب والسنة، وأخذ بالإجماع، وصرح أنه يأخذ بجميع مراتب السنة، إلا ما ثبت أنه حديث موضوع، ثم بين أنه

---

(١) الذهبي: المصدر السابق ١٨/ ١٨٦.

(٢) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٨٧، ١٨٨. وابن حجر: لسان الميزان ٤/ ٢٣٠ وابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٣٢٥.

(٣) الذهبي: المصدر السابق ١٨/ ١٨٨.

(٤) انظر ابن خلكان: المصدر السابق ٣/ ٣٢٨. والذهبي: المصدر السابق ١٨/ ٢١١ وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٢٩٩.

(٥) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٢٠٠.

(٦) الذهبي: المصدر السابق ١٨/ ١٨٦.

(٧) انظر ابن كثير: البداية والنهاية ١٢/ ٩٢.

لا يصح لأحد أن يقلد أحداً حتى ولو كان صحابياً، ثم منع أن يفتي أحدٌ بالرأي، لأنه ليس لأحد أن يجتهد برأيه، فمن قال في الدين برأيه فهو مُفْترٍ على الله. وبناء على ذلك نفى الاجتهاد بالرأي، وسَدّ باب الاجتهاد عن طريق القياس والاستحسان، والمصالح المرسلة وسد الذرائع حتى وصل إلى سَدِّ باب التفكير حتى في النصوص.

أصول الفتوى عنده:

بيّن ابن حزم أصوله في استنباط الفتيا فقال: الفتوى لا تؤخذ إلا من القرآن الكريم أو مما صح عن رسول الله ﷺ، إما برواية جميع علماء الأمة عنه ﷺ وهو الإجماع، وإما بنقل جماعة عنه ﷺ وهو نقل الكافة، وإما برواية الثقات واحداً عن واحد حتى يبلغ إليه ﷺ ولا مزيد[١].

ثم إن الحديث الموقوف والمرسل لا تقوم بهما حجة عنده وكذلك الحديث الذي يرويه من لا يوثق بدينه وبحفظه[٢].

فأصول الفتوى عنده أربعة هي:

نص القرآن الكريم، ونص كلام رسول الله ﷺ الذي هو عن الله تعالى مما صح عنه عليه الصلاة والسلام بنقل الثقات أو التواتر، وإجماع جميع الأمة، ودليل منها لا يحتمل إلا وجهاً واحداً[٣].

فلا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أصلاً إلا من أحد هذه الوجوه الأربعة وهي كلها راجعة إلى النص، والنص معلوم وجوبه، ومفهوم معناه بالعقل على التدريج الذي ذكرنا[٤] من أن القرآن هو الأصل لها جميعاً، ثم عُلِم منه حُجّية السنة المطهرة وإلزامنا الطاعة لما أمرنا به نبينا ﷺ ثم ما أُجمع عليه. فهو لا يعتمد في استنباط الفتيا والحكم إلا على النصوص، وليس للرأي أو القياس طريق في استدلاله.

القرآن الكريم:

قال ابن حزم رحمه الله تعالى: إن القرآن الكريم هو عهد الله إلينا الذي ألزمنا الإقرار به والعمل بما فيه، فما في القرآن الكريم من أمر أو نهي فواجب الوقوف عنده.

فهو يأخذ بالظاهر، وعليه فكل لفظ في القرآن يؤخذ على مقتضى ظاهره، فكل أمر على الوجوب حتى يقوم دليل من نص آخر على صرفه إلى غير ذلك[٥].

والنص العام على عمومه لأنه الظاهر إلا ما أخرجه عن العموم دليل ظاهر من نص آخر[٦] فيصار إلى ما يقتضيه لفظه.

---

(١) انظر ابن حزم: المحلى ١/ ٥٠. (٢) انظر ابن حزم: المحلى ١/ ٥١.
(٣) انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٧١. (٤) ابن حزم: المصدر السابق ١/ ٦٩.
(٥) انظر ابن حزم: المصدر السابق ٣/ ٢. (٦) انظر ابن حزم: المصدر السابق ٣/ ٩٧، ٩٨.

السنة النبوية:

الوحي قسمان: وحيٌ متلوٌ مؤلف تأليفاً مُعجزَ النظام وهو القرآن الكريم.

الثاني: وحيٌ مرويٌّ منقول غير مؤلف ولا مُعجز النظام، ولا متلو، لكنه مقروء، وهو الخبر الوارد عن رسول الله ﷺ، وهو المبين عن الله عز وجل مراده منا[١].

فالسنة كالقرآن من حيث أنها وحي وأنها تبين القرآن الكريم، وتأتي بأحكام لم يأت بها القرآن الكريم، والأخذ بها واجب بإيجاب القرآن الكريم، فالسنة والقرآن الكريم مرتبة واحدة في أنهما من عند الله تعالى وأنهما مصدر الشريعة. قال ابن حزم: القرآن والخبر الصحيح بعضها مضاف إلى بعض وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما[٢].

قال الله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾[٣].

وقد بين ابن حزم أن النص إذا جاء وثبت أنه عن رسول الله ﷺ ففرضٌ اتباعه، لأنه تفسير لمراد الله تعالى في القرآن، وبيان لمجمله[٤]. والأخبار عنده قسمان:

القسم الأول: خبر تواتر وهو حجة قطعية من غير تردد، وهو ما نقله كافة بعد كافة حتى تبلغ النبي ﷺ[٥].

وحَدُّ التواتر عنده: أن التواتر أقل حَدٍّ له اثنان إذا أمن اتفاقهما على الكذب، فلو جاء إنسان من ناحية وروى حديثاً ثم جاء آخر من بلد آخر وحدّث به، وهما لم يلتقيا فإن ذلك يكون تواتراً عنده إذْ أنه يُوجب التصديق[٦]. وهو بذلك يخالف الفقهاء، وعلماء الحديث في حَدّ التواتر لأنه عندهم هو ما رواه جمع كثير يؤمن تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى انتهاء السند.

القسم الثاني: خبر الآحاد، وهو ما نقله الواحد عن الواحد فهذا إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به، ووجب العلم بصحته أيضاً[٧] لأن الثقة نقله عن الثقة.

فابن حزم لا يقبل من الروايات إلا ما كان السند فيها متصلاً، وبرواية الثقة، وعليه فهو لا يقبل المرسل من الحديث، أو المنقطع لأنه لا يقوم به حجة للجهالة التي لحقته[٨]. حيث أن المروي عنه محذوف، فهو مجهول العين والحال، لذلك كان المرسل عنده نوع من الضعيف لا تقوم به حجة ولا يُبنى عليه برهان، فلا يوجب علماً ولا عملاً.

---

(١) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ١/٩٧.
(٢) ابن حزم: المصدر السابق ١/٩٨.
(٣) سورة النساء آية ٥٩.
(٤) ابن حزم: المصدر السابق ١/١٠٤.
(٥) انظر ابن حزم: المصدر السابق ١/١٠٧.
(٦) انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ١/١٠٧.
(٧) انظر ابن حزم: المصدر السابق ١/١٠٨.
(٨) انظر ابن حزم: المصدر السابق ٢/٢.

السنة تخصص القرآن الكريم:

يقرر ابن حزم أن السنة تخصص القرآن، فحيثما ورد لفظ عام في القرآن الكريم وفي موضوعه لفظ خاص وارد في السنة فإن السنة تخصص عموم القرآن الكريم. لأن السنة عنده قطعية، ودلالة العام في الكتاب والسنة قطعية والخاص مثله، وهذا كله يدل على أن السنة في مقام القرآن الكريم في الاستدلال، وفوق ذلك فإن ابن حزم يعتبر التخصيص بياناً، والسنة هي مبينة الكتاب[١].

السنة تنسخ القرآن الكريم:

بيّن ابن حزم في معرض استخدامه للأصول في الاستنباط: أن القرآن ينسخ القرآن، والسنة تنسخ القرآن الكريم أيضاً. لأن الكل من عند الله تعالى وبوحيه تعالى سُمي هذا كتاباً وسُمي هذا سُنة وحِكْمة. فإن قيل: السنة ليس مِثْلاً للقرآن الكريم ولا خيراً منه، وإنما هي بيان للقرآن الكريم.

قلنا وبالله التوفيق: السنة مثل القرآن الكريم في وجوب الطاعة لها إذا صحت السنة. والنسخ بيان ورفع للأمر، فالناسخ مُبينٌ أن حكم المنسوخ قد ارتفع وانتهى أمره[٢].

ثم إنه لا يحل لأحد أن يقول في آية أو في خبر عن رسول الله ﷺ ثابت، هذا منسوخ، وهذا مخصوص في بعض ما يقتضيه ظاهر لفظه، ولا إنّ هذا الحكم غير واجب علينا من حين وروده إلا بنص آخر، بأن هذا النص كما ذَكَرَ، أو بإجماع متيقن بأنه كما ذَكَرَ[٣].

الإجماع:

أخذ ابن حزم في استنباطه وفتياه بدلالة الإجماع واعتبره حجة إلا أنه قيده بإجماع الصحابة فقال: لا إجماع إلا إجماع الصحابة رضي الله عنهم. لأنهم شهدوا التوقيف من رسول الله ﷺ، وقد صح أنه لا إجماع إلا عن توقيف، وإجماعهم هو إجماع المؤمنين، وهو الإجماع المقطوع به[٤].

لأنه تُيُقّن أن جميع أصحاب رسول الله ﷺ، عرفوه، وقالوا به، ولم يختلف منهم أحد. أما إذا اختلف فيه واحد منهم أو لم يُتَيَقن أن كل واحد منهم رضي الله عنهم عرفه ودان به فليس إجماعاً.

---

(١) انظر أبو زهرة: ابن حزم ص٣٤٦.

(٢) انظر ابن حزم علي بن أحمد: النبذ في أصول الفقه ص٦٧، ٦٨، حققه محمد حلّاق. دار ابن حزم - بيروت ١٤١٣.

(٣) ابن حزم: المحلى ١/٥٣.

(٤) انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٤/١٧٤.

ثم إن ابن حزم لا يعتبر إجماع غير الصحابة إجماعاً لأن أهل كل عصر بعد عصر الصحابة رضي الله عنهم ليس جميع المؤمنين، وإنما هم بعض المؤمنين، والإجماع إنما هو إجماع جميع المؤمنين لا إجماع بعضهم[١].

فإجماع جميع المؤمنين بعد تفرق الصحابة رضوان الله عليهم في الأمصار، واختلافهم في الأقطار الإسلامية لا يمكن الوقوف عليه والإحاطة به، لذلك حصر ابن حزم الإجماع بإجماع الصحابة جميعهم، لأنه إجماع متواتر مبني على توقيف من النبي ﷺ.

كما أن ابن حزم رحمه الله تعالى لم يعتبر أن عمل المدينة أو إجماعهم على أمر إجماعاً لمنافاته لحقيقة الإجماع عنده، لذلك حمل على مَنْ قال: إن الإجماع إجماع أهل المدينة لفضلها ولأن أهلها شهدوا نزول الوحي فبين أن قولهم خطأٌ، ودعوى بلا برهان[٢].

لأن الحجة عنده في الفتاوى والأحكام هو بالرجوع إلى ظواهر النصوص من الكتاب والسنة، وإجماع الصحابة لا الرجوع إلى عمل أهل المدينة أو غيرهم.

فتوى الصحابي:

لم يأخذ ابن حزم في استنباطه للفتيا بدلالة فتوى الصحابي لأنها عنده ليست حجة في الدين. فقد قال: إذا روى الصاحب حديثاً عن النبي ﷺ ورُويَ عن ذلك الصاحب أنه فعل خلافاً لما روى فالفرضُ الحقُ أَخْذُ روايته[٣]. لأنه معصوم من طيّ الهدى وكتمانه في التبليغ[٤]. وواجب ترك ما روي عنه من فعله وفتياه[٥]. لأن الصحابي ليس معصوماً من الوهم في اختياره واجتهاده[٦].

لأنه بشر فلا يسوغ تقليده، ولا تقليد غيره، لأن الفتاوى والأحكام لا تؤخذ إلا من الكتاب والسنة أو الإجماع القائم على النص.

رأيه بالقياس:

أنكر الظاهرية ما للمعاني من دلالة فلم يعتمدوا في فتاويهم وأحكامهم على تعليل أو قياس أو رأي لأن النصوص عندهم تفي بالأحكام.

لذلك قال ابن حزم: لا يَحِلُّ القول بالقياس في الدين ولا بالرأي لأن أمر الله تعالى عند التنازع بالرد إلى كتابه وإلى رسوله ﷺ قد صح، فمن رَدّ إلى قياس، أو إلى تعليل يدّعيه، أو إلى رأي فقد خالف أمر الله تعالى لأن النص لم يُفرط فيه شيء، وأن رسول الله ﷺ قد بيّن للناس كل ما نُزّل إليهم، وأن الدين قد كمل فصح أن النص قد استوفى جميع الدين فإذا كان

---

(١) ابن حزم: المحلى ١/ ٥٤.
(٢) انظر ابن حزم: النبذ في أصول الفقه ص٤١.
(٣) ابن حزم: المصدر السابق ص٨٣.
(٤) ابن حزم: النبذ في أصول الفقه ص٨٧.
(٥) ابن حزم: المصدر السابق ص٨٣.
(٦) ابن حزم: المصدر السابق ص٨٧.

ذلك كذلك فلا حاجة بأحد إلى قياس، ولا إلى رأيه، ولا إلى رأي غيره[١].

فهو لا يرى أن القياس الشرعي الصحيح أصل من أصول استنباط الفتيا والتشريع ودليل على الأحكام الشرعية العملية لأن النصوص عنده قد استوفت كل جوانب الحياة فهي تفي بحاجة الناس إلى الفتاوى والأحكام في كل زمان ومكان، فلا حاجة إلى القياس الشرعي. رغم أن شيخ الظاهرية الإمام داود بن علي قد وجد نفسه في بعض الحالات مضطراً للأخذ بالقياس واستعماله فسمّاه دليلاً.

لكن ابن حزم رفض القياس ونفاه وشدد في نفيه لأنه لا يرى أن يُفتى بالرأي، فليس لأحد أن يجتهد برأيه لأن من قال في الدين برأيه فهو مفترٍ على الله، وقد كذب عليه، لذلك نفى الاجتهاد بالرأي وسَدّ باب الاستنباط بالقياس والاستحسان، والمصالح المرسلة، وسد الذرائع، ثم سد باب التفكير حتى في النصوص لاستخراج عللها، لأن الشريعة عنده نصوص ظاهرة لا تحتاج إلى تعليل.

الاستصحاب:

عرّف ابن حزم الاستصحاب بأنه بقاء حكم الأصل الثابت بالنصوص حتى يقوم الدليل منهما على التغيير[٢]. فالاستصحاب هو بقاء الحكم المبني على النص، وليس على مجرد أصل ثابت من الإباحة الأصلية[٣].

واستدل على ذلك بأن الله تعالى قال لآدم عليه السلام إذْ أنزله إلى الأرض. ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَٰعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[٤] فأباح الله تعالى الأشياء بقوله إنها متاع، ثم حَظّر ما شاء، وكل ذلك بِشَرْعٍ[٥].

وعليه فإن كل شيء عنده باق على الإباحة بحكم النص العام إلى أن يأتي دليل مُغير، فالعماد في الاستدلال هو النص، وهو يدور معه وجوداً وعدماً، وقد أخذ ابن حزم بالاستصحاب في كل أحواله، لا فرق بين دفع وإثبات[٦].

وهذا يُبين أن ابن حزم يعتبر أن ما يثبت بيقين لا يزول إلا بيقين مثله، فلا يزول بالشك. فمن كان متوضئاً وشَكّ في حدثٍ نَقَضَ وضوءَه، أفتاه ابن حزم أنه يستمر على حكم المتوضىء ويصلي بوضوئه، وكذلك من شك في أنه طلق امرأته، أفتاه أنها لا تطلق، لأن الزواج قائم بيقين فلا يزول إلا بطلاق متيقن مثله[٧].

---

(١) انظر ابن حزم: المحلى ٥٦/١.

(٢) انظر أبو زهرة: ابن حزم ص٤١٠.

(٣) أبو زهرة: ابن حزم ص٤١١.

(٤) سورة البقرة آية٣٦.

(٥) انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٥٩/١.

(٦) انظر أبو زهرة: ابن حزم ٤١٤، ٤١٥.

(٧) انظر أبو زهرة: ابن حزم ٤١٥.

فتاوى ظاهرية مخالفة لإجماع العلماء:

أدى تمسك ابن حزم بظواهر النصوص ونفيه للرأي والقياس والاستحسان والمصالح إلى فتاوى غريبة مخالفة لإجماع العلماء.

فقد أفتى أن سؤر الخنزير طاهر بينما سؤر الكلب نجس، وقد أفتى بوجوب غسل الإناء الذي لعق فيه الكلب سبعاً إحداهن بالتراب، وهذا غريب كل الغرابة، لأن النص عنده ورد في الكلب فبقي سؤر الخنزير على أصل النص[١].

كما أفتى الظاهرية أن بول الحيوان ولو كان كلباً أو خنزيراً طاهرٌ لا يُنجس الماء، أما بول الإنسان فإنه يُنجسه فلا يجوز الوضوء منه[٢].

وهذه الفتوى من غرائب الظاهرية، وذلك لأنهم وقفوا عند النص وقرروا أنه إذا لم يكن نص، فإن الحكم على أصل الحِل بمقتضى استصحاب الحال.

وضح من ذلك أن اعتماد الظاهرية على النصوص فقط أسلمهم في بعض فتاويهم إلى بعض المتناقضات، ومخالفة إجماع العلماء.

فقد أفتى داود الظاهري بوجوب السواك بينما اتفق الأئمة الأربعة على استحبابه[٣].

كما أفتى في استعمال الذهب والفضة، فقصر التحريم على استخدامه في الشرب خاصة مع العلم أن الأئمة حَرّموا استعمال الذهب والفضة حتى في غير الشرب على الرجال والنساء.

قال الحافظ النووي: وحكوا عن داود الظاهري تحريم الشرب، وجواز الأكل وسائر وجوه الاستعمال، وهذا القول مردود بالنص والإجماع، ثم بيّن النووي أن المحققين يقولون: لا يُعتد بقول داود الظاهري لإخلاله بالقياس وهو أحد شروط المجتهد الذي يُعْتَدّ بقوله[٤].

وخالف ابن حزم الجمهور في مسألة مهمة من مسائل الطهارة، فأفتى بأن «قراءة القرآن والسجود فيه، ومس المصحف، وذكر الله تعالى جائز كل ذلك بوضوء وبغير وضوء، وللجنب والحائض»[٥] وقد حاول ابن حزم أن يدحض كل الأدلة التي يسوقها الفقهاء لإثبات تحريم ذلك.

كما أفتى الظاهرية أنّ لمس الأجنبية حتى ولو كانت بنتا ساعة ولادتها تنقض الطهارة وتوجب الوضوء لأن الله تعالى قال: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾[٦] من غير تقييد بالبالغة[٧] أما في

---

(١) انظر ابن حزم: المحلى ١/ ١١٢ وأبو زهرة: ابن حزم ص٤٣٣.
(٢) انظر ابن حزم: المحلى ١/ ١٦٩ أبو زهرة: ابن حزم ٤٣٣.
(٣) الشعراني عبد الوهاب: الميزان ١/ ١٢٢، ١٢٣. مكتبة زهران ـ القاهرة تصوير.
(٤) النووي محي الدين يحيى: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج ١٤/ ٢٩. المكتبة المصرية تصوير.
(٥) ابن حزم: المحلى ١/ ٧٧.
(٦) سورة النساء آية ٤٣.
(٧) الشعراني: الميزان ١/ ١٣٢.

مسألة النهي عن البول في الماء الراكد، فقد أفتى داود الظاهري أن النهي مختص ببول الإنسان بنفسه، وأن الغائط ليس كالبول، كذا إذا بال في إناء ثم صبّه في الماء، أو بال بقرب الماء، وهذا الذي ذهب إليه في فتياه هو خلاف إجماع العلماء. قال النووي: وهو أقبح ما نقل عنه في الجمود على الظاهر[(١)] كما أفتى الظاهرية منفردين بأن الغسل لا يجب من التقاء الختانين إلا بالإنزال. مع أن الأئمة الأربعة اتفقوا على وجوب الغسل من التقاء الختانين[(٢)].

كما أفتوا بأن المرأة إذا أجنبت ثم حاضت يجب عليها غسلان مع أن الأئمة اتفقوا على أنه يكفيها غُسل واحد[(٣)].

وأفتى داود الظاهري بطهارة الخمر مع تحريمها إلا أن العلماء أجمعوا على الإفتاء بنجاستها[(٤)].

كما أفتى الظاهرية بقصر تحريم الربا على الأمور الستة المذكورة في الحديث[(٥)] ولم يُعدّوا الحكم إلى غيره، وقالوا لو أراد الشارع أن يُعدّي الحكم إلى غير الستة من المكيلات والمطعومات لقال مثلا لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلاً وهذا يكون أشد اختصاراً وأكثر فائدة فلما لم يقل ذلك علمنا أن حكم الحرمة مقصور على المذكور في النص[(٦)].

ومما انفرد به الظاهرية في فتياهم، قولهم بوجوب النفقة على الزوجة الغنية إن عجز الزوج عن نفقة نفسه، ولا ترجع عليه بشيء من ذلك إن أيسر[(٧)].

هذه الفتاوى وغيرها مما استنبطه داود الظاهري، وابن حزم، والظاهرية وخالفوا فيه الأئمة سببه أنهم:

١ ـ ردوا القياس الصحيح لا سيما المنصوص على علته التي يجري عليها مجرى النص على التعميم.

٢ ـ تقصيرهم في فهم النصوص وعللها، فكم من حكم دلّ عليه النص ولم يفهموا دلالته لحصرهم الدلالة في مجرد ظاهر اللفظ دون إيمائه وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين.

---

(١) النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم ٣/١٨٨.
(٢) انظر الشعراني: الميزان ١/١٤١.
(٣) انظر الشعراني: الميزان ١/١٤٣.
(٤) انظر الشعراني: الميزان ١/١٢٣
(٥) الحديث الذي يحتجون به أخرجه مسلم في المساقاة رقم ١٥٨٧ ٨٠، ٨١، ٨٢، والترمذي: في البيوع رقم ١٢٤٠، وأبو داود: في البيوع رقم ٣٣٤٩ والنسائي في البيوع ٧/ ٢٧٤، ٢٧٥ وابن ماجه في التجارات رقم ٢٢٥٤ عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيدٍ.
(٦) انظر ابن حزم: المحلى ٨/٤٦٧ ـ ٤٦٩. وانظر دكتور عبد القادر: نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي ص ٢٨٦.
(٧) ابن حزم: المحلى ١٠/ ٩٢.

٣ ـ أنهم حمّلوا الاستصحاب فوق ما يستحق، وجزموا بموجبه لعدم علمهم بالناقل، ولا يلزم من عدم علمهم به عدم وجوده، وليس عدم العلم علماً بالعدم. ولا يجوز الاعتماد على الاستصحاب إلا إذا قطع المستدل بعدم الناقل.

٤ ـ اعتقادهم أن عقود المسلمين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة، فإذا لم يقم عندهم دليل استصحبوا بطلانه، فأفسدوا كثيراً من معاملات الناس، وعقودهم وشروطهم بدون برهان من الله تعالى بناء على الأصل الذي أصّلوه[١]. حيث أغلقوا باب التعليل واعتمدوا على ظواهر الألفاظ، فإن فهموا من النص حكماً أثبتوه ولم يبالوا ما وراءه.

اندثار المذهب:

التزم بالمذهب الظاهري جماعات من المسلمين، ساروا في فُتياهم وأحكامهم وفق أصول هذا المذهب وقواعده وضوابطه مدة من الزمان، إلا أن غرائب الفتاوى التي كانت تصدر عن الظاهرية اعتماداً على القول بظاهر النص، ثم محاربة ابن حزم للتقليد، وفتحه باب الاجتهاد للجميع، مما جَرّأَ العامة على الفتيا، وكذلك جرأة ابن حزم الشديدة على العلماء وأسلوبه القاسي اللاذع في مناقشة أئمة المذاهب، إذ بسط لسانه وقلمه، ولم يتأدب مع الأئمة في الخطاب، فكان كل ذلك من الأسباب الجوهرية التي جعلت العلماء ينكمشون عن هذا المذهب.

قال الحافظ بن حجر: ومما يُعاب به ابن حزم وقوعه في الأئمة الكبار بأقبح عبارة وأشنع ردّ[٢]. فكان رحمه الله تعالى كثير الوقوع في العلماء المتقدمين لا يكاد أحد يسلم من لسانه، فنفرت عنه القلوب واستهدف لفقهاء وقته فتمالأوا على بُغضه، وردوا قوله، وأجمعوا على تضليله، وشنعوا عليه وحذروا سلاطينهم من فتنته، ونهوا عوامهم عن الدنو إليه والأخذ عنه[٣]. هذه القسوة والغلظة كانت من الأسباب الرئيسية في إغفال العلماء لكتب ابن حزم وابتعاد الناس عن مذهب الظاهرية، مما سبب اندثار المذهب الظاهري لاحقاً.

وقد أوضح هذا المعنى ابن خلدون فقال: ابن حزم على علو مرتبته صار إلى مذهب أهل الظاهر، ومهر فيه باجتهاد زعمه في أقوالهم، وخالف إمامهم داود، وتعرض للكثير من أئمة المسلمين فنقم الناس ذلك عليه، وأوسعوا مذهبه استهجاناً وإنكاراً، وتلقوا كتبه بالإغفال والترك[٤].

فكان جزاؤه من جنس فعله بحيث أنه أعرض عن تصانيفه جماعة من الأئمة وهجروها، ونفروا منها[٥].

---

(١) انظر الحجوي: الفكر السامي ٢/ ٣٦، ٣٧. (٢) ابن حجر: لسان الميزان ٤/ ٢٣٢.
(٣) انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٣٢٧، ٣٢٨ وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٣٠٠.
(٤) انظر ابن خلدون: المقدمة ص ٣٥٤. (٥) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٨٦، ١٨٧.

وعليه فإن مذهب أهل الظاهر قد اندرس اليوم بدروس أئمته، وإنكار الجمهور على مُنتحليه ولم يبق إلا في الكتب المجلدة[1]، التي دونها ابن حزم ووازن فيها مذهبه بغيره من المذاهب، ورتب أصوله ودافع عنه أقوى دفاع في كتابيه المحلى، والإحكام في أصول الأحكام. إلا أن العلماء عزفوا عنها مما جعل هذا المذهب يضعف شيئاً فشيئاً حتى «انتهى في القرن الثامن الهجري تقريباً»[2] ولم يبق له أتباع فمن أراد أن يعرف شيئاً عن أصول الفتيا واستنباط الأحكام عند الظاهرية فليس له إلا كتب ابن حزم رحمه الله تعالى.

كان ابن حزم مصنفاً كبيراً ترك موروثاً علمياً زاخراً في الفقه، والحديث، والأصول، والملل والنحل، وغير ذلك من التاريخ والنسب وكتب الأدب.

من مصنفاته: كتاب في فقه الحديث سمّاه الإيصال إلى فهم كتاب الخصال الجامعة لحمل شرائع الإسلام في الواجب والحلال والحرام والسنة والإجماع. أورد فيه أقوال الصحابة والتابعين ومن بعدهم في مسائل الفقه، والحجة لكل طائفة وعليها[3].

وله كتاب الإحكام في أصول الأحكام، في غاية التقصي وإيراد الحجج، وكتاب المحلى في شرح المُجَلّي بالحجج والآثار.

وكتاب اختلاف الفقهاء الخمسة مالك وأبي حنيفة والشافعي وأحمد وداود. وكتاب التصفح في الفقه، وكتاب الإملاء في قواعد الفقه، وكتاب الإجماع ومسائله على أبواب الفقه. وكتا ب الفِصل في الملل والأهواء والنحل[4]. وغيرها من الكتب التي أصبحت ـ رغم إعراض العلماء وانكماشهم عنها ـ مرجعاً مهماً جداً لمن أراد أن يتعرف على مذهب الظاهرية في أصول وضوابط الفتيا، الذي لا يعتمد إلا على ظاهر النصوص فهي عندهم وافية الأحكام، لذلك نفوا القياس والرأي، وقالوا إن كل قياس باطل محرم، وإن الشارع لم يشرع شيئاً لحكمة، ثم أغلقوا باب التعليل واعتبار المصالح. وقالوا ليس لأحد أن يقول إن لهذا النص تأويلاً على غير مُقتضى ظاهر لفظه، لأن النصوص لم يفرط فيها بشيء، ثم لأنها تفي بالفتاوى والأحكام ما دامت الحياة.

---

(١) انظر ابن خلدون: المقدمة ص ٣٥٤.

(٢) انظر دكتور شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ص ٢٠٦.

(٣) انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٣٢٥ وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٢٩٩.

(٤) انظر ابن خلكان: المصدر السابق ٣/ ٣٢٥، ٣٢٦ والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٩٤، ١٩٥.

أسباب اختلاف أئمة المذاهب في الفتوى

خلق الله تعالى الناس مختلفي الأنظار والتفكر، متفاوتين في عقولهم ومداركهم، ثم أنزل الأحكام وجعل كثيراً من أدلتها ظني الدلالة على المراد يحتمل أكثر من معنى، قصداً إلى التوسعة على المكلفين، لذلك يتعين على الفقيه المجتهد أن يبذل وسعه لتعيين المراد، هذا فضلاً عن الوقائع التي لا نص فيها، فتكون محلاً للاجتهاد والتفكير بُغية الوصول إلى حكمها الشرعي عن طريق الأدلة التبعية سواء أكان الاستنباط بالقياس أو الاستحسان أو المصلحة. . .

وهذا يقتضي تشعب الآراء والاجتهادات، والاختلاف في صور الفتاوى والأحكام الاجتهادية، لإن الاختلاف في الفهم والرأي من طبائع البشر، وهو راجع إلى المجتهدين واختلاف أنظارهم وتطبيقهم النصوص على الوقائع، لأن كل مجتهد فقيه يبتغي الوصول إلى قصد الشارع حسب اعتقاده وظنّه، وهذا أمر يتفق مع بُنية وطبيعة الاجتهاد.

إضافة إلى أن الاختلاف بين الفقهاء المجتهدين لم يكن يوماً في أصل من أصول الشريعة، أو في أمر عُلم من الدين بطريق قطعي، أو في قاعدة عامة من أسس التشريع، لأن أصل الشريعة وما تقوم عليه ليس محلّ خلاف بين علماء المسلمين جميعاً.

«لأن الشريعة في المفهوم الإصطلاحي غير الفقه، إذ الشريعة مجموعة الأوامر والنواهي التي يشرعها الله تعالى للأمة على لسان رسول منها.

أما الفقه فهو العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من النصوص أو القواعد العامة وما دامت الأحكام الفقهية في الغالب طريقها الاجتهاد والاستنباط، والناس متفاوتون في هذا تبعاً لاختلاف طاقتهم، والبينة التي تأثروا بها، فإن ما يستنبطونه من الأحكام يكون مختلفاً تبعاً لذلك. ولذا قيل إن أغلب أحكام الفقه ظنية»[1].

وعليه فإن الجانب الفقهي هو في دائرة ما يجوز فيه الاختلاف، وذلك لإن الفقه عبارة عن معرفة الفقيه حكم الواقعة من دليل من الأدلة التفصيلية الجزئية التي نصبها الشارع للدلالة على أحكامه من آيات الكتاب العزيز، وأحاديث رسول الله ﷺ، وقد يصيب المفتي الفقيه حكم الشارع، أو يوافقه، وقد لا يوافق ذلك، ولكنه في الحالتين غير مطالب بأكثر من أن يبذل أقصى طاقته العقلية والذهنية للوصول إلى حكمٍ، فإن لم يكن ما وصل إليه حكم

(١) انظر دكتور سلام مدكور: مناهج الإجتهاد ١/ ١٤١.

الشارع، فهو أقرب ما يكون إليه في حقيقته وغاياته وآثاره، ولذلك كان الاختلاف أمراً مشروعاً، وذلك لتوفر أمرين فيه:

الأمر الأول: إن لكلٍ من المختلفين دليلاً يصح الاحتجاج به، فما لم يكن له دليل يحتج به سقط ولم يعتبر أصلاً.

الأمر الثاني: أن لا يؤدي الأخذ بالمذهب المخالف إلى محالٍ أو باطل، فإن كان ذلك بطل منذ البداية ولم يسع لأحد القول به بحال.

فالاختلاف ما توافر فيه الشرطان المذكوران وهو مظهر من مظاهر النظر العقلي والاجتهاد، وأسبابه منهجية موضوعية في الغالب[١].

وهذا يؤكد أن اختلافات المجتهدين في الفتوى لا تعني اختلافات الحق في ذاته ولكن اختلاف المناهج والطرق الموصلة إلى الاجتهاد والاستنباط من خلال أصول أصّلوها، وقواعد قعّدوها للكشف عن الأحكام العملية من أدلتها التفصيلية.

وهذا ما يُؤكِّدهُ الإمام الشافعي بقوله: كل ما أقام الله به الحجة في كتابه أو على لسان نبيّه منصوصاً بيّنا لم يَحُلّ الاختلاف فيه لمن علمه، أما ما كان من ذلك يحتمل التأويل ويدرك قياساً، فذهب المتأوّل أو القايس إلى معنى يحتمله الخبر أو القياس، وإن خالفه فيه غيره، لم أَقُلْ إنه يُضَيّق عليه ضيق الخلاف في المنصوص[٢].

فظهر من ذلك أن النصوص القطعية لا يجوز الاختلاف فيها بين الفقهاء المجتهدين، أما الظّنيّة التي تحتمل التأويل فاختلافهم فيها يعتبر توسعة على الناس فلا يجوز أن يُضيّق عليهم بمذهب واحدٍ كالمنصوص القطعي الدلالة الذي يحرم الاختلاف فيه لمن علمه.

وإلى هذا المعنى أشار الشاطبي بقوله: إن الله تعالى حكم بحكمته أن تكون فروع هذه المِلّة قابلة لِلأَنْظَار، ومجالاً للظنون، وقد ثبت عند النُظّار أن النظريات لا يمكن الاتفاق فيها عادة، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف فيها، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات، ولذلك لا يَضُر هذا الاختلاف[٣]. لأن فيه الرحمة واليسر على العباد من الشارع الحكيم ولولا ذلك لوضع نصوصاً قطعية الدلالة لا تقبل الاختلاف في المراد منها.

اختلاف الصحابة والتابعين:

سبق الإشارة إلى أن الرسول ﷺ قد درّب فقهاء الصحابة الكرام على الاجتهاد الذي مارسوه في غيبتهم عن النبي ﷺ، وفي حال حضورهم معه وبإذنه، فكان يُقرُّ الصحيح من فتياهم واستنباطاتهم، ويُصوّب ما كان خطأً منها.

---

(١) دكتور طه جابر العلواني: انظر أدب الإختلاف في الإسلام ١٠٥، ١٠٦، كتاب الأمة يصدر عن رئاسة المحاكم الشرعية قطر ـ الأولى ١٤٠٥هـ.

(٢) الإمام الشافعي: الرسالة ص٥٦٠.

(٣) الشاطبي: الإعتصام ٢/١٦٨.

ثم توسع الاختلاف في الفتيا بعد انقطاع الوحي، وانتقال الرسول الله ﷺ إلى الرفيق الأعلى، وتوزع الصحابة الكرام في الأمصار، فأخذ كل بلد عمن لديهم من الصحابة، الذين أطلعوا بمسؤولية البحث عن أحكام النوازل والحوادث التي كانت تُعرض عليهم، فكانوا يجتهدون لاستنباط أحكامها، فنظروا في دلالة النصوص، وقاسوا، واستحسنوا، وبذلوا وسعهم لاستخراج أحكام الفتاوى الطارئة.

وعلى الرغم من اتفاقهم على مصادر التشريع، وترتيب الرجوع إليها، فقد صدرت عنهم فتاوى مختلفة حتى في الواقعة الواحدة أحياناً[1]. وذلك بسبب اختلافهم:

١ ـ في فهم المراد من النصوص لاختلاف العقول ووجهات النظر، فقد يقع الاختلاف بسبب تعارض النصوص، أو بسبب ورود لفظ مشترك محتمل لمعنيين، أو بسبب أن التركيب يحتمل وجهين.

٢ ـ أو لأن السنة لم يكن علمهم بها وحفظهم لها على السواء، وربما وقف بعضهم منها على ما لا يقف عليه الآخر.

٣ ـ أو لأن المصالح التي تستنبط لأجلها الأحكام يختلف تقديرها باختلاف البيئات التي يعيش فيها الأئمة المجتهدون من الصحابة الكرام[2].

إضافة إلى أن آراء الصحابة الكرام مختلفة، ونظرهم للوقائع متغاير، وعقولهم متفاوتة، لذلك لا بُدّ أن تختلف الفتيا بالرأي باختلاف المفتي وبواعثه التي تؤثر على منهجه الاجتهادي في الاستنباط، فمنهم من كان يؤثر القياس، ومنهم من يراعي جلب المصلحة، والنظرُ للمصالح يختلف باختلاف الناظرين. وهذا سبب من أسباب الاختلاف.

الاختلاف في عصر الأئمة المجتهدين:

استفاد الأئمة المجتهدون من مناهج مَنْ سبقهم من أئمة الفتوى والاجتهاد من الصحابة والتابعين، فقد نسج كل إمام مجتهد منهجاً متميزاً واضح المعالم لعملية ضبط الاجتهاد واستنباط الفتاوى والأحكام الفرعية من أدلتها التفصيلية، فحدد مسلكه في الاستدلال بالإجماع والقياس، والاستحسان، والمصالح المرسلة، وقول الصحابي، ونزعته في فهم النصوص وتأويلها وتعليلها، ومبادئه في اعتبار الأدلة واستقرائه للأحكام الشرعية، ومنهجه في ضبط طرق استخراج الحكم الشرعي من كل دليل من تلك الأدلة، والخطوات التي يسلكها منذ أن تُعرض عليه النازلة حتى الوصول إلى حكمها الشرعي، فهذه الضوابط اختلفت من إمام مجتهد إلى آخر، لإن المفاهيم والأساليب تختلف حتى بالنسبة للمصدر الواحد باختلاف كيفية فهم كل إمام فقيه ذي منهج اجتهادي، مما يؤدي إلى اختلاف نتائج استنباط الأحكام التفصيلية

---

(١) سبق الإشارة إليها بالتفصيل في الفصل الأول من هذه الرسالة.

(٢) انظر خلّاف: خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص٧١.

من المصدر الواحد، فَيَنْجُم عنه اختلاف في الفتوى والأحكام الشرعية الفرعية.

من أسباب اختلاف الأئمة:

من أسباب اختلاف الأئمة أن أكثر نصوص الأحكام في القرآن الكريم والسنة ليست قطعية الدلالة على المراد منها، إنما هي ظنية الدلالة، فكما تحتمل أن تدل على معنى تحتمل أن تدل على معنى آخر. بسبب أن في النص لفظاً مشتركاً، أو أن فيه لفظاً عاماً يحتمل التخصيص، لذلك اجتهد الفقهاء في تعرف ما تدل عليه، واستعانوا في ذلك بما يعرفونه من قواعد اللغة وأساليبها، غير أن معرفتهم باللغة ودراستهم لها قد انتهت بهم إلى نتائج مختلفة ومبادىء متعارضة. مثل اختلافهم فيما وضع له المشترك من المعاني، واختلافهم في عموم دلالة الألفاظ وخصوصها. واختلافهم في دلالة العام على أفراده[١].

كذلك من أسباب اختلافهم أن السنة الصحيحة وإن كانت قطعية الورود بجملتها إلا أنها ليست متواترة فيما تكونت منه من آثار، بل فيها المتواتر وهو قليل، وغير المتواتر وهو كثير لذلك لم يُجمع الأئمة المجتهدون على العمل بكل أثر أو حديث واختلفوا في ذلك اختلافاً كان سبباً من أسباب اختلافهم فيما نقل عنهم من فتاوى وأحكام فقهية[٢].

فالأئمة الأحناف مثلاً جعلوا المشهور في حكم المتواتر وخصصوا به العام في القرآن الكريم وقيدوا به المطلق فيه.

وغيرهم لم يجعل له هذه القوة.

وكذلك فإن الحديث المرسل احتج به بعض الأئمة ولم يحتج به آخرون فهذا الاختلاف في طريق الوثوق بالسُنّة أدّى إلى أنّ بعضهم احتج بسُنّة لم يحتج بها الآخر، وبعضهم رجح سنّة هي مرجوحة عند الآخر[٣]. وعن هذا نشأ اختلاف في الاجتهاد والاستنباط.

وكذلك اختلف الأئمة في الفتاوى الاجتهادية التي صدرت عن أفراد الصحابة الكرام. فالإمام أبو حنيفة ومن تابعه يأخذ بأيّ فتوى منها، ولا يتقيد بواحدة معينة، كما أنه لا يخرج عنها جميعاً لإن الصحابي ما أفتى بما أفتى به إلا بناءً على دليل، أو فَهْم في دليل، أو سماع من رسول الله ﷺ ولم يشتهر ولم يصل إلينا. أما الإمام الشافعي ومنْ تابعه فيعتبر فتاوى الصحابة اجتهادية فردية صادرة عن غير معصومين، فله أن يأخذ بأيّ فتوى منها، وله أن يفتي بخلافها كلها، لأن الحجة فيما يرويه الصحابي عن رسول الله ﷺ لا فيما يراه[٤] وبناء على ذلك تختلف فتاوى الأئمة وأحكامهم.

---

(١) انظر خلّاف: خلاصة تاريخ التشريع ص٤٣. والشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ١٠٨، ١٠٩.

(٢) انظر الشيخ الخفيف: المصدر السابق ص٢١.

(٣) انظر خلّاف: المصدر السابق ٧٣، ٧٤.

(٤) انظر خلّاف: خلاصة تاريخ التشريع ص٧٤. ودكتور طه العلواني: أدب الإختلاف ص١١٥.

أما القياس ودلالاته في الفتوى فقد أنكره بعض المجتهدين من الشيعة والظاهرية، ونفوا أن يكون مصدراً للتشريع. إلا أن جمهور الأئمة المعتبرين قد عمل به واعتبره حجة شرعية في الاجتهاد والاستنباط، لكنهم اختلفوا فيما يصلح أن يكون علة للحكم ويُبنى عليه القياس[1] مما أدى إلى اختلافهم في الفتاوى والأحكام.

كما أن بعض المجتهدين قد أخذ بالمصالح المرسلة وأفتى بمقتضى تلك المصلحة باعتبار أن الشارع ما شرع الأحكام إلا لتحقيق مصالح العباد.

وهناك آخرون لم يأخذوا بها ولم يعتبروها دليلاً يُستفاد منه استنباط الفتاوى والأحكام[2] لذلك اختلفت فتاويهم واجتهاداتهم في الوقائع بناء على ما تقدم.

اختلافهم في تخصيص العام

وهاك بعض صور اختلاف الأئمة في الفتوى:

اختلف الأئمة في جواز تخصيص العام من الكتاب والسنة المتواترة بالدليل الظني كخبر الواحد أو القياس، فالحنفية لا يُجوزون هذا التخصيص لأن العام من الكتاب أو السنة المتواترة قطعي في وروده وفي دلالته، والقطعي عندهم لا يصح تخصيصه بظني.

أما الجمهور فإنهم يجوزون هذا التخصيص لأن العام عندهم ظني الدلالة فيصح أن يُخصص بالظني كخبر الآحاد والقياس.

قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾[3] وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «المسلم يذبح على اسم الله سمّى أو لم يُسم»[4] فالآية دليل قطعي عام، والحديث خبر واحد وهو ظني، لذلك ذهب الحنفية إلى عدم تخصيص الآية بهذا الحديث، لإن الظني لا يخصص القطعي عندهم فأفتوا بعدم إباحة الأكل من ذبيحة المسلم إذا ترك التسمية عليها عمداً عملاً بالآية، ومع هذا أجازوا الأكل من ذبيحة المسلم إذا ترك التسمية عليها نسياناً، وإن كان ظاهر الآية يدل على تحريمه، إلا أنهم يرون أن الناسي للتسمية ليس بتارك لذكر الله تعالى بل يعتبر ذاكراً حكماً.

وذهب إلى ما أفتى به الحنفية الإمامُ مالكٌ فهو يرى أن الآية ناسخة للحديث وتأول أنّ الحديث كان في أول الإسلام.

---

(١) انظر خلّاف: المصدر السابق ص٧٤.

(٢) انظر دكتور طه العلواني: المصدر السابق ص١١٥.

(٣) سورة الأنعام آية ١٢١.

(٤) أخرج الدارقطني معناه في الصيد والذبائح ٤/٢٩٦، والبيهقي: في الصيد والذبائح ٩/٢٣٩ عن ابن عباس قال: إذا ذبح المسلم فلم يذكر اسم الله فليأكل، فإن المسلم فيه اسماً من أسماء الله. قال ابن حجر في الدراية ٢/٢٠٦ ورواه سعيد بن منصور وعبد الرزاق والحميدي من هذا الوجه. فوقفوه وصوّب الحفاظ وقفه.

أما الشافعية فقد خصصوا الآية بالحديث، لأن العام عندهم ظني فيجوز أن يخصص بخبر الآحاد لذلك أفتوا بإباحة الأكل من ذبيحة المسلم إذا ترك التسمية عمداً. أما الظاهرية فأفتوا بأن متروك التسمية حرام أكله سواء أتركت التسمية سهواً أم عمداً أخذاً بعموم الآية[١].

أما إذا اختلف حكم العام مع حكم الأخص منه، الجمهور يخصصون العام بالأخص منه، فيعملون بالأخص فيما دلّ عليه. أما الحنفية فيحكمون بالتعارض، ويعملون بالراجح منهما فإن لم يرجح أحدهما على الآخر تساقطا فلم يعمل بواحد منهما فيما دل عليه الأخص.

عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال:

«فيما سقت السماء والعيون أو كان عَثَرياً[٢] العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر»[٣].

وعن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ: «ليس فيما دون خمسة أوساق[٤] من تمر ولا حبّ صدقة»[٥] فالحديث الأول عام يدل بعمومه على وجوب الصدقة في القليل والكثير.

والثاني أخص منه، وهو يدل على عدم وجوبها فيما دون خمسة أوسق.

وعليه فقد ذهب الجمهور إلى تخصيص الحديث الأول بالثاني فعملوا بالأخص فيما دل عليه فلم يروا وجوب الصدقة فيما دون خمسة أوسق. وهذا ما أفتى به الأئمة مالك والشافعي وأحمد. لأنه لا بُدّ من النصاب عندهم.

أما الحنفية فلم يروا التخصيص لأن الأثرين في قوة واحدة ولم يُعلم اقترانهما، فهما لذلك متعارضان فيجب الترجيح، فرجحوا الأعم وهو الأثر الأول لأنه أشهر ولأن الاحتياط في وجوب الزكاة في كل ما يَخْرج من الأرض قليلاً أو كثيراً فيه تبرئة للذمة، وذلك من أوجه الترجيح عندهم. ولأن في العمل به مصلحة للمساكين، وذلك وجه آخر للترجيح فعملوا بالأعم وأوجبوا الزكاة في القليل والكثير[٦].

---

(١) انظر ابن رشد محمد بن أحمد الأندلسي: بداية المجتهد ونهاية المقتصد ١/ ٣٦٣، ٣٦٤ مكتبة الخانجي مصر الأولى ١٣٢٩. والشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ١٣٩، ١٤٠. ودكتور مصطفى سعيد الخن: أثر الإختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ٢١٠ ـ ٢١٣ الرسالة ١٤٠١.

(٢) عثرياً: هو الذي يشرب بعروقه من ماء المطر، من غير سقي. انظر ابن الأثير: النهاية ٣/ ١٨٢.

(٣) أخرجه البخاري: في الزكاة ٣/ ٣٤٧ رقم ١٤٨٣، وأبو داود: في الزكاة ٢/ ١٠٩ رقم ١٥٩٦. والترمذي: في الزكاة ٣/ ٣٢ رقم ٦٤٠ وقال: هذا حديث حسن صحيح. والنسائي: في الزكاة ٥/ ٤١، ٤٢ وابن ماجه: في الزكاة ١/ ٥٨٠ رقم ١٨١٦ ورقم ١٨١٧.

(٤) الوسق: اتفق الأئمة الأربعة على أن الوسق ستون صاعاً. والصاع عند الأحناف ٣٦٤٠ غراماً، وعند المالكية ١٧٢٠ غراماً تقريباً وعند الحنابلة والشافعية ١٧٢٨ غراماً. انظر الشيخ عبد القادر الخوجة: رسالة في أحكام البيوع ص٣٠، ٣١. جمعية العلماء ـ حمص.

(٥) هذا الحديث سبق تخريجه في ص ٢٠٧.

(٦) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ٢٤٢، ٢٤٣ والشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ١٤٤، ١٤٥.

من أسباب اختلافهم المشترك:

ورد في القرآن الكريم والسنة المطهرة ألفاظ مشتركة فكان ذلك سبباً من أسباب اختلاف الفقهاء فيما أراده الشارع منها، وفيما تدل عليه النصوص التي تضمنتها من أحكام. مثل قوله تعالى:

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[1] جمع قُرْء وهو لفظ مشترك بين الطهر والحيض، استعمل في كل منهما استعمالاً حقيقياً، ولا خلاف في ذلك بين أئمة اللغة والفقهاء.

وعليه فقد أفتى الأئمة مالك، والشافعي، وداود الظاهري وأبو ثور بأنه الطهر، وهو رواية عن أحمد، وهو قول السيدة عائشة وفقهاء المدينة السبعة وقتادة والزهري وغيرهم. وأفتى أبو حنيفة، والأوزاعي، وسفيان الثوري بأنه الحيض وهو رواية عن أحمد، وهو قول الخلفاء الراشدين وكثير من الصحابة وجمهور التابعين[2]. والخلاف بينهم بسبب استعمال اللفظ المشترك. فكان من ذلك اختلافهم في الفتوى والحكم. وكذلك اختلفوا في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم مِّنَ النِّسَاءِ﴾[3] ذهب الحنفية، والثوري، والأوزاعي، وأحمد إلى أن المراد من النكاح الوطء، وهو المعنى اللغوي، وعليه فقد أفتوا أن موطوءة الأب حرام على ابنه بنص الكتاب، وأيدوا رأيهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا﴾[4].

أما المالكية والشافعية، وأبو ثور فقد ذهبوا إلى أن المراد بالنكاح هو العقد، واعتبروا أن الآية لا تدل على حرمة من زنى بها الأب على ابنه، لذلك أفتوا بأنها حلال، له أن يتزوجها، واحتجوا بما روى عن رسول الله ﷺ من قوله: «لا يُحَرّمُ الحرامُ الحلال»[5].

أما الليث بن سعد فقد رُوي عنه أن الوطء بشبهة لا يُحرم.

وسبب الاختلاف في الفتوى الاشتراك في اسم النكاح أعني دلالته على المعنى الشرعي واللغوي، فمن راعى الدلالة اللغوية في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُم﴾ أفتى بأن الزنا يحرم، ومن راعي الدلالة الشرعية أفتى بأن الزنا لا يحرم[6].

واختلفوا فيمن زنى بها الأب أتحرم على الابن كما حرمت عليه زوجته؟ قال الشافعي: إن من زنى بامرأة أبيه أو ابنه أو أم امرأته فقد عصى الله تعالى، ولا تحرم عليه امرأته، ولا

---

(١) سورة البقرة آية ٢٢٨.

(٢) انظر ابن رشد: المصدر السابق ٢/ ٧٣، ٧٤ والشيخ الخفيف: المصدر السابق ١١٠، ١١١.

(٣) سورة النساء آية ٢٢.

(٤) سورة النساء آية ٢٢.

(٥) أخرجه ابن ماجه: في النكاح ١/ ٦٤٩ رقم ٢٠١٥ وفي إسناده ضعيف. والدارقطني: في المهر ٣/ ٢٦٨ والبيهقي: في النكاح ٧/ ١٦٨.

(٦) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٢٩. الشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ١١٧.

على أبيه ولا على ابنه امرأته لو زنى بواحدة منهما، لأن الله عز وجل إنما حرم بحرمة الحلال تعزيزاً لحلاله[١].

وقال مالك في الرجل يزني بالمرأة فيقام عليه الحَدُّ فيها: إنه يَنْكِحُ ابْنَتَها ويَنْكِحُها ابْنُهُ إن شاء، وذلك أنه أصابها حراماً، وإنما الذي حرّم الله ما أصاب بالحلال. أو على وجه الشبهة بالنكاح[٢].

وأفتى أبو حنيفة وأحمد بأن الوطء الحرام يُحَرِّمُ الحلال، فلا يحل له أن يتزوج بمن وطئها أبوه بالزنا[٣].

وقد يكون سبب الاختلاف في الفتوى والحكم اللفظ المشترك هل هو للتخيير أم للتفصيل؟ ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾[٤].

ذهب قوم من الفقهاء إلى أن «أو» في الآية للتخيير كالتي في قولك: جالس زيداً أو عمراً. فقالوا: السلطان مخير في هذه العقوبات يفعل بقاطع السبيل أيها شاء، وهو قول الحسن، وعطاء وأبو ثور وبه أفتى مالك فقال: إن قتل فالتخيير في قتله أو صلبه، أما إن أخذ المال ولم يقتل فالتخيير في قتله أو صلبه أو قطعه من خلاف، وأما إذا أخاف السبل فقط، فالإمام مخير في قتله أو صلبه أو قطعه أو نفيه، حسب ما يرى وتدعو إليه المصلحة وظروف الحال لأن الأمر راجع إلى اجتهاد الإمام.

وذهب أبو حنيفة والشافعي وجماعة من العلماء إلى أن «أو» في الآية للتفصيل والتبعيض، فعلى الإمام أن يقيم الحد على المحارب بقدر فعله، فمن حارب وقتل وأخذ المال صلب، ومن قتل ولم يأخذ المال قُتل، ومن أخذ المال ولم يقتل قُطعت يده ورجله من خلاف.

أما عقوبة النفي من الأرض فاختلفوا فيها؟ فقال الحجازيون: ينفى من موضع إلى موضع، وقال العراقيون: نفيهم سجنهم، فيسجن ويحبس، وفي ذلك وقاية من شرهم، والعرب تستعمل النفي بمعنى الحبس[٥].

من أسباب الاختلاف مدى تأثر الكتاب بالسنة نسخاً أو تخصصاً أو تقييداً:

يرى الأحناف أن الحديث المشهور هو أدنى منزلة من المتواتر، وأَعْلَى منزلة مما لم يشتهر

---

(١) الإمام الشافعي: الأم ٥/١٥٣.

(٢) الإمام مالك: الموطأ ٢/ ٥٣٤ بتعليق محمد فؤاد عبد الباقي.

(٣) انظر الدكتور الخن: أثر الإختلاف ص٨١.

(٤) سورة المائدة آية ٣٣.

(٥) انظر ابن السيد البطليوسي عبد الله بن محمد: الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الإختلاف ٤٨ ـ ٥١ دار الفكر دمشق ١٤٠٧. ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٣٨٠، ٣٨١. والشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ١١٢ ـ ١١٤.

من أخبار الآحاد، فهو يفيد ظناً أقوى من الظن المستفاد من خبر الآحاد. لأنه ظنٌ قريب من اليقين، إذ الظن درجات بعضها فوق بعض، لذا جاز عندهم أن يُنسخ به الكتاب وأن يُزاد به عليه، وأن يُقيد به مطلقه، ويخصص به عامه، وكان من ذلك أن اتفق رأيهم مع رأي الجمهور في كثير من المسائل التي جعلت فيها السُّنَّةُ مبينة للكتاب بالزيادة أو التقييد أو التخصيص أو النسخ[(١)].

ومع ذلك فلم يوافق البعض على أن الحديث المشهور ينسخ الكتاب أو يقيده لأن المشهور عندهم لا يعدو أن يكون خبر آحاد لا يفيد إلا الظن، فلا يصح أن يكون حاكماً على ما يفيد القطع.

فكان من ذلك الاختلاف في حكم الوصية للوارث، هل يتناولها عموم قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾[(٢)].

ذهب فريق إلى أنها منسوخة بالحديث المشهور «إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث»[(٣)] وقيل إنها منسوخة بآية الفرائض بدلالة الحديث السابق. وقد قال الإمام الشافعي: من المحتمل أن تكون آية المواريث ناسخة للوصية. ومن المحتمل أن تكون آية الوصية ثابتة معها غير منسوخة بها.

وقد طلب الفقهاء ما يرجح أحد الاحتمالين فوجدوه في السنة وهو قوله ﷺ «لا وصية لوارث» فاستدلوا بذلك على أن آية المواريث ناسخة لآية الوصية للوالدين والأقربين، فذهب أصحاب هذا الرأي إلى الإفتاء بعدم نفاذ الوصية لوارث. ولكن منهم من ذهب إلى أنها باطلة لا تقبل إجازة من الورثة.

وبهذا قال أهل الظاهر وبعض المالكية أخذاً بالسنة على ظاهرها. ومنهم من قال: إنها صحيحة موقوف نفاذها على إجازة الورثة وبهذا قال الجمهور أخذاً بالسنة أيضاً.

فمن يجيز نسخ القرآن بالسنة يقول نسخها حديث «لا وصية لوارث». ومن لا يجيز نسخ القرآن بالسنة يقول نسختها آية المواريث.

أما الشيعة الإمامية والهادوية والناصرية من الزيدية فقد أفتوا بصحة الوصية للوارث ونفاذها من الثلث دون توقف على إجازة الورثة، فإن زادت على الثلث توقفت على الإجازة فيما زاد فقط[(٤)].

---

(١) انظر الشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص٤٣.

(٢) سورة البقرة آية ١٨٠.

(٣) أخرجه أبو داود: في الوصايا ٣/ ١١٤ رقم ٢٨٧٠ وابن ماجه: في الوصايا ٢/ ٩٠٥، ٩٠٦ رقم ٢٧١٣ ورقم ٢٧١٤. والترمذي في الوصايا من حديث طويل ٤/ ٣٣، ٣٤ رقم ٢١٢٠ ورقم ٢١٢١ وهما كما قال الترمذي: حديث حسن صحيح.

(٤) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٢٨٠، ٢٨١ الشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ٤٦، ٤٧ ودكتور ابن تركي عبد الله بن عبد المحسن: أسباب اختلاف الفقهاء ٢١٨، ٢١٩ مكتبة الرياض الحديثة السعودية ـ الثانية ١٣٩٧.

القراءة الشاذة:

ومن أسباب الاختلاف تقييد مطلق الكتاب بالأثر المشهور، فقد أفتى الحنفية والإمام أحمد في ظاهر المذهب بتقييد الأيام الواجب صيامها كفارةً لليمين بالتتابع في قوله تعالى: ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ﴾[(١)].

فقيد التتابع جاء في قراءة ابن مسعود رضي الله عنه، لأن القراءة الشاذة في حكم الأثر المشهور عندهم فيصح أن يُقيد به مطلق الكتاب.

ويخالفهم في ذلك المالكية والشافعية ومن ذهب مذهبهم، إذ يرون أن القراءة الشاذة إنما رويت على أنها قراءة، وقد بطل أنها قراءة لعدم تواترها فلا تنقلب أثراً، ولا يجوز العمل بها، وعلى ذلك هي عندهم لا تصل إلى خبر آحاد، لذلك لا يجوز أن يقيد بها مطلق الكتاب، ولا أن يعمل بها.

ويرى أهل الظاهر هذا الرأي ويزيدون عليه أن قراءة ابن مسعود معروفة وليس فيها قيد التتابع.

فالخلاف مرده إلى الخلاف في العمل بالقراءة الشاذة، فمن رأى وجوب العمل بها، قيد بها مطلق الكتاب وأفتى بوجوب التتابع في صوم كفارة اليمين ومن لم ير العمل بها لم يجعلها بياناً للكتاب وأفتى بعدم إيجاب التتابع. إضافة إلى اختلافهم في أن الأمر بمطلق الصوم هل يحمل على التتابع أم يحمل على أن الأصل في الصيام الواجب بالشرع إنما هو التتابع[(٢)].

من أسباب الاختلاف التعارض بين الكتاب والسنة:

ومن أسباب الاختلاف في الفتوى بين الأئمة تعارض الأدلة فيما يتراءى لنا لأنه في الحقيقة لا تعارض بين أدلة الأحكام لأنها جميعها من عند الله تعالى سواء في ذلك السنة النبوية أم القرآن الكريم لأن مصدرهما واحد هو الله تعالى.

وصورة تعارض الأدلة اختلاف الأئمة في حدّ الزاني هل هو الجلد فقط، أم الجلد مع التغريب؟ فقد قال الله تعالى في عقوبة الزاني والزانية: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[(٣)] وروى عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «خذوا عني خذوا عني فقد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»[(٤)].

---

(١) سورة المائدة آية ٨٩.

(٢) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ٣٣٩ والشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص٤٧. دكتور الخن: أثر الإختلاف ٣٩٢، ٣٩٣. دكتور ابن تركي: أسباب اختلاف الفقهاء ص٧٣.

(٣) سورة النور آية ٢.

(٤) أخرجه مسلم: في الحدود ٣/ ١٣١٦ رقم ١٦٩٠، ١٢، و١٣ وأبو داود: في الحدود ٤/ ١٤٤ رقم ٤٤١٥. والترمذي: في الحدود ٤/ ٤١ رقم ١٤٣٤. وقال هذا حديث حسن صحيح. وابن ماجه: في الحدود ٢/ ٨٥٢، ٨٥٣ رقم ٢٥٥٠.

وكذلك ما أخرجه أهل الصحاح عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ أنه قال: «. . . وعلى ابنك جلد مائة وتغريب عام»[١].

فالآية دلت على الجلد ولم تتعرض للنفي، والحديثان ورد فيهما النفي مع الجلد، فاختلف الأئمة في الجمع بين النفي والجلد في عقوبة من زنى من الأبكار.

فجمهور المسلمين أجمعوا على أن حد البكر في الزنا جلد مائة، واختلفوا في التغريب مع الجلد. الإمام أبو حنيفة وأصحابه قالوا لا تغريب، وبنوا فتواهم على ظاهر الكتاب لأن الزيادة على النص عندهم نسخ، وأنه لا ينسخ الكتاب بأخبار الآحاد.

وقال الإمام الشافعي: لا بد من التغريب مع الجلد لكل زان ذكراً كان أو أنثى حراً كان أو عبداً.

وقال الإمام مالك: يُغرب الرجل ولا تغرب المرأة، وبه قال الأوزاعي، ولا تغريب عند مالك على العبيد.

وقد عمل جمهور الفقهاء بالآية والحديثين لأنه لا تعارض بينهما إذ ثبت عندهم وجوب العمل بخبر الواحد على اعتبار أنه بيان لما في الكتاب إذ يتحقق بذلك العمل بالنصين جميعاً.

أما الحنفية فلا يعملون بخبر الآحاد، إذا جاء بزيادة على الكتاب أو جاء معارضاً للحديث المشهور لأنهم يَرَوْن ذلك مانعاً من صحته إذ لا يجوز عندهم أن يكون خبر الواحد الظني حاكماً على الكتاب القطعي، لذا لا يقبلون الزيادة على الكتاب إلا بحديث متواترٍ أو مشهورٍ[٢]. وهذا النهج في التعاطي مع الأدلة سبب من أسباب الاختلاف في الفتيا والحكم الشرعي.

التعارض بين نصوص الحديث:

ومن أسباب الاختلاف في الفتيا التعارض بين نصوص الحديث. فقد أفتى الأئمة مالك، والشافعي، والأوزاعي، وأحمد رضي الله عنهم أنه لا يصح نكاح المحرم، فإن نكح فالنكاح باطل. واحتجوا على ذلك بحديث سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه أن

---

(١) هذا النص جزء من حديث طويل أخرجه البخاري وغيره: ١٢/ ١٣٦، ١٣٧ رقم ٦٨٢٧ ورقم ٦٨٢٨ ومسلم: في الحدود ٣/ ١٣٢٤، ١٣٢٥ رقم ١٦٩٧ و١٦٩٨، ٢٥، ومالك في الموطأ: في الحدود ٢/ ٨٢٢. وأبو داود: في الحدود ٤/ ١٥٣ رقم ٤٤٤٥. والترمذي: في الحدود ٤/ ٣٩، ٤٠ رقم ١٤٣٣ وقال: حديث حسن صحيح. والنسائي: في آداب القاضي ٨/ ٢٤٠ ـ ٢٤٢. وابن ماجه: في الحدود ٢/ ٨٥٢ رقم ٢٥٤٩.

(٢) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٣٦٤، ٣٦٥. والشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ٦٦ ـ ٦٨. وابن تركي: أسباب اختلاف الفقهاء ٢٠٤، ٢٠٥.

النبي ﷺ قال: «لا يَنْكِحُ المحرم ولا يُنْكِح»[1] وحديث أم المؤمنين ميمونة بنت الحارث أن النبي ﷺ «تزوجها حلالاً وبنى بها حلالاً»[2].

وأفتى الإمام أبو حنيفة بجواز هذا النكاح واحتج بالحديث الذي رواه ابن عباس رضي الله عنه أن النبي ﷺ «تزوج ميمونة وهو محرم»[3] فهناك تعارض بين ما احتج به الفريق الأول، وما استدل به الفريق الثاني.

ولقد عمد كل فريق إلى ترجيح ما رواه بقرائن.

فذهب الحنفية ومن ذهب مذهبهم إلى ترجيح رواية ابن عباس وجعلوها ناسخة لما جاء من حكم في رواية سيدنا عثمان وذلك بناء على فقه ابن عباس ومكانته في العلم بالقرآن والآثار والأحكام.

ورأى غيرهم ترجيح رواية ميمونة لأنها رواية صاحبة الشأن المباشر للأمر[4].

ولاختلاف الأئمة في الترجيح اختلفوا في الفتوى.

العمل بالمرسل:

كان الاختلاف في قبول المرسل من الحديث والأخذ به سبباً في اختلافهم في الفتوى والحكم فالأئمة أبو حنيفة ومالك وأحمد يرون الأخذ بمرسل القرون الثلاثة الأولى، لأن الثقات من التابعين قد أرسلوا وقُبِلَ ذلك منهم.

وخالف في قبول المرسل أهل الظاهر. أما الشافعي فذكر أنه يأخذ بمراسيل سعيد بن المسيب لأنه تتبعها فوجدها مسندة.

لذلك اختلفوا في التعزير: فأفتى الليث بن سعد وبعض الشافعية والإمام أحمد في رواية عنه أن التعزير لا يتجاوز عشرة أسواط.

وأفتى الأئمة أبو حنيفة والشافعي وزيد بن علي وغيرهم بجواز الزيادة على عشرة بشرط أن لا يبلغ أدنى الحدود.

---

(١) أخرجه مسلم: في النكاح ٢/ ١٠٣٠ رقم ١٤٠٩، ٤١. ومالك في الموطأ: في الحج ١/ ٣٤٨، ٣٤٩. وأبو داود: في المناسك ٢/ ١٦٩ رقم ١٨٤١. والترمذي: في الحج ٣/ ١٩٩، ٢٠٠ رقم ٨٤٠. والنسائي: في مناسك الحج ٥/ ١٩٢.

(٢) أخرجه مسلم: في النكاح مختصراً ٢/ ١٠٣٢ رقم ١٤١١، ٤٨. والترمذي: في الحج ٣/ ٢٠٣ رقم ٨٤٥ وقال: هذا حديث غريب وقد رواه غير واحد عن يزيد بن الأصم مرسلاً. وابن ماجه: في النكاح ١/ ٦٣٢ رقم ١٩٦٤.

(٣) أخرجه البخاري: في جزاء الصيد ٤/ ٥١ رقم ١٨٣٧. ومسلم: في النكاح ٢/ ١٠٣١ رقم ١٤١٠، ٤٦. وأبو داود: في المناسك ٢/ ١٦٩ رقم ١٨٤٤. والترمذي: في الحج ٣/ ٢٠١ رقم ٨٤٢. وقال حديث حسن صحيح. والنسائي: في مناسك الحج ٥/ ١٩١، ١٩٢.

(٤) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ٢٦٧ والشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ٨٤، ٨٥. ودكتور الخن: أثر الإختلاف ٩٧، ٩٨. دكتور ابن تركي: أسباب اختلاف الفقهاء ٢٠٥، ٢٠٦.

وذهب بعض الزيدية إلى جواز زيادته على عشرة أسواط بشرط أن لا يصل إلى الحد المقرر لجنس الجناية التي استوجبت التعزيز. واعتمد الأوزاعي هذه الفتوى، وهي رواية عن محمد بن الحسن، وقال أبو يوسف: إنه يُقدر ما يراه الحاكم رادعاً بالغاً ما بلغ.

وحدد الإمام مالك وابن أبي ليلى أكثره بخمسة وسبعين سوطاً.

وعلى فتوى أبو حنيفة ومن رأى رأيه لا يبلغ الحاكم بالتعزيز أربعين سوطاً للحر لأنها حَدّ العبد في الشرب والقذف فلا يزاد على تسعة وثلاثين سوطاً للحر. لما أخرجه البيهقي عن النعمان بن بشير عن النبي ﷺ قال: «من بلغ حَدّاً في غير حَدّ فهو من المعتدين»[١] هذا حديث مرسل لم يسمعه النعمان من الرسول ﷺ فأخذ به فريق. ولم يأخذ به آخر لإرساله[٢] فكان هذا سبباً في اختلاف الفتيا.

واختلف الأئمة في تحريم الزواج بسبب الزنا ولواحقه.

فأفتى الحنفية بأن من زنا بامرأة أو مسها بشهوة حرمت عليه أصولها وفروعها كما يحرم عليها أصوله وفروعه. وهو مذهب أحمد في رواية عنه، ورأي الحسن والأوزاعي، وعطاء، وطاووس، ومجاهد، والشعبي، والنخعي، والثوري، وإسحاق. وخالفهم الشافعية والمالكية فأفتوا: بأنه لا يحرم على الزاني أن يتزوج بأصول من زنا بها ولا بفروعها. وهو رأي سعيد بن المسيب والزهري، وعروة، وأبي ثور واحتجوا بحديث الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها قالت: سئل رسول الله ﷺ عن رجل زنا بامرأة فأراد أن يتزوجها أو ابنتها فقال: «لا يُحَرّم الحرام الحلال إنما يحرم ما كان بنكاح»[٣].

وردّه الأولون بأنه أثر لا تعرف صحته، وإنما أُثر من كلام بعض قضاة العراق، واحتجوا لرأيهم بما روي مرسلاً من أن رجلاً قال يا رسول الله زنيت بامرأة في الجاهلية أفأنكح ابنتها؟ فقال: لا أرى ذلك. ولا يصلح أن تنكح امرأة تطلع من ابنتها على ما تطلع عليه منها»[٤].

ولم يعمل الآخرون بهذا لأنهم لا يرون العمل بالمرسل. لمقال في إسناده اعتبروها علة قادحة تمنع من العمل به وبذلك نشأ اختلاف في فتياهم وأحكامهم[٥].

---

(١) أخرجه البيهقي: في كتاب الأشربة والحد فيها، ٨/ ٣٢٧. والمحفوظ أن هذا الحديث مرسل.

(٢) انظر الشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص٩٩. والموسوعة الفقهية ١٢/ ٢٦٥ ـ ٢٦٨. تصدرها وزارة الأوقاف والشؤن الإسلامية الكويت ١٤٠٨.

(٣) أخرجه الدارقطني: في المهر ٣/ ٢٦٨ والبيهقي: في النكاح ٧/ ١٦٩. والهيثمي: في مجمع الزوائد ٤/ ٢٦٨، ٢٦٩ قال ورواه الطبراني في الأوسط. وفي إسناده متروك.

(٤) أخرجه عبد الرزاق: في المصنف ٧/ ٢٠٢ رقم ١٢٧٨٤. وله شاهد عند عبد الرزاق في المصنف ٧/ ١٩٧ رقم ١٢٧٦١ سئل عطاء عن رجل كان يصيب امرأة سفاحاً أينكح ابنتها؟ قال لا. وقد أطلع على فرج أمها.

(٥) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٢٩. الشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ١٠١، ١٠٢.

إضافة إلى أن هناك سبب آخر هو الاشتراك في اسم النكاح أي في دلالته على المعنى الشرعي واللغوي، فمن راعى الدلالة اللغوية في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُواْ مَا نَكَحَ ءَابَآؤُكُم﴾[1] قال يُحرّم الزنا، ومن راعى الدلالة الشرعية قال لا يحرم، لأن الزنا ليس نكاحاً إنما هو سفاح.

وصول الحديث إلى بعض الأئمة دون البعض:

ومن أسباب اختلاف الفتيا وصول الحديث إلى بعض الأئمة دون بعض، فالذي علمه عمل به، ومن لم يبلغه ربما اجتهد رأيه، أو اتبع أثراً غيره، وقد يؤديه اجتهاده أو اتباعه إلى خلاف ما جاء به الحديث.

وقد يرد في موضع واحد عدة أحاديث نرى في ظاهرها أنها متعارضة، ومع ذلك يأخذ كل فقيه بحديث مفرد منها اتصل به علمه، ولم يصل إلى سواه.

منها ما روى الإمام الحافظ عبد الوارث بن سعيد العنبري «المتوفى سنة ١٨٠هـ» قال: قدمت مكة فألفيت فيها أبا حنيفة فقلت له: ما تقول في رجل باع بيعاً وشرط شرطاً؟ فقال البيع باطل والشرط باطل، قال فأتيت ابن أبي ليلى فسألته عن ذلك. فقال البيع جائز والشرط باطل، قال فأتيت ابن شبرمة فسألته عن ذلك. فقال البيع جائز والشرط جائز، فقلت في نفسي يا سبحان الله ثلاثة من فقهاء العراق لا يتفقون على مسألة.

فعدت إلى أبي حنيفة فأخبرته بما قال صاحباه، فقال: ما أدري ما قالا لك.

حدثني عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع وشرط[2]. فالبيع باطل والشرط باطل.

فَعُدْتُ إلى ابن أبي ليلى فأخبرته بما قال صاحباه فقال ما أدري ما قالا لك. حدثني هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت: «أمرني رسول الله ﷺ أن أشتري بريرة فأعتقها»[3] ـ وكان أهلها قد شرطوا أن يكون ولاؤها لهم بعد عتقها ـ فقال ابن أبي ليلى البيع جائز والشرط باطل. قال فعدت إلى ابن شبرمة فأخبرته بما قال صاحباه فقال: ما أدري ما قالا لك. حدثني مِسْعَر بن كدام عن محارب بن وثار عن جابر قال: «بعتُ النبي ﷺ بعيراً وشرط لي حملانه إلى المدينة»[4] البيع جائز والشرط جائز[5]. فاختلف الأئمة في الفتوى

---

(١) سورة النساء آية ٢٢. (٢) مَرّ تخريجه في ص ١٢٣.

(٣) أخرجه البخاري: في المكاتب ٥/ ١٨٧، ١٨٨ رقم ٢٥٦١. ومسلم: في العتق ٢/ ١١٤١، ١١٤٣ رقم ١٥٠٤، ٦ و٧، و٨، و٩، و١٠. ومالك في الموطأ: في العتق والولاء ٢/ ٧٨٠، ٧٨١. وأبو داود: في العتق ٤/ ٢١ رقم ٣٩٢٩. والترمذي: في الولاء والهبة ٤/ ٤٣٧. رقم ٢١٢٥ وقال: هذا حديث حسن صحيح. والنسائي: في البيوع ٧/ ٣٠٥، ٣٠٦.

(٤) أخرجه البخاري: في الهبة ٥/ ٢٢٥ رقم ٢٦٠٤. ومسلم: في المساقاة ٣/ ١٢٢٣، ١٢٢٤ رقم ١٦٠٠، ١١٥، وأحمد في مسنده ٣/ ٣٧٩ رقم ١٤١٧٥.

(٥) انظر الزيلعي: نصب الراية ٤/ ١٧. والهيثمي: مجمع الزوائد ٤/ ٨٥. وابن السيد البطليوسي: الإنصاف ـ

لتعارض هذه الأحاديث ووصولها إلى بعضٍ وعدم وصولها إلى آخر، فمن أفتى ببطلان البيع والشرط أخذ بعموم نهيه ﷺ عن بيع وشرط. ومن أفتى بجواز البيع والشرط أخذ بحديث جابر، ومن أجاز البيع وأبطل الشرط أخذ بعموم حديث بريرة رضي الله عنها.

اختلافهم في صحة الآثار:

ومن أسباب اختلافهم في الفتيا اختلافهم في صحة الآثار، ومنها خلافهم في حلّ نكاح المتعة. فقد أفتى الشيعة الإمامية أنها حلال وجائزة لورود الآثار الصحيحة عندهم والدالة على ذلك.

وأفتى غيرهم أنها حرام لأن الآثار الدالة على جوازها قد نسخت بآثار صحيحة صريحة في النسخ. ومرد هذا الاختلاف يرجع إلى خلافهم في صحة الآثار الناسخة. فرأى أهل السنة أنها صحيحة متواترة فعملوا بها وأفتوا بتحريم المتعة إلى يوم الدين. ورأى الشيعة أنها غير صحيحة لأنها غير موافقة لما اجتمعت عليه الفرقة المحقة ـ أي الشيعة الإمامية ـ لذلك لم يعملوا بها وأفتوا ببقاء حل نكاح المتعة وعدم نسخه[١].

اختلافهم في حجية القياس:

أنكر الشيعة الإمامية والظاهرية الاحتجاج بالقياس، واحتج به جمهور الأئمة ومع اتفاقهم أنه حجة شرعية فيما لا نص فيه إلا أنهم اختلفوا فيما يصلح أن يكون علة للحكم ويُبْنَى عليه القياس.

مثاله هل يقاس الأكل والشرب للمتعمد في نهار رمضان على الجماع؟

روى أبو هريرة رضي الله عنه أنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال هلكت يا رسول الله، قال وما أهلكك؟ قال: وقعت على امرأتي في نهار رمضان قال هل تجد ما تعتق به رقبة؟ قال: لا، قال: فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟ قال: لا، قال فهل تجد ما تطعم به ستين مسكيناً؟ قال: لا، ثم جلس فأُتي بعَرَق[٢] فيه تمر فقال: تصدق بهذا، فقال أعلى أفقر مني؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منا. قال: فضحك النبي ﷺ حتى بدت أنيابه ثم قال: اذهب فأطعمه أهلك[٣].

= ١١٧، ١١٨. وابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ١٣٢، ١٣٣. والشيخ الخفيف محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ٦٢، ٦٣.

(١) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٤٨ والشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ٥٠، ٥١ ودكتور الخن: أثر الإختلاف ٥٨٥، ٥٩٠.

(٢) العَرَق: هو زبيل منسوج من نسائج الخوص، وكل شيء مضفور فهو عَرَقٌ وعَرَقَةٌ. انظر ابن الأثير: النهاية ٣/ ٢١٩.

(٣) أخرجه البخاري: في الصوم ٤/ ١٦٣ رقم ١٩٣٦. ومسلم: في الصيام ٢/ ٧٨١، ٧٨٢ رقم ١١١١، ٨١. وأبو داود: في الصوم ٢/ ٣١٣ رقم ٢٣٩٠ ورقم ٢٣٩٢. ومالك في الموطأ: في الصيام ١/ ٢٩٦، ٢٩٧. والترمذي: في الصوم ٣/ ١٠٢، ١٠٣ رقم ٧٢٤ وقال: حديث حسن صحيح.

ذهب مالك وأصحابه وأبو حنيفة وأصحابه والثوري وجماعة إلى أن من أفطر متعمداً بأكل أو شرب فعليه القضاء والكفارة الواردة في الحديث وحجتهم في ذلك أنهم قاسوا الإفطار بالأكل والشرب على الجماع. والعلة هي انتهاك حرمة شهر رمضان.

وذهب الظاهرية إلى أنه لا كفارة في الإفطار العمد بالأكل والشرب تمسكاً بمورد النص. فإنه ورد في الجماع في رمضان، ولم يعدوا الحكم إلى كل إفطار.

وذهب الشافعي وأحمد إلى أن الكفارة إنما تلزم في الإفطار من الجماع فقط، لا لأنهم لا يقولون بالقياس، بل لأنهم يرون عدم صلاحية العلة التي قال بهامالك وأبو حنيفة لهذا الحكم[1]. فنشأ عن اختلافهم في علة الحكم اختلافهم في الفتوى.

ومما سبق يتبين أن الاختلاف بين الأئمة المجتهدين لم يكن يوماً ليؤول إلى التناقض في الشريعة أو الإعراض عن الحق، أو التعصب للمذاهب والأشخاص، ذلك لأن الأئمة المجتهدين كانوا يرجعون إلى المصادر الأساسية للاجتهاد، وعليه يكون اختلافهم في إطار الأحكام الاجتهادية، وطريقة استنباطها من أدلتها التشريعية، وهذا الاختلاف يرجع في بعض جوانبه إلى الاختلاف في كون المصدر دليلاً أو غير دليل، واختلافهم في ثبوت المصدر أو عدم ثبوته، والسنة ومراتبها ومقدار الاعتماد على بعضها، واختلافهم في الترجيح عند التعارض وفي أنواع الدلالات، واختلافهم في بعض المبادىء اللغوية، والقواعد الأصولية التي يتوقف عليها الاستنباط، إضافة إلى أن لكل إمام مجتهد منهج خاص يفهم من خلاله النصوص الشرعية ويُعمل فيها النظر، ثم يجتهد لاستخراج الفتاوى والأحكام الشرعية منها.

ومع تعدد المناهج الاجتهادية للأئمة، إلا أنها كانت تتفق في معظم أصولها وأسسها العامة، ولكنها تختلف في كثير من الأمور التفصيلية، فربما توسع أحدهم في اعتبارالأدلة تبعاً للمنهج الذي استخدمه في الاجتهاد، بينما نجد الآخر يتشدد في قبولها وعدم الاحتجاج بها، أو يضع لها شروطاً وضوابط تحد من التوسع فيها، أو من اعتبارها دليلاً شرعياً.

وهذا ما يؤدي إلى الاختلاف الفقهي الاجتهادي الذي تتعدد فيه المفاهيم والملكات العلمية مما يجعل الاختلاف طبيعياً لأنه يساعد على نمو الفقه وعلو الهمة وشحذ الأذهان لاستنباط الفتاوى والأحكام الاجتهادية.

لذلك اعتبر الإمام الشاطبي أن من لم يعرف مواضع الاختلاف لم يبلغ درجة الاجتهاد، لأنه من كان بصيراً بمواضع الاختلاف، كان جديراً بأن يتبين له الحق في كل نازلة تعرض له.

عن قتادة بن دعامة قال: من لم يعرف الاختلاف لم يشم أنفه الفقه.

وعن عطاء بن أبي رباح قال: لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس.

---

(١) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ٢١١. ودكتور الخن: أثر الإختلاف ٤٨٤، ٤٨٥.

أما الإمام مالك بن أنس فقال: لا تجوز الفتيا إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه. أي علم اختلاف أصحاب رسول الله ﷺ، وعلم الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن حديث رسول الله ﷺ[1].

لذلك لا يجوز لأي طالب علم أن يُفتي الناس حتى يقف على الأسباب التي أدت إلى اختلاف الأئمة المجتهدين، إضافة إلى وقوفه على منهجهم في ذلك حيث لم يؤدِ هذا الاختلاف إلى التعصب والفرقة والشقاق، لأنه اختلافُ رأي واجتهاد.

فمن اطلع على أسس المذاهب الإسلامية وأصولها، وتعرف على مناهج الأئمة في الاختلاف، وطرق استنباطهم للفتاوى والأحكام من مظانها، ظهر له ما للأحكام المتعارضة من منزلة بالنسبة إلى الكتاب والسنة وأيّهما أحق بالعمل، كما ينجلي له ما للأحكام المتعارضة من منزلة بالنسبة إلى الكتاب تُمكن المجتهد من الترجيح بين الأقوال عند الاطلاع على أدلتها وسبب الخلاف فيها[2]. وكل هذا فيه الرحمة والتيسير على العباد.

قال الإمام الشاطبي: إن جماعة من السلف الصالح جعلوا اختلاف الأمة في الفروع ضرباً من ضروب الرحمة.

روي عن القاسم بن محمد أنه قال: لقد نفع الله باختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في العمل، لا يعمل العامل بعمل رجل منهم إلا رأى أنه في سعة.

وعن القاسم أنه قال: لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز، ما أحب أنّ أصحاب محمد ﷺ لا يختلفون، لأنه لو كان قولاً لكان الناس في ضيق، وإنهم أئمة يقتدى بهم. ومعنى هذا أنهم فتحوا للناس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه، لأنهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق، لأن مجال الاجتهاد، ومجالات الظنون لا تتفق عادة[3].

فوسع الله تعالى على الأمة بوجود الاختلاف الاجتهادي الفروعي الناتج عن اختلاف الأئمة المجتهدين الباذلين أقصى طاقتهم الاجتهادية، من أجل استنباط كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، وهذا من رحمة الله بعباده، لأن حمل الناس على رأي واحد في الأحكام الظنية، أو فيما لا نص فيه من النوازل يوقعهم في الحرج والضيق الشديد ويؤدي إلى تكليفهم بما لا يطاق.

وهذا ما يتناقض مع مرونة الشريعة وكمالها وصلاحيتها الدائمة للتطبيق، ومسايرة الفقه بأحكامه العملية التي استنبطها المجتهدون للتطورات والمستجدات حيث جعل الله تعالى الأحكام معللة بمصالح العباد التي لأجلها شرعت، فهي تتغير بتغير الأعراف والبيئات، مما

---

(١) انظر الشاطبي: الموافقات ٤/ ١٦٠، ١٦١.

(٢) انظر ابن تركي: أسباب اختلاف الفقهاء ص٤٣.

(٣) الشاطبي: الإعتصام ٢/ ١٧٠.

يستلزم اختلاف الفتاوى والأحكام الاجتهادية بحسب ما تدعو إليه المصلحة من جلب المنفعة ودفع المضرة رعاية وتحقيقاً لمصالح العباد، فكانت رحمة الله تعالى بالناس أن اختلفت مفاهيم الأئمة ومداركهم وأنظارهم في فهم معاني النصوص وكليات الشريعة ومقاصدها، وحجيّة القياس وعلل الأحكام، مما كان له أثره الجلي في الاستنباط والاجتهاد حيث ظهرت اختلافات الأئمة في الفتاوى والأحكام كظاهرة طبيعية من مظاهر صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق الدائم من أجل تحقيق مصالح العباد بيسر وعدل ورحمة.




الفصل الثالث

عصر التقليد

وفيه خمسة مباحث:




عمل العلماء في عصر التقليد

تمهيد:

تقطعت أوصال الدولة الإسلامية في هذا العصر، وانقطعت الروابط السياسية بين الأقاليم الإسلامية، فصارت دولاً عديدة، لكل دولة والٍ تسمى بأمير المؤمنين، وقد توزعت هذه الدول فيما بينها رقعة العالم الإسلامي. فكانت تكيد لبعضها البعض، وتتنازع النفوذ والسلطان. أصاب الأمة من جراء هذا التفكك والتنازع الضعفُ والانحطاط، وحلّ العداء والفرقة محل الإخاء والألفة، فضعفت الدولة الكبرى التي كانت تشجع الفقهاء وتدعوهم للبحث والإنتاج الفقهي، وتثيب عليه، وتكفل حرية الاجتهاد، ليجتهد كل فقيه حسب القواعد والضوابط التي التزمها في استنباطه للفتاوى والأحكام الشرعية.

هذا الضعف والتفكك والإنحلال والاضطراب كان له أثره السيء في جمود الحركة العلمية التي لم تمت، ولكن رجعت القهقرى، فأماتت في العلماء الثقة بالنفس، وروح الاستقلال الفكري، وفترت الهمم، وآثر كثير من العلماء الوقوف عند ما ورثوه عن أسلافهم، حتى أنك لم تجد بعد الإمام محمد بن جرير الطبري «المتوفى سنة ٣١٠ هـ» من سمت نفسه إلى مرتبة الاجتهاد، يتخيّر لنفسه أثناء استنباطه للفتاوى والأحكام، أن يأخذها من الكتاب والسنة غير متقيد برأي أحد ممن سبقه من المجتهدين، لقد بخس علماء هذا العصر أنفسهم حقها وظنوا أن أقدارهم لا تقوى على استخراج العلم من الأصول، وأنهم ليسوا أهلاً للنظر فيها، والاستنباط منها، ورضوا لأنفسهم التقليد والجمود رغم مقدرة البعض على الاجتهاد، والاستنباط من النصوص، فأصبحوا عالة على فقه أبي حنيفة، ومالك، والشافعي، وابن حنبل، وأضرابهم ممن كانت مذاهبهم متداولة إذْ ذاك، وحصروا أنفسهم في دوائر اتخذوها من أصول تلك المذاهب، لا يعدونها، ولا يتجاوزون محيطها[1] كل هذا ساعد على ظهور التقليد وانتشاره في الأمة.

---

(١) انظر السبكي وإخوانه: تاريخ التشريع الإسلامي ٢٧٩، ٢٨٠. والسايس: تاريخ الفقه الإسلامي ص١٢٧ ودكتور محمد يوسف موسى: المدخل لدراسة الفقه ٥٩ ـ ٦٠. والخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ٢٧٥ وما بعدها والشيخ شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ١٣٦، ١٣٧ ـ ودكتور كامل موسى: المدخل إلى التشريع الإسلامي ١٧١، ١٧٣.

والحق يقال: إنّ هذا التقليد، لم يحصل دفعة واحدة، وإنما جاء تدريجياً مع الزمن، وفتور الهمم، الذي أشاع التقليد بين كثير من الفقهاء، إلا أنّ البعض لم يترك الاجتهاد بالكلية، بل اجتهد في الفروع الفقهية في حدود المذاهب، حسب ما يترجح عنده من الأدلة، وإنْ خالفت مذهب إمامه الذي ينتسب إليه، ويتابعه في أصول الاستنباط.

ولما بلغ الضعف بالبلاد الإسلامية مداه، وجاء هولاكو حفيد جنكيزخان واستولى على حاضرة العالم الإسلامي، ومركز الخلافة بغداد، وقتل آخر خلفاء بني العباس ـ المعتصم بالله سنة ٦٥٦هـ. ازداد التدهور في الحالة السياسية، وترك أثره السّيىء على الحالة العلمية والفكرية، فامتدت جذور التقليد في نفوس الفقهاء، وأخذوا بقول الغير دون حجة، أو بحث في الدليل، حتى لم يبق عندهم أيُّ لون من ألوان الاجتهاد، إلا ما أثر عن بعضهم من شيء من التمييز بين الأقوال وبيان قويّها من ضعيفها[١].

ولقد حدد المؤرخون للفقه الإسلامي حَدّاً زمنياً يفصل بين فترة الاجتهاد في المذاهب، وفترة الجمود والتأخر، هو سقوط بغداد حاضرة العالم الإسلامي في أيدي التتار سنة ٦٥٦هـ، فتكون فترة الاجتهاد في المذاهب ثلاثة قرون تقريباً تبدأ من منتصف القرن الرابع الهجري، وتنتهي في منتصف القرن السابع، تجيء بعدها فترة الجمود والتقليد والتعصب، وتستمر حتى أواخر القرن الثالث عشر الهجري[٢].

أما الفترة الأولى التي بدأت من منتصف القرن الرابع الهجري، فقد سرت فيها روح التقليد سريانا عاماً، وران الضعف على العقول والقلوب، واشترك فيها العلماء وغيرهم من جمهور الأمة.

كان مريد الفقه في عصر الفقهاء يشتغل بدراسة الكتاب العزيز، ورواية السنة المطهرة، اللذين هما أساس الاستنباط والإفتاء فصار في هذا الدور يتلقى كتب إمام معين ويدرس طريقته التي استنبط بها ما دوّنه من الفتاوى والأحكام، فإذا أتمّ ذلك، صار من العلماء الفقهاء، وهذا العالم الفقيه، لو استفتي في حكم نازلة لرأيت روح إمامه تسيطر على تفكيره وفُتياه، فلا يستجيز لنفسه أن يفتي بقولٍ، أو أن يستنبط حكماً يخالف ما أفتى به إمامه، غلواً في الثقة بهؤلاء الأئمة الأعلام، الذين تلقت الأمة مذاهبهم بالقبول، حتى صار لفظ الإمام ـ كما قال القاضي عياض[٣] في المدارك ـ: «ينزل عند مقلده منزلة ألفاظ الشارع» واعتبار أقواله

---

(١) انظر الشيخ شلبي: المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي ص ١٣٨.

(٢) انظر الشيخ شلبي: المصدر السابق ١٣٨، ١٣٩.

(٣) هو القاضي الحافظ عياض بن موسى بن عياض اليَحْصُبّي، السبتي، أبو الفضل المتوفى ٥٤٤ هـ عالم المغرب، وإمام أهل الحديث في وقته، تفقه وصنف التصانيف التي سارت بها الركبان. له الرياسة في بلده، فتيا وقضاء. انظر الحجوي: الفكر السامي ٢٢٣/٤ ومحمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية ص١٤٠.

كأنها نصوص يلزم المقلد اتباعها، باعتبارها شرع الله، فكأن الشريعة عندهم هي نصوص الفقهاء وأقوالهم.

فأين هذا من قول الإمام أبي حنيفة، فيمن سبقه: هم رجال ونحن رجال. وقول الإمام مالك: ما من أحد إلا يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله ﷺ[(١)].

بهذا الغلو، والإفراط في التعصب المذهبي، أقاموا سدوداً بين الأمة وبين نصوص الكتاب والسنة، وأعرضوا عن الاجتهاد، حتى عزّ المجتهد الذي يلتزم في استنباطه للفتاوى النصوص الشرعية.

قال العلامة ابن دقيق العيد[(٢)]: عزّ المجتهد في هذه الأعصار، وليس ذلك لتعذر حصول آلة الاجتهاد، بل لإعراض الناس في اشتغالهم عند الطريق المفضية إلى ذلك[(٣)] وعليه فإن الطريق إلى الاجتهاد، مُيّسر ومفتوح، لكن أكثر العلماء شُغلوا عنه، بالالتزام بمذاهب من سبقهم، والتعصب لكل إمام، ولم يشتغلوا بالنظر في الأدلة ومقاصد الشريعة، وعلل الأحكام كأئمتهم.

عمل العلماء في هذا العصر:

رغم اتباع علماء هذا العصر لإمام معين في قضاياه، وفتاويه، إلا أن بعضهم لم يقفوا عند حدّ التقليد المحض، بل جمعوا الآثار، ورجحوا بين الروايات، وخرّجوا علل الأحكام، واستخرجوا من شتى المسائل والفروع أصول أئمتهم، وقواعدهم التي بنوا عليها فتاويهم، من أجل أن يضبطوا قواعد الاجتهاد، وينظموه، ويرسموا طريقه، ليعين المفتي على دقة استنباط الفتاوى والأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، فكان لعلماء هذا العصر اجتهاد برز عليه أمر الإمام ومذهبه، فهو اجتهاد في علل الأحكام واستخراج القواعد الأصولية من فروع المذهب، وعلى هذا أفتوا في مسائل كثيرة لم يكن لأئمتهم فيها نص، فكانوا مكملين لمذاهب أئمتهم، بما قاموا به من النظر في ترجيح، الأقوال، والتنبيه على مسالك التعليل، ومدارك الأدلة، وتنزيل الفروع على الأصول[(٤)].

---

(١) انظر الحجوي: الفكر السامي ٢/ ٥ والسبكي ورفاقه: تاريخ التشريع ٢٨٠، ٢٨١. والخضري: تاريخ التشريع ٢٧٩. د. محمد يوسف موسى: المدخل لدراسة الفقه ٦٢، ٦٣.

(٢) هو العلامة علي بن وهب بن مطيع القشيري مجد الدين بن دقيق العيد شيخ المالكية في وقته كان جامعاً لفنون العلوم موصوفاً بالصلاح والتأله توفي ٦٦٨هـ وهو والد أبو الفتح محمد بن علي بن دقيق العيد المتوفى ٧٠٢هـ.
انظر السيوطي: حسن المحاضرة ١/ ٣٨٠.
ابن العماد: شذرات الذهب ٥/ ٣٢٤.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٨.

(٤) انظر السبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ص٢٨٣ ومقدمة موسوعة الفقه الإسلامي ١/ ٣٩ السايس: تاريخ الفقه الإسلامي ص١٣٠ ودكتور كامل موسى: المدخل إلى التشريع الإسلامي ص١٧٣.

منهج علماء هذا العصر في الفتوى:

كان المجتهدون من الأئمة الأوائل، يدرسون الكتاب والسنة ويمتلكون المقدرة العلمية التي تؤهلهم لاستنباط أحكام النوازل من ظواهر النصوص أو من معقولها، فإذا عرضت حادثة على المفتي ـ وكان لا يتولى الإفتاء إلا مجتهد ـ نظر في الكتاب والسنة فما وجد فيهما من أحكام أفتى باتباعه، وما لم يجده اجتهد فيه رأيه، وأفتى بما أدّاه اجتهاده، دون أن يلتزم في ذلك برأي سابق لمجتهد مثله.

أما علماء هذا الدور فكان منهجهم يعتمد على تعليل الأحكام، أو الترجيح بين الآراء، أو الإفتاء منتصراً للمذهب ومُتّبعاً لإمامه، أو مناظراً ليفحم الخصم، ويثبت أن استنباطه واستخراجه للحكم هو الحقُّ.

تعليل الأحكام:

قام علماء هذا الدور بتعليل الأحكام المنقولة عن أئمتهم، فأخذوا أنفسهم بضبطها، وتخريج مناط الأحكام، أي البحث عن علة الحكم حتى يتسنى لهم القياس عليها والإفتاء بمضمونها في ما لم يرد فيه نص، وقد استخلص كل جماعة قواعد إمامهم ـ التي بنى عليها استنباطه ـ من ثنايا ما أفتى به من الفروع، لتكون باباً للاجتهاد والاستنباط على مذهب الإمام، لأن كثيراً من قواعد الأصول، لم ينص عليها الأئمة بالتعيين، إنما هي قواعد مستخرجة باستقراء كثير من الفروع.

وأكثر من اشتغل بذلك علماء الحنفية، فقد كان كثيرٌ من الأحكام التي رووها عن أئمتهم غير معللة فاجتهدوا في بيان الأصول التي جرى عليها الأئمة في استنباطهم للفتاوى والأحكام، وقد يختلف العلماء في تخريج هذه العلل، وبيانُ العلة يفتح أمامهم باب الفتيا في النوازل التي ليس فيها نص عن الإمام، متى عرفت علة ما نص عليه، لذلك وضعوا ما سمّوه بأصول الفقه لضبط قواعد اجتهادهم واستنباطهم الفتاوى من أدلتها التفصيلية، اجتهاداً منهم أن هذه أصول أئمتهم التي بنوا عليها استنباطهم للأحكام الشرعية.

ومن هذه الأصول: أصول الدبوسي[1] وأصول علي بن محمد البزدوي المتوفى سنة ٤٨٢ هـ وأصول محمد بن أحمد السرخسي المتوفى سنة ٤٨٣هـ. ونحوها.

كما استقرأ المالكية كثيراً من فروع أئمتهم واستخرجوا منها القواعد الأصولية مثل قواعد أحمد بن إدريس القرافي المتوفى سنة ٦٨٤ هـ والقاضي عياض. وغيرهما في مذهب مالك.

---

(١) هو الإمام عُبيد الله بن عمر بن عيسى، أبو زيد الدبوسي المتوفى ببخارى سنة ٤٣٠هـ كان من كبار فقهاء الحنفية، ممن يضرب به المثل في النظر، واستخراج الحجج، وهو أول من وضع علم الخلاف. انظر ابن قطلوبغا: تاج التراجم ١٩٢، ١٩٣ حققه محمد خير يوسف ـ دار القلم دمشق سنة ١٤١٣ واللكنوي: الفوائد البهية ١٠٩.

أما الشافعية فلم يكثروا من البحث عن علل الأحكام نظراً لتقدم الأصول على الفروع عندهم، لأن الإمام الشافعي كفاهم مؤونة هذه المشقة بتدوينه رسالته الأصولية[1].

الترجيح بين الآراء:

عمل العلماء في هذا العصر على الترجيح بين الآراء المختلفة في المذاهب، وذلك من خلال اجتهادهم في مدى الترجيح بين آراء الأئمة وفتواهم وأقوالهم. والترجيح إمّا من جهة الرواية، أو ترجيح من جهة الدراية.

١ ـ **الترجيح من جهة الرواية**: اختلف النقل عن أئمة المذاهب في بعض المسائل فقد نقل عنهم مذاهبهم أكثر من واحد من أتباعهم، ومعلوم أن الرواة متفاوتون في التثبت والحفظ، لذلك كان المطلوب ممن يقوم بالترجيح بين الأقوال المختلفة أن يكون على معرفة تامة بتراث إمامه، وبأصول مذهبه، وطرقه في استخراج الفتاوى والأحكام من أدلتها، لتكون له القدرة على ترجيح الآرء التي تتفق مع هذه الأصول. فانصبّ عمل العلماء واجتهادهم في هذه المرحلة على الترجيح بين الروايات فترجحت عندهم رواية من اطمأنت إليه أنفسهم، واشتُهر بالضبط، وحاز كمال الثقة والعدالة.

فرجح الحنفية روايات محمد بن الحسن الشيباني على غيره من سائر الأصحاب، كما رجحوا كتبه التي رواها عنه الثقات كأبي حفص الكبير[2] والجوزجاني[3] وسموها كتب ظاهر الرواية.

ورجح الشافعية ما يرويه الربيع بن سليمان على ما يرويه حرملة بن يحيى.

ورجح المالكية رواية عبد الرحمن بن القاسم عن مالك على سائر الروايات. وهكذا...

٢ ـ **أما الترجيح من جهة الدراية**: فيكون بين الروايات الثابتة عن الأئمة أنفسهم إذا اختلفت، أو بين ما قاله الإمام وما قاله تلاميذه، وهذا النوع يحتاج إلى ملكة فقهية قوية، وخبرة تامة بأصول الأئمة ومآخذهم وطرقهم في الاستنباط.

---

(١) انظرالسبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ٢٨٣، ٢٨٤. السايس: تاريخ الفقه الإسلامي ١٣٠، ١٣١ ود. محمد يوسف موسى: المدخل لدراسة الفقه ص٦٤ والخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ٢٨٤ وبدران أبو العينين: تاريخ الفقه الإسلامي ص٩٧ ود. كامل موسى: المدخل إلى التشريع ١٧٣، ١٧٤.

(٢) هو الفقيه العلامة أحمد بن حفص البخاري الحنفي، فقيه المشرق. أبو حفص الكبير المتوفى سنة ٢١٧هـ صحب محمد بن الحسن، وبرع في الرأي. انظر ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص٩٤، الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/١٥٩.

(٣) هو الفقيه الحنفي موسى بن سليمان الجوزجاني، صاحب الإمام محمد بن الحسن، له السير الصغير والنوادر. توفي بعد المئتين. انظر ابن قطلوبغا: تاج التراجم ٢٩٨، ٢٩٩ واللكنوي: الفوائد البهية ص٢١٩.

فيرجحون من الأقوال ما يتفق مع تلك الأصول، وما تشهد له قواعد الشريعة الكلية، ومقاصدها العامة، وربما اختلفوا في الترجيح، وذلك بسبب تفاوتهم في الدرجة العلمية، وسعة الإطلاع، وقوة التصرف ونفاذ البصيرة[١].

الانتصار للمذهب:

ومما تميز به عمل العلماء في هذا الدور: قيام كل فريق بنصرة مذهبه جملة وتفصيلاً.

أما جملة: فبنشر ما كان عليه إمام المذهب من سعة العلم، وكمال الزهد والورع وحُسن الاستنباط، ودقة النظر، وشدة التمسك بالكتاب، والسنة، مما يجعله من السابقين في الفقه واستنباط الفتاوى والأحكام، وربما أدت هذه النصرة عند البعض إلى التعصب، والنيل من بعض الأئمة المخالفين لإمامه.

أما من جهة التفصيل: فقد تتبعوا مواضع الخلاف، وصنفوا فيها كتباً ينتصرون لإمام المذهب الذي ينتسبون إليه في كل مسألة خلافية، وربما تعسفوا فجرّهم شططهم إلى أن يقرروا أحكاماً وفتاوى تنبو عنها قواعد وأصول الأئمة الأعلام[٢].

المناظرات والجدل:

الغرض من المناظرات التي كانت تعقد بين الأئمة في خير القرون الوصول إلى استنباط فتاوى وأحكام صحيحة، لأن المناظر مجتهد يفتي بما أدّاه إليه اجتهاده من غير تقليد لأحد، فإذا ظهر له الحق من مذهب غيره، أفتى بما ظهر له من الحق، أما في فترة التقليد، فلم يكن الغرض من المناظرة الوصول إلى استنباط حكم صحيح، بل إرضاء النفوس والظهور على الخلق، والاستكبار عن الحق، والدفاع عن الإمام وآرائه.

لذلك «استخدم الفقهاء أصول الفقه في الجدل، فتجد الواحد منهم يستدل لنفسه بالعام، فإذا استدل به خصمه ردّ عليه فقال: إن دلالته ظنية، وأنه لا يُعمل به قبل البحث عن المخصص، وإذا استدل بالخاص، قيل له إنها قضية عين لا عموم لها. وتجده يستدل بفعله ﷺ فإذا احتج به خصمه، ردّ عليه بأنه من خصوصيات الرسول ﷺ، وهكذا أكثروا من القواعد وعارضوا بعضها ببعض، غايتهم الجدال فقط، وليس الإفتاء بالحق والمناظرة لنصرته»[٣] وسبب ذلك، التقليد. وتزاحمَ الفقهاء المقلدون، وتجادلوا فيما بينهم بغير علم

---

(١) انظر السبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ٢٨٥، ٢٨٦ السايس: تاريخ الفقه الإسلامي ١٣١، ١٣٢ د. محمد يوسف موسى: المدخل لدراسة الفقه ص٦٤ الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ٢٨٥، ٢٨٦ وبدران أبو العينين: تاريخ الفقه الإسلامي ٩٧، ٩٨ د. كامل موسى: المدخل إلى التشريع ١٧٤، ١٧٥.

(٢) السبكي ورفاقه: المصدر السابق ٢٨٦، ٢٨٧. السايس: المصدر السابق ١٣٢، ١٣٣ الخضري: المصدر السابق ٢٨٦ وبدران أبو العينين. المصدر السابق ٩٨. د. كامل موسى: المصدر السابق ص١٧٥.

(٣) انظر الحجوي: الفكر السامي ١/٤٠٤، ٤٠٥.

بالحديث وطرق تخريج الأحكام، مما أوصل إلى المزاحمة في الفتوى.

فكان كل من أفتى بشيء نُوقض في فتواه، ورُدّ عليه، فلم ينقطع الكلام إلا بالمصير إلى قول رجل من المتقدمين في المسألة(١).

فكثرة الجدال والإلحاح في اللجج كان من الأسباب التي أوصلت إلى التقليد والركود، رغم إدعائهم بأن غرضهم استنباط دقائق الفتاوى وتجلية علل الأحكام.

قال الشيخ الخضري: لقد خدع الكثير من المجادلين نفسه بأن غرضه من الجدل والمناظرة، استنباط دقائق الشرع، وتقرير علل المذاهب، وتمهيد أصول الفتاوى(٢).

إلا أنهم تنافسوا في اللدد والخصومة بمحضر الأمراء، كلٌ يسوق حججه وبراهينه على صحة آراء مذهبه، وقد تعصب كل فريق لما يدافع عنه ويجادل، وتبعهم على ذلك العامة، وكاد أن يصل الأمر بهم إلى الإفتاء بتحريم أن يقتدي أحد في الصلاة بمخالفة في المذهب. وأغلب هذه المناظرات والجدليات كانت بين الحنفية والشافعية، وبين الشافعية والمالكية والحنابلة(٣).

وجملة القول: إن الفترة الأولى لعصر التقليد اتجه فيه النشاط العلمي للفقهاء نحو تكميل المذاهب الفقهية المعتبرة عند الأمة، فاستنبطوا من مذاهب أئمتهم قواعدها الكلية، وأصول استخراج الأحكام من أدلتها، ثم اعتمدوها منهجاً لهم في استنباط الفتيا، حيث اجتهدوا في الفروع الفقهية كلٌ حسب ما يترجح عنده من الأدلة لترجيح روايات الفتاوى المختلفة عن أئمة المذاهب الأربعة أو من خلال التخريج لعللها، المسمى بتخريج المناط والإفتاء فيما لم يوجد فيه حكم عن الأئمة بالقياس، بواسطة تلك العلل.

أو إفتاء السائل من خلال الإنتصار للمذهب، بنقل فتوى الإمام تعصباً له دون النظر في الأدلة التي بنى عليها الإمام فتياه، فإن نظر كان ذلك بقصد التوصل إلى ما يؤيد رأي الإمام في كل مسألة خلافية.

الفترة الثانية لدور التقليد:

تبدأ الفترة الثانية للفقه الإسلامي في دور التقليد من منتصف القرن السابع إلى أواخر القرن الثالث عشر الهجري، وهي فترة الجمود والتقليد والتعصب فقد بدأ الفقه في أوائل هذا الدور بالركود، وانتهى في أواخره إلى الجمود.

المرحلة الأولى: وتنتهي بأوائل القرن العاشر، برز فيها بعض المفتين اللآمعين الذين

---

(١) انظر الدهلوي: حجة الله البالغة ١/ ٣٢٢. والإنصاف ص٩٣.

(٢) الحضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص٢٨٨.

(٣) انظر السبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ص٢٨٧ والسايس: تاريخ الفقه الإسلامي ص١٣٣ وبدران أبو العينين: تاريخ الفقه الإسلامي ص٩٩ وكامل موسى: المدخل إلى التشريع الإسلامي ص١٧٥.

كانت لهم الملكات الفقهية والاجتهادية، إلا أنهم لم يصرفوا هذه القوى في الاجتهاد والتخريج، بل اهتموا بالفروع دون الأصول، وهجروا دراسة الأحكام من النصوص، فركن البعضُ إلى ما وُجد لديهم مدوناً من فتاوى الأئمة السابقين، فقاموا بحفظه ودراسته، كأنه أدلة الشرع ومصادره، وصرفوا النظر عن الاجتهاد والاستدلال في فقه الأحكام.

أما الآخرون فكان همهم موجهاً إلى التأليف والتدوين، واختصار الكتب السابقة في متون هي أشبه بالألغاز، فانحصر العمل الفقهي في ترديد ما سبق، والاجتهاد في جمع الكثير من المسائل في القليل من الألفاظ. يتبارون فيها بالإيجاز في عبارات ضيقة تشبه الأحاجي والألغاز[١]. فأصبح همّ المُطّلع على هذه الكتب أن يتفهم الأساليب التي تحلُّ له غوامضها، وتكشف عن ألغازها ومَعْمِيّاتِها، لذلك انحصرت جهود العلماء في حلّ العبارات والتراكيب، واشتغلوا بالألفاظ عن لبّ العلم وجوهره[٢].

فأضاعوا جهودهم وعمرهم في تَفَهُّم أقوال الكتب والمتون وحل تراكيبها وعباراتها المعقدة، بدل أن يصرفوا هذه الجهود في دراسة القرآن الكريم والسنة المطهرة، ثم الاجتهاد لاستنباط كنوز أحكامهما، ومقاصدهما وقواعدهما الكلية التي تصلح للتطبيق في كل زمان ومكان، وفي شتى مجالات الحياة، مما نتج عنه جمود الفقه الإسلامي وتأخره عن مواكبة تطورات الحضارة، وتغيّرات الحياة.

المرحلة الثانية: من القرن العاشر إلى أواخر القرن الثالث عشر الهجري. في هذه المرحلة طغى سيل التقليد، وصرف العلماء جهودهم إلى دراسة الكتب العويصة، وقطعوا صلتهم بكتب السلف المتقدمين التي كانت تغذي الروح وتُخرّج المفتي الفقيه لحسن بيانها وسهولة مآخذها وإحكام استدلالها، كما انقطعت الصلة بين علماء الأمصار، لانقطاع الرحلات العلمية التي كانت تقرب بين المدارس الاجتهادية فتصحح المعارف والاصطلاحات، وتقوي الملكات الفقهية والاستنباطية من خلال تلاقح الأفكار.

كما كثرت في هذه المرحلة التآليف والتصانيف في العلوم، وأدواتها العقيمة، التي لا توصل العلم إلى طالبه، لأنها وجهت عنايتها إلى المناقشات اللفظية، وابتعدت عن جوهر العلم وأساسه، فكانت سبباً في الإشتباه والاختلاف، وعَقْلِ طالب الفقه عن الاجتهاد وطرق الاستنباط[٣].

وزيادة في الجمود والتقهقر أُعلن في هذا الدور «أنه لا يجوز لفقيه مهما بلغ من علو المقدار أن يخالف إمامه، أو أن يختار ويرجح، وأن زمن ذلك قد فات»[٤].

---

(١) انظر السايس: تاريخ الفقه الإسلامي ص١٣٥. والزرقا: المدخل الفقهي العام ١/ ١٦٢، ١٦٣ الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ٣١٧، وبدران أبو العينين: تاريخ الفقه الإسلامي ٩٩، ١٠٠.

(٢) انظر السايس: المصدر السابق ١٣٥.

(٣) انظر السايس: تاريخ الفقه الإسلامي ١٣٥، ١٣٧.

(٤) الخضري: تاريخ التشريع الإسلامي ص٣١٤.

وكأنهم بهذا حكموا على الفقه الإسلامي بالموت، وعدم مقدرته على تلبية حاجات الناس وأحكام توازلهم.

ومما سبق يتبين أن انصراف العلماء إلى التقليد المحض للمذاهب الإسلامية المتبعة، والتعصب الشديد لها، ثم إحجام القادرين على الاجتهاد، عن استنباط أحكام الفروع من الأدلة والنصوص، والاكتفاء بالتقليد والعناية بحفظ الفروع وترك الأصول، كذلك صرف جهود كثير من العلماء في دراسة الكتب المختصرة وحلّ غوامضها على حساب ربط الحكم بدليله، كل ذلك رسخ التقليد والجمود في هذه المرحلة، وأَفْقَدَ العلماء روح التحرر والاجتهاد والترجيح، فكان له الأثر السيّئ في سكون الفقه، وجمود الفتاوى عن مواكبة تطور الحياة، وحلّ قضايا الناس المتجددة، وهذا مخالف لواقع شريعتنا الحيّة المتجددة المتطورة بأصولها وقواعدها، والتي أثبتت استجابتها وتلبيتها لمتطلبات الحياة في العصور الماضية، التي لم يجمد فيها الفقه الإسلامي على القديم، ولم يقف في فترة من فترات مراحله الزاهرة، وذلك من خلال همم العلماء الذين اتخذوا النصوص الشرعية إماماً لهم وأساساً لاجتهادهم. وقيّدوا أنفسهم باستلهام روح الشريعة في استنباطهم مما أكسب الفقه الإسلامي حيوية، وتطوراً، ومواكبة لنمو الحضارة، وتطور الحياة وحلاً لحوادثها ومستجداتها.

كتب الفتاوى:

رغم ما مرّ من فشوا التقليد والجمود، إلا أن هذا العصر امتاز بنشاط حركة التدوين، فقد دونت فتاوى بعض المفتين، التي كانت تشتمل على شيء من استنباط الأحكام مِمَنْ هُم أهلٌ لذلك من مجتهدي المذاهب، أو من أهل التخريج وأصحاب الوجوه، وربما اشتملت الفتاوى على ترجيح قول على آخر ممن هم أهل للترجيح. فكانت تجمع إلى الاجتهاد في التطبيق اجتهاداً، أو تخريجاً أو ترجيحاً[١]. مما أنتج موروثاً كبيراً من كتب الفتاوى التي ظهرت قبل هذا العصر، ولكنها استمرت وكثرت في هذه المرحلة، ويرجع ذلك إلى أن كثيراً ممن تقلد مهمة الإفتاء الرسمية، أو بلغوا من العلم مكانة تجعلهم مرجعاً للناس في استفتاءاتهم قد سجلوا فتاواهم في كتب خاصة، ورتبوها غالباً على أبواب الفقه، وقد ساعدت هذه الكتب على إظهار نتائج المبادىء، والقواعد النظرية ومدى ملاءمتها للمصلحة التطبيقية عند وقوع الحوادث غير المتوقعة.

علماً أن كتب الفتاوى مصدر صالح وخصب، للوقوف على النصوص الفقهية في الحوادث المتوقعة كُلّ وقت، لأن الحوادث المتأخرة كثيراً ما تتشابه مع وقائع الماضي[٢].

ولهذا تعتبر كتب الفتاوى من المراجع القيّمة في فقهنا الإسلامي، لأنها تمثل الفقه العملي التطبيقي، وتجعل المفتين مضطرين إلى إيجاد أحكام المسائل والواقعات التي نزلت وتنزل بالناس.

---

(١) انظر موسوعة الفقه الإسلامي ١/٤٩.

(٢) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ١/١٦٦.

أما أسلوب كتب الفتاوى، فإنه يجري على طريقة ذكر السؤال وإردافه بالجواب مع النصوص المذهبية التي يستند الجواب إليها، وبعضها يقتصر فيها بذكر أحكام الوقائع دون أسئلتها[١].

وقد وجد من كتب الفتاوى في هذا الدور[٢] ما كان ولا يزال من أهم المراجع الفقهية. منها.

الفتاوى الخانية أو فتاوى قاضي خان:

وهي للإمام الكبير حسن بن منصور بن محمود الأوزجندي، المعروف بقاضي خان عُدّ من المجتهدين في المسائل توفي سنة ٥٩٢هـ[٣].

فتاويه مشهورة مقبولة، ومعمول بها بين الفقهاء، لا يستغنى عنها من تصدر للإفتاء، فهي من المسائل التي يغلب وقوعها، وتمسّ الحاجة إليها، وتدور عليها واقعات الأمة[٤].

الفتاوى الظهيرية:

وهي للقاضي ظهير الدين أبي بكر محمد بن أحمد المحتسب ببخاري الحنفي المتوفى سنة ٦١٩هـ.

ذكر أنه جمع فيها كتاباً من الواقعات والنوازل مما يشتد الإفتقار إليه وفوائد كثيرة، وقد انتخب العلامة بدر الدين محمود أحمد العيني المتوفى سنة ٨٥٥هـ من هذه الفتاوى ما يكثر الاحتياج إليه وسمّاه:

المسائل البدرية المنتخبة من الفتاوى الظهيرية.

قال: هو كتاب مشتمل على مسائل من كتب المتقدمين لا يستغني عنها علماء المتأخرين[٥].

فتاوى ابن الصلاح:

وهي للإمام الحافظ أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان المعروف بابن الصلاح

---

(١) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ١/١٦٦.

(٢) الكتب المؤلفة في هذا العلم أكثر من أن تحصى، بعضها على مذهب الحنفية، وبعضها على مذهب الشافعية، وكذا المالكية والحنابلة. وقد ذكر بعضاً منها طاش كبرى زادة في كتابه مفتاح السعادة ٢/٥٥٨ وما بعدها. كما ذكر حاجي خليفة في كتابه كشف الظنون العشرات من كتب الفتاوى ١/١٢١٨ وما بعدها. واستدرك المؤرخ إسماعيل باشا في كتابه إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون مجموعة من كتب الفتاوى ٢/١٥٥ وما بعدها.

(٣) اللكنوي: الفوائد البهية ٦٤، ٦٥ وابن العماد: شذرات الذهب ٤/٣٠٨.

(٤) انظر قاضي خان: الفتاوى الخانية بهامش الفتاوى الهندية ١/٢. وحاجي خليفة: كشف الظنون ٢/١٢٢٧.

(٥) انظر حاجي خليفة: كشف الظنون ٢/١٢٢٦.

المتوفى سنة ٦٤هـ هذه الفتاوى كثيرة الفوائد[١] وقد جمعها تلميذه المفتي الفقيه إسحاق بن أحمد بن عثمان المغربي المتوفى سنة ٦٥٠هـ[٢] قال في مقدمتها:

هذه الفتاوى التي صدرت عن شيخنا مفتي الشام، قد رتبتها على أربعة أقسام.

١ ـ قسم في شرح آيات من كتاب الله تعالى.

٢ ـ قسم في شرح أحاديث عن رسول الله ﷺ.

٣ ـ قسم يتعلق بالعقائد والأصول.

٤ ـ قسم في الفقه على ترتيبه[٣].

كتاب الفتاوى:

للفقيه الإمام عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام الشافعي المتوفى ٦٦٠هـ مفتي الشام. كان الناس يَرِدُون عليه من البلاد ليستفتوه، له الفتاوى الموصلية، والفتاوى المصرية، وقد اشتملت على الفتاوى الموصلية، وهذه الفتاوى أجوبة عن أسئلة في الفقه والتفسير وعلم الكلام وموضعات أخرى[٤].

فتاوى النووي:

للإمام الحافظ محيي الدين يحيى بن شرف النووي الشافعي المتوفى سنة ٦٧٦هـ وهي المسماة «بعيون المسائل المهمة» قال النووي في خطبتها، ولا التزم فيها ترتيباً ـ أي حسب أبواب الفقه ـ لكونها على حسب الوقائع، التزم فيها الإيضاح وتقريبها إلى أفهام المبتدئين[٥].

الفتاوى الكبرى:

لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨ هـ من أئمة الحنابلة، فاق أقرانه في معرفة الفقه، واختلاف المذاهب، وفتاوى الصحابة والتابعين بحيث إذا أفتى لم يلتزم بمذهب، بل يقول بما قام دليله عنده[٦]. فتاويه مجموعة في خمسة مجلدات مطبوعة، قال الشيخ أبو زهرة: فتاويه أجوبة عن أسئلة وقائع كانت تقع فيفتي فيها بما يراه أقوى دليلا[٧].

---

(١) انظر حاجي خليفة: المصدر السابق ١٢١٨/٢.

(٢) ابن العماد: شذرات الذهب ٢٤٩/٥.

(٣) انظر مقدمة فتاوى ومسائل ابن الصلاح ـ حققه دكتور عبد المعطي أمين قلعجي ١٣٧/١، ١٣٨ نشره دار المعرفة بيروت الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ.

(٤) انظر حاجي خليفة: كشف الظنون ١٢١٩/٢. وعبد الرحمن بن عبد الفتاح: مقدمة كتاب الفتوى للعز بن عبد السلام ص١٧، ١٨ نشرته دار المعرفة بيروت الطبعة الألى ١٤٠٦هـ.

(٥) انظر حاجي خليفة: المصدرالسابق ١٢٣٠/٢.

(٦) انظر ابن كثير: البداية والنهاية ١٣٧/١٤ وابن العماد: شذرات الذهب ٨٠/٦، ٨٤.

(٧) انظر أبو زهرة: ابن تيمية ص ٣٦٦ وما بعدها.

وفي عصرنا هذا جمع الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم النجدي المتوفى سنة ١٣٩٢هـ كتب ابن تيمية وفتاويه، ومناظراته، ورسائله، تحت عنوان «مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية» بلغ عدد مجلداتها سبعة وثلاثين مجلداً رتبت ترتيب أبواب الكتب المتداولة، ويستفاد من هذا الجمع أنّ من اطلع عليه، اطلع على ترجيحات ابن تيمية واستدلاله وحكايته الإجماع والخلاف وغير ذلك.

فتاوى السبكي:

للشيخ الإمام تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٧٥٦ هـ. جمعها ولده تاج الدين عبد الوهاب المتوفى سنة ٧٧١هـ في ثلاثة مجلدات(١).

جاء في مقدمة الفتاوى: هذه آيات متفرقة وفتاوى في مسائل من الفقه متعددة من كلام الشيخ تقي الدين، آخر المجتهدين، منقولة من خطه حرفاً حرفاً(٢).

الفتاوى التاتارخانية:

للفقيه الإمام عالم بن العلاء الدهلوي الحنفي المتوفى سنة ٨٠٠هـ هو كتاب عظيم في مجلدات، جمع فيه مسائل المحيط البرهاني والذخيرة(٣) والخانية والظهيرية(٤) وقد رتبها على أبواب الهداية، أما بشأن تسميتها، فقد ذكر أن الخان الأعظم تاتارخان، أشار عليه بجمع هذه الفتاوى، ولم يُسمِّ الخان، لذلك اشتهرت به، وقيل إن صاحبها سمّاها «زاد المسافر»(٥).

الفتاوى البزازية:

وهي المسماة بالجامع الوجيز، للشيخ الإمام حافظ الدين محمد بن محمد بن شهاب المعروف بابن البزاز الكردري الحنفي المتوفى سنة ٨٢٧ هـ. وهو كتاب جامع لخص فيه زبدة مسائل الفتاوى. والواقعات من الكتب المختلفة، ورجح ما ساعده الدليل، وقد ذكر الأئمة أنّ عليه التعويل(٦).

قال في مقدمته: وقد ذكرت فيه خلاصة نوازل الأيام، ومختارات المشايخ الكرام ليكون عوناً لمن تصدى للإفتاء باللسان والأقلام(٧)..

---

(١) انظر حاجي خليفة: كشف الظنون ٢/ ١٢٢٣.

(٢) ابن السبكي: فتاوى السبكي ١/ ٦ نشره دار المعرفة ببيروت. طبعة مصورة.

(٣) مسائل المحيط البرهاني، والذخيرة في الفتاوى: هي لبرهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن مازه المتوفى ٦١٦هـ قيل إنه اختصر ذخيرة الفتاوى من كتابه المحيط. انظر حاجي خليفة: المصدر السابق ١/ ٨٢٣ واللكنوي: الفوائد البهية ص٢٠٦.

(٤) أما الفتاوى الخانية المنسوبة لقاضي خان، والظهيرية التي جمعها محتسب بخاري ظهير الدين فقد مرت معنا.

(٥) انظر حاجي خليفة: المصدر السابق ١/ ٢٦٨. البغدادي: هدية العارفين ١/ ٤٣٥.

(٦) انظر حاجي خليفة: كشف الظنون ١/ ٢٤٢ واللكنوي: الفوائد البهية ص١٨٧.

(٧) انظر ابن البزاز: الفتاوى البزازية ٤/ ٢ بهامش الفتاوى الهندية ـ دار الفكر ببيروت سنة ١٤١١.

فتاوى شهاب الدين الرملي:

وهي للإمام شهاب الدين أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي الشافعي ـ شيخ الإسلام المتوفى ٩٧١ هـ[١].

يقول في مقدمة كتاب الفتاوى: لما كانت الفتوى فرضاً من فروض الكفايات لعدم الإستغناء عنها في وقت من الأوقات، ولم تزل أعلام العلماء تجمع ما وقع لهم من الأصول النادرة، والفروع الشاردة حتى صارت دواوين يرجع إليها، وبراهين يُعول عليها، لذلك جمع فتاويه ورتبها على أبواب الفقه[٢].

الفتاوى الكبرى الفقهية:

لإمام الشافعية في عصره شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد بن علي بن حجر الهيثمي، كان من كبار العلماء، وقد أذن له بالإفتاء والتدريس وهو دون العشرين من عمره توفي سنة ٩٧٣ هـ[٣].

جاء في مقدمة فتاويه الكبرى: أن أكابر العلماء ما زالت تُدوّن أقوالهم وتُنقل أحوالهم لاسيّما فتواهم في العويصات التي لا يُهتدى إليها، وآراؤهم في المدلهمات التي لا يُعوّل إلا عليها، واستنباطهم في المعضلات. والشيخ ابن حجر قصده الأئمة وغيرهم بالفتاوى من سائر الأقاليم، لما اشتهر من سعة علمه، وصحة استنباطه، وباهر فهمه، فكانت فتاويه وأفكاره تحاكي أفكار المتقدمين في صحة الاستنباط والبرهان[٤].

الفتاوى الحامدية:

واسمها «مغني المُسْتَفْتي عن سؤال المفتي» للمولى حامد بن محمد القونوي المفتي، وقيل اسمه «أحمد مفتي الإسلام الرومي» المتوفى سنة ٩٨٥هـ وهي في أربعة مجلدات جمع فيها واقعات المسائل[٥].

وقام العلامة مفتي دمشق محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الشهير بابن عابدين المتوفى سنة ١٢٥٢هـ بتنقيح الفتاوى الحامدية وسماها:

العقود الدرية:

قال في مقدمها: إن كتاب «مغني المُسْتَفْتي عن سؤال المفتي» كتابٌ جمع جُلّ

---

(١) ابن العماد: شذرات الذهب ٨/ ٣٥٩.

(٢) ابن شهاب الرملي: فتاوى الرملي ١/ ٣ بهامش الفتاوى الكبرى لابن حجر الهيثمي دار الفكر بيروت. مصورة.

(٣) ابن العماد: شذرات الذهب ٨/ ٣٧١.

(٤) انظر ابن حجر الهيثمي: مقدمة الفتاوى الكبرى ١/ ٢، ٣ نشرته دار الفكر بيروت ١٤٠٣ مصورة.

(٥) انظر حاجي خليفة: كشف الظنون ٢/ ١٢٢٢ والبغدادي: هدية العارفين ١/ ٢٦٠.

الحوادث التي تدعو إليها البواعث مع التحري للقول الأقوى، وما عليه العمل والفتوى، لم أرَ للمبتلى بالفتوى أنفع منه، حيث جمع مالا غنى عنه، غير أن فيه نوع اطنابٍ، فاختصرت أسئلته وأجوبته. . . وسميته «العقود الدرية في تنقيح الفتوى الحامدية»[١].

الفتاوى الخيرية لنفع البرية:

وهي للإمام خير الدين بن أحمد بن علي بن عبد الوهاب الرملي الحنفي المتوفى سنة ١٠٨١هـ[٢] جمعها ولده الشيخ محي الدين بن خير الدين الرملي المتوفى سنة ١٠٧١هـ[٣] قال: هذه أجوبةٌ عن أسئلة سئل عنها والدي الشيخ خير الدين، أجاب عنها بما هو الصحيح المفتى به من مذهب أبي حنيفة، أو بما صححه كبار أهل المذهب لاختلاف العصر، أو لتغير أحوال الناس، فجمعتها وكتبتها، وعلى طريق الهداية رتبتها، وسميتها «الفتاوى الخيرية لنفع البرية».

وقد وصل بها إلى باب المهر وتوفي، فاستجاز الشيخ إبراهيم بن سليمان بن محمد بن عبد العزيز الجينيني المتوفى سنة ١١٠٨هـ[٤] الإمام خير الدين الرملي في إكمالها على حسب ترتيبها فأجازه وأكملها[٥].

الفتاوى الهندية: أو العالمكيرية:

سميت بذلك لأنها جمعت بأمر من سلطان الهند «أبو المظفر محي الدين محمد أورنك زيب بهادر عالم كيرشاه» المتوفى سنة ١١١٨هـ[٦].

قام بجمعها جماعة من علماء الهند المشهورين حوالي سنة ١١٠٠هـ وكان يرأسهم المولى الشيخ نظام الدين، قاموا بهذا الجهد الجماعي بأمر السلطان الذي بذل لهم كل معونة، تكفل رواتبهم، وفتح لهم أبواب خزائن كتبه، فقاموا بهذا الجمع الموسوعي للأحكام والفتاوى على مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه ليكون ميسوراً على الناس أن يقفوا على الروايات، والأقوال الصحيحة، وما تجري عليه الفتوى من أحكام هذا المذهب، وقد التزم ناقلوها اسناد كل حكم نقلوه إلى الكتاب الذي أخذ منه، ولم يتصرفوا في عبارات الفقهاء[٧].

---

(١) انظر محمد أمين بن عابدين: العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية ١/ ٢ نشرته دار المعرفة بيروت ـ مصورة.

(٢) انظر البغدادي: هدية العارفين ١/ ٣٥٨.

(٣) توفي في حياة والده انظر الزركلي: الأعلام حاشية ٢/ ٣٢٧.

(٤) انظر البغدادي: هدية العارفين ١/ ٣٦ والعلامة محمد خليل المرادي: سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر ١/ ٦، ٧ نشرته دار البشائر بيروت الثالثة سنة ١٤٠٨ هـ مصورة.

(٥) انظر خير الدين الرملي: الفتاوى الخيرية لنفع البرية ١/ ٢، ٣ دار المعرفة بيروت مصورة ١٩٧٤.

(٦) انظر المرادي: سلك الدرر ٤/ ١١٣، ١١٤.

(٧) انظر موسوعة الفقه الإسلامي ١/ ٥٥، ٥٦.

كما رتّبوها على ترتيب كتاب الهداية، وجمعوا فيها الأقوال المعتبرة للفتوى ولم يلتفتوا إلى النوادر[١].

وبهذا صارت هذه الموسوعة من الفتاوى مرجعاً للمفتين، لا يُستغنى عنه ولا يترك، لأنه من أجلّ كتب الفتاوى وأنفعها في كثرة المسائل وسهولة العبارة، وقد طبعت هذه الفتاوى في ستة أجزاء كبار.

وعلى ضوء ما تقدم يتبين أن فقهاء الأمة الذين صنفوا في هذا الفن[٢] قد تركوا للأمة فتاوى واستنباطات هامة في أحكام الحوادث والنوازل يُهتدى بهديها، ويستضاء بنورها، على مدى الأزمان، لأنها لم تكن عملاً علمياً نظرياً محضاً، بل كانت تطبيقاً فقهياً وتخريجاً اجتهادياً لقضايا واقعية مواكبة للحياة الإنسانية المتغيرة، مما جعل لكتب الفتاوى والواقعات التي أفتى بها العلماء ميزة علمية مهمة لأنها جمعت من المسائل ما يندر وجوده في غيرها، فكأنها أُعدت ليدرسها المفتون المتأخرون، ويستعينوا بها في استنباط الفتاوى ليحاكموا فتاوى العلماء المتقدمين، في ضبط الاستنباط، وقوة البرهان، وترجيح ما يقويه الدليل من فتيا وحكم.

---

(١) انظر مقدمة الفتاوى الهندية ١/٢، ٣ نشرته دار الفكر بيروت ١٤١١ هـ مصورة.

(٢) لم يخل عصر من فتاوى شرعية حتى عصرنا، حيث نطالع الكثير منها من خلال زاوية الفتاوى في الدوريات والصحف، أو من خلال كتب متخصصة في إبراز فتاوى المستفتين.
مثل فتاوى شرعية للشيخ حسنين مخلوف مفتي الديار المصرية سابقاً.
وفتاوى الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر الأسبق.
وفتاوى مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة.
وفتاوى مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة.
وفتاوى دار الإفتاء المصرية التي تصدر تحت عنوان الفتاوى الإسلامية، وكان يشرف على إصدارها شيخ الأزهر جاد الحق علي جاد الحق. وقد صدر منها ما يزيد على عشرين مجلداً.
وفتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء التي تصدر عن هيئة كبار العلماء بالرياض برئاسة المفتي العام للمملكة الشيخ عبد العزيز بن عبدالله بن باز.
وفتاوى الشيخ الدكتور أحمد الشرباصي المسماة «يسألونك في الدين والحياة».
وفتاوى الشيخ صالح بن فوزان الفوزان.
وفتاوى الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين.
وفتاوى الشيخ عبد الله بن جبرين، عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعوية.
وفتاوى الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، وغيرها من الفتاوى التي تصدر هنا وهناك من أرجاء العالم الإسلامي.

اغلاق باب الاجتهاد وخلو العصر عن المجتهدين

تمهيد:

كان المفتون في خير القرون متمكنين من فهم نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة يُعملون النظر فيهما ويُوَلّدون الأحكام منهما، يبذلون وسعهم لاستنباط أحكام الفتاوى من ظهواهرهما، أو من معقولهما، لم يجمدوا أمام النوازل ومستجدات الحياة، بل تسلحوا بالإيمان واجتهدوا، لأن الاجتهاد في نظرهم لا بُدّ منه في كل زمان، فهو من أسباب حيوية الشريعة ومرونتها، ودوام تطورها، بدونه تفقد الشريعة مرونتها ومسايرتها لتطور الزمان، لذلك واكبوا تطور الحضارة، وتقلب الزمان والحياة، واختلاف الأعراف والعادات بالبحث والاجتهاد فيما يُعرض عليهم من أحداث اجتماعية، ومستجدات اقتصادية وتقلبات سياسية ومدنية، وذلك لعلمهم أن الشريعة التي ترعى مصالح العباد ضمن إطار العدل والتيسير، والرحمة لن تضيق بهذه الأحداث فبذلوا أقصى جهدهم ومقدرتهم العلمية والفكرية المتحررة من الجمود والانغلاق، ثم استنبطوا الحكم المناسب من ظواهر النصوص أو من معقولها، حسبما تتطلبه المستجدات، وبما يضمن مصالح العباد، ويكفل حاجياتهم.

ولم يبق الحال هكذا، ففي القرن الرابع الهجري انكمش الاجتهاد تدريجياً بسبب فقدان الثقة بالنفس، وكثرة الجهل، وتراكم الفتن، وضعف الوازع الديني، وتعاطي المبتدعة وأدعياء العلم، الاجتهاد الفقهي؛ فأفتى العلماء بسد باب الاجتهاد ليقطعوا الطريق على الفساد والأدعياء فكان من جراء ذلك أن قيدوا القضاة والمفتين بأقوال الأئمة الأربعة واتباع مذاهبهم، وعدم التحول عنها، مما جعل من يتصدى للإفتاء ولبيان شرع الله تعالى مقلداً، ينصرف عن البحث وبذل الجهد في مصادر الأحكام الشرعية واستنباط الفتاوى والأحكام منها.

أول محاولة لإغلاق باب الاجتهاد:

لعل أول محاولة ـ غير موفقة ـ لإغلاق باب الاجتهاد، قام بها عبد الله بن المقفع[1] في

(١) هو عبد الله بن المقفع: من أئمة الكُتّاب ولد في العراق سنة ١٠٦هـ مجوسياً مزدكياً، وأسلم على يد عيسى بن علي ـ عم السفاح ـ اتهم بالزندقة فقتله في البصرة أميرها سفيان بن معاوية المهلبي سنة ١٤٢هـ ترجم كليلة ودمنة وله الأدب الصغير والكبير وغيرها. انظر الزركلي: الأعلام ٤/ ١٤٠.

القرن الثاني للهجرة، قدم تقريراً إلى الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور «المتوفى سنة ١٥٨هـ» بعنوان «رسالة الصحابة في طاعة السلطان» بيّن فيها أن الحرية الذهنية أدت إلى فوضى الاجتهاد، واختلاف الأحكام في المملكة، واقترح وضع حدّ لذلك بسنّ قانون عام لجميع الأمصار، يؤخذ عن الكتاب والسنة، وما يراه الخليفة من القياس أَقْرَبَ إلى العدل وأدلّ على محاسن الأمور[1].

جاء في الرسالة: ومما ينظر أمير المؤمنين فيه من أمر هذين المصرين، وغيرهما من الأمصار والنواحي اختلاف هذه الأحكام المتناقضة الذي بلغ اختلافها أمراً عظيماً في الدماء والفروج والأموال. . . فلو رأى أمير المؤمنين أن يأمر بهذه الأقضية. والسِّير المختلفة فتُرفع إليه في كتاب، ويرفع معها ما يحتجُّ به كل قوم من سنة أو قياس، ثم نظر أمير المؤمنين في ذلك، ثم أمضى في كل قضية رأيه الذي يلهمه الله، ويعزم عليه عزماً، وينهى عن القضاء بخلافه، وكتب بذلك كتاباً جامعاً لرجونا أن يجعل الله هذه الأحكام المختلطة الصّواب بالخطأ حكماً واحداً صواباً[2]. أراد ابن المقفع برسالته هذه أن يقنع الخليفة بتبني مذهبٍ واحدٍ كمذهب رسمي للدولة، ويحجر على بقية العقول والقرائح، مما يسهم في تضييق باب الاجتهاد ومن ثَمّ اغلاقه، لكن محاولته فشلت، وبقيت حرية الاجتهاد تواكب الحضارة، وتُولّد الأحكام التي تُنمي الفقه، وتوسع الإفتاء وتطور القضاء.

رفض الخليفة المنصور فكرة ابن المقفع، إلاّ أن الفكرة داعبت وجدانه فأحب أن يأخذ بها على طريقة أخرى، وهي أن يجعل من كتب الإمام مالك رحمه الله تعالى دستوراً للشريعة، وقانوناً لاستنباط الفتاوى والأحكام، ولكنّ الإمام مالكاً أبى ذلك ليترك للشريعة سعتها، وللعلماء حريتهم في فهمها والاستنباط منها.

قال ابن سعد: إن المنصور عندما قصد إلى الحج دعا الإمام مالكاً وحادثه، ثم قال له: عزمت أن آمر بكتبك هذه ـ يعني الموطأ ـ فتنسخ نسخاً، ثم أبعث إلى كل مصر من أمصار المسلمين بنسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها، ويَدَعوا ما سوى ذلك.

قال الإمام مالك: قلت يا أمير المؤمنين، لا تفعل، فإن الناس قد سبقت إليهم أقاويل، وسمعوا أحاديث، ورووا روايات، وأخذ كل قوم بما سبق إليهم، وعملوا به، ودانوا به. . . فدع الناس وما هم عليه، وما اختار أهل كل بلد لأنفسهم[3].

وذلك لأن أصحاب رسول الله ﷺ اختلفوا في الفروع، وتفرقوا في البلدان وكل مصيب

---

(١) انظر محمصاني: صبحي بن رجب، مقدمة في إحياء علوم الشريعة ص١٠٣ دار العلم للملايين بيروت الأولى ١٩٦٢.

(٢) انظر ابن المقفع: رسالة الصحابة ٢٠٦، ٢٠٨ موجودة في آخر كتاب الأدب الصغير والكبير تحقيق يوسف أبو حلقه ـ مكتبة البيان بيروت. ١٩٦٤.

(٣) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٨/ ٧٨.

في اجتهاده وفتياه، لأن الاختلاف في فهم النصوص الشرعية أمر طبيعي، إذ أكثرها ظني الدلالة، وهذا مما تتفاوت العقول في فهم المراد منه. هذا حال السلف في خير القرون.

الدعوة إلى إغلاق باب الاجتهاد:

أما في القرن الرابع الهجري فضعفت الهمم، واتهموا أنفسهم بالعجز والتقصير، ونادوا باغلاق باب الاجتهاد، الذي لا يملكون إغلاقه، لأنه باب فتحه الله تعالى لخاصة أوليائه من علماء الشريعة وفقهائها الحائزين على شروطه ومؤهلاته، لكي يدرسوا كل ما ينزل بالمسلمين من مستجدات ويبذلوا وسعهم لاستنباط حكمها الشرعي، ويُفْتُوا الناس بما وصل إليه اجتهادهم.

لكن الذين أفتوا بالإغلاق كان لهم أسباب موضوعية منتزعة من واقع المسلمين، تذرعوا بها دون دليل شرعي.

منها: ضعف الدولة العباسية وانقسامها إلى عدة ممالك يتناحر ملوكها ووُلاتها، وهذا الإنقسام شغل ولاة الأمور بالحروب والفتن، ومما انعكس سلباً على حياة الفقه واستنباط الفتاوى، حيث لم يجد الفقهاء ذلك التشجيع، والاعتناء بهم، الذي كان يحفزهم على الإنتاج الفقهي ففترت هممهم، وآثرو الوقوف عند ما ورثوه عن أسلافهم، فكان لضعف السلطان السياسي وانحلال الدولة أثره السيّئ في جمود حركة الاجتهاد[1].

ومنها: تدوين المذاهب الإسلامية: تدوينها سهّل على الناس تناولها، لأن العلماء دونوا أحكام الحوادث التي عرضت، والتي يحتمل عروضها، والنفوس ميّالة إلى الراحة، مما جعل الفقهاء يركنون إلى هذه الثروة الفقهية الهائلة يعللون أحكامها، ويرجحون بين الآراء المختلفة فيها، ويستغنون بها عن البحث والاستنباط، فكلما عرضت لهم مسألة وجدوا السابقين قد تعرضوا لها، فاكتفوا بمقالهم في شأنها، وسدّوا حاجتهم بما وجدوا، فلا حافز يحفزهم إلى بحث أو اجتهاد جديد[2].

ومنها: التعصب المذهبي: معلوم أن المجتهد حُرٌّ في فكره بحيث إذا ظهر له الحق اتبعه، أما المقلد المتعصب فإنه يرى أن الحق، ما جاء به مذهبه لا يتعداه والتعصب لفكرة يحمل الإنسان على الجمود عليها والتعلق بأهدابها، ودعوة الناس إليها، وكذلك فعل علماء هذا العصر، فقد عنُوا بدراسة مذاهب الأئمة ونشرها، بدل السير على منوالها، والاجتهاد كما اجتهد أصحابها[3].

---

(١) انظر الشيخ خلاف: خلاصة تاريخ التشريع ٩٦، ٩٧ والشيخ شلبي: المدخل في التعريف بالفقه ١٣٦، ١٣٧ ود. زيدان: المدخل لدراسة الشريعة ١٤٧.

(٢) انظر أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية ص٤٣ دار الفكر العربي القاهر سنة ١٩٧٧ والشيخ خلاف: خلاصة تاريخ التشريع ص٩٧. والشيخ شلبي: المصدر السابق ص١٣٦. ود. زيدان: المصدر السابق ص١٤٧.

(٣) انظر أبو زهرة: الملكية ونظرية العقد ص٤٢.

ومنها: سعي الحكام المستبدين لتغليق باب الاجتهاد، لأنهم وجدوا في استمراره مفتوحاً ما قد يَنْقُضُ من أمرهم، لأن العقول إذا اتجهت بحرية إلى ما في الدين من حقائق، ونهلوا من ينابيعه الصافية، وجدت من أصوله ما يَنْقُض دعائم يبنيها الظالمون[(١)].

ومنها: القضاء فقد كان الخلفاء يختارون القضاة أول الأمر من المجتهدين، لا من المقلدين، ولكنهم في تلك العصور آثروا اختيارهم من المقلدين ليقيدوهم بمذهب معين، وليُعَيِّنُوا لهم ما يحكمون على أساسه، بحيث يكونون معزولين عن كل قضاء يخالف ذلك المذهب[(٢)(٣)].

وهذا سبب راجح في شيوع التقليد في القضاة، وبُعدهم عن الاجتهاد.

ومنها: أن بعض العلماء فشت فيهم أمراض خُلُقية حالت بينهم وبين السُمو إلى مرتبة الاجتهاد، فقد فشا بينهم التحاسد والأنانية، وضعفت الثقة بالنفس والتهيب من الاجتهاد، كانوا إذا طرق أحدهم باب الاجتهاد فتح على نفسه أبواباً من التشهير به، إذ ربما حَطّ أقرانه من قدره، وشنّعوا عليه، وإذا أفتى في واقعة برأيه، قصدوا إلى تسفيه رأيه، وتفنيد ما أفتى به بالحق أو بالباطل، وحالوا بين ما أفتى به وبين الناس. لهذا كان المفتي الفقيه الذي عنده أهلية الاجتهاد، يتّقي كيد زملائه، وتجريحهم، ويرضى لنفسه أن يكون مقلداً وناقلاً، لا مجتهداً ومبتكراً لأن زمان الاجتهاد ـ حسب زعمهم ـ قد فات[(٤)].

ومنها: أن الفوضى قد دبت في التشريع والاجتهاد، الذي إتُّخِذَ وسيلة للنفع والجاه عند البعض، كما ادعاه من ليس أهلاً له، وتصدى للإفتاء جُهّالٌ عبثوا بنصوص الشريعة، وبحقوق الناس ومصالحهم، وأصدروا فتاوى باطلة تحت ضغط المصالح الخاصة للأمراء والأحكام، فخشي الفقهاء الصالحون المخلصون من عبث هؤلاء الأدعياء وإفسادهم دين الناس بالفتاوى الباطلة المضللة التي لا تقوم على أساس شرعي، فأفتوا بسد باب الاجتهاد، وادعوا الإجماع على ذلك منعاً لأولئك المدعين، ودفعاً للفساد والإفساد، وحفظاً لدين الله تعالى[(٥)] وشريعته، وحماية للأمة من التخبط في الأهواء فدعوا العلماء والناس جميعاً إلى الالتزام بمذاهب الأئمة الأبرار، وما توصل إليه السابقون من فتاوى وأقضية، وعدم تعدّيها، لأن فيها ما يسد حاجة المسلمين الشرعية حسب زعمهم، فقيدوا القضاء والإفتاء برأي الأئمة السابقين، وأقفلوا باب الاجتهاد، خشية أن يؤدي اجتهاد الأدعياء المزعوم إلى التلاعب بأحكام الشريعة، ومن ثَمّ اختلاق الأدلة لاستنباط فتاوى

---

(١) انظر أبو زهرة: المصدر السابق ص ٤٣.

(٢) انظر أبو زهرة: المصدر السابق ص٤٣.

(٣) انظر أبو زهرة: المصدر السابق ص٤٣.

(٤) الشيخ خلاف: خلاصة تاريخ التشريع ٩٨، ٩٩ ود. زيدان: المدخل لدراسة الشريعة ص١٤٧.

(٥) انظر الشيخ خلاف: المصدر السابق ص٩٨، الشيخ شلبي: المدخل في التعريف بالفقه ص١٣٧ وأصول الفقه ص ٤٥ د. زيدان: المصدر السابق ص١٤٨.

باطلة نابعة من التشهي والهوى، أو موافقة لأهواء ومصالح الحكام المستبدين.

وخوفاً من أن يهدم هؤلاء الأدعياء ما بناه الأئمة الأعلام من صروح فقهية، وفتاوى شرعية، وقواعد أصولية، وحماية للأمة من أن تزيغ عن جادة الكتاب والسنّة، وقطعاً للطريق على الأدعياء أن يعبثوا بالإفتاء، ويُشيعوا الفوضى في الاجتهاد، وسداً لذريعة هذا الفساد والإفساد، اجتهدوا وأفتوا بإغلاق باب الاجتهاد.

وكأنهم بذلك حكموا على الشريعة المرنة بالجمود والعقم، وعدم قدرتها مستقبلاً على مواجهة المستجدات من الحوادث، وظني أنهم لم يقصدوا ذلك، لعلمهم أن الاجتهاد ضرورة حتمية لمواكبة تطور الحياة، وتبدل الأعراف، وتجدد الأحداث علماً أن فتوى إقفال باب الاجتهاد لم يكن لهم فيها مستند صحيح، ولا دليل معتبر، اللهم إلا قاعدة سد الذرائع، ومعلوم أن هذه القاعدة إنما يُعمل بها إذا لم يترتب على العمل بها ضرر أكبر.

وكأني بهم لم يُفتوا بالإغلاق على سبيل التأبيد، وفي كل زمان، إنما قالوا بالإغلاق نتيجة لظروف وأحوال عارضة، ومع هذا فالذي يؤسف له أن هذا الإغلاق لم يحقق الغرض المقصود منه، فلا هو منع الدخلاء، ولا هو حافظ على الاجتهاد وسلامته، بل فتح على الفقه الإسلامي باباً ينفذ منه أعداء الإسلام للطعن فيه، مرة يَسِمُونَهُ بالجمود والقصور عن مجاراة مصالح العباد وحاجاتهم المتجددة، وأخرى يتهمونه بعدم صلاحيته لتنظيم شؤون الحياة، لأن القول بالإغلاق أدّى إلى تقاصر الفقه الإسلامي عمّا جَدّ للناس من قضايا وحاجات في غيبة الاجتهاد، الأمر الذي جعل الحكام يستبدلون به قوانين وضعية من صنع البشر. ويُطبقونها على الناس، وينبذون أحكام الشريعة الإسلامية، وما استنبطه الفقهاء جانباً لأنها ـ حسب زعمهم ـ تضيق ولا تتسع لحاجات الناس ومصالحهم.

بعد هذا كله أَليست الذريعة المؤدية إلى نبذ الشريعة أدهى وأخطر أضعافاً من ذريعة فوضى الاجتهاد التي يمكن التغلب عليها برد أقوال الأدعياء، وفضح فتاوى الجهال، وكشف آرائهم الباطلة لكي يتجنبهم الناس[١].

الحقيقة أن الفقهاء الصالحين الذين قالوا بالإغلاق، إنما قصدوا منع الأدعياء من ولوج هذا الباب المبارك، لأن باب الاجتهاد الذي فتحه الله تعالى للعلماء كان، ولا يزال، وسيبقى مفتوحاً لمن تأهل له، لأن شريعة الله التي جاءت أول الأمر لمحاربة التقليد والمقلدين، واستنهضت الهمم، وأيقظت العقول من غفوة الجاهلية، وأمرت بالنظر والتأمل في آيات الله في الكون الواسع، لا يعقل أنها تقر هذا الحجر على العقول وتمنع الاجتهاد[٢] أو تغلق بابه

---

(١) الشيخ شلبي: أصول الفقه ص٤٥، والدكتور حسن أحمد مرعي: الإجتهاد في الشريعة ١١٨، ١١٩ بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض نشرته جامعة الملك محمد بن سعود ١٤٠٤. ومحمد بن إبراهيم: الإجتهاد وقضايا العصر ص٢٩ وما بعدها ـ نشرته دار التركي تونس سنة ١٩٩٠.

(٢) انظر الشيخ شلبي: أصول الفقه ص٤٥.

الذي فتحه الله تعالى لخاصة أوليائه الذين استمروا بمحاربة هذه الدعوى، وبيان انحصارها بزمان اطلاقها، ثم الاجتهاد لاستنباط الفتاوى والأحكام الملائمة لعصرهم، وبيئاتهم، وعوائدهم، وأعرافهم، ليحققوا خلود الشريعة الإسلامية، وكمالها في أحكامها، وصلاحيتها لكل زمان ومكان. وهذا لا يتحقق إلا بفتح هذا الباب المبارك، لأن النصوص متناهية، وقضايا الناس ونوازلهم غير متناهية، فلا بُدّ من الاجتهاد لمواجهة المستجدات واستنباط الفتاوى والأحكام لكل معضلة أو حادثة، وهذا هو عمل المجتهدين في كل عصر ومصر.

خلو الزمان عن المجتهدين:

وهنا تبرز قضية أصولية: هل يجوز خلو الزمان عن مجتهد يستنبط فتاويه وأحكامه، ويتعرف عليها من مصدَرَيْها الكتاب والسنة، وما يرشدان إليه من مصادر تبعية أخرى؟

هذا السؤال محل نزاع بين جمهور المحققين من المتقدمين والمتأخرين، ولكن لا بُدّ من تحرير محل النزاع قبل الإجابة عن السؤال.

يرى ابن عبد الشكور[١] وابن أمير حاج[٢]: إن خلو الزمان عن مجتهد عند ظهور اشتراط الساعة أمر متفق عليه من الجميع[٣] وفيما عدا ذلك اختلفوا على مذهبين:

المذهب الأول: جواز خلو العصر عن مجتهد، فقد ذهب جماعة من الأصوليين إلى جواز خلو عصر من الأعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى إليه.

قال الآمدي: هذا هو المختار[٤] وبه جزم الرازي في المحصول[٥]. ووافقه ابن الحاجب[٦] والكمال بن الهمام[٧] وابن عبد الشكور البهاري[٨] واستدلوا لقولهم بأدلة منها:

---

(١) هو القاضي محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي، كان إماماً قاضياً مصنفاً بحراً من العلوم لازم السلطان عالمكير، فولّاه قضاء لكهنؤ ثم قضاء حيدر آباد توفي ١١١٩هـ. انظر صديق خان بن حسن الفتوحي: أبجدالعلوم ٣/ ٢٣٤ دار الكتب العلمية بيروت مصورة.

(٢) هو الإمام أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد الحلبي الحنفي ويعرف بابن أمير حاج وبابن المؤقت المتوفى سنة ٨٧٩هـ كان من فقهاء وأصولي الحنفية، إماماً مصنفاً لازم ابن الهمام. انظر السخاوي: محمد بن عبد الرحمن. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع ٩/ ٢١٠ مكتبة الحياة ـ بيروت مصورة ـ وابن العماد: شذرات الذهب ٧/ ٣٢٨.

(٣) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ٣٩٩ وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ٣٣٩.

(٤) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٣١٣.

(٥) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢١٧.

(٦) العضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى للقاضي عبد الرحمن بن أحمد ص٢٠٧ دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٣هـ.

(٧) ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد: كتاب التحرير في أصول الفقه ٤/ ٢٤٠ مكنية صبيح مصر ١٣٥٢ هـ.

(٨) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ٣٩٩.

١ ـ قوله ﷺ: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالم، اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا»[١].

٢ ـ قوله ﷺ: إن من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويثبت الجهل[٢].

٣ ـ لو خلا العصر من مجتهد لا يترتب على فرض وقوعه محالٌ عقلاً، وكل ما كان كذلك فهو جائز، وهذا يدل على الجواز العقلي[٣].

وبرغم هذه الأدلة فقد أوضح ابن السبكي: أنه إذا كان المختار ـ من أقوال العلماء ـ خلو الزمان عن مجتهد إلا أنه لم يثبت وقوعه[٤]. وبهذا قال أكثر الشافعية.

قال الشيخ البكري[٥]: لم يقل أحد يجب عقلاً خلو الزمن من مجتهد، فإنّ ذلك مكابرةٌ للعقل والشرع[٦] لأن الاجتهاد في ذاته واجب على الأمة وجوباً كفائياً في كل عصر، ولا يسع تركه، لذلك لم يخلُ زمن من الأزمان عنه، ولئن خلا الاجتهاد في مصر من الأمصار فهو موجود في آخر.

المذهب الثاني: أنه لا يجوز خلو الزمان عن مجتهد:

فقد ذهب الحنابلة إلى أنه لا يجوز خلو عصر من الأعصار عن مجتهد يمكن تفويض الفتاوى إليه.

قال ابن مفلح[٧]: لا يجوز خلو عصر عن مجتهد عند أصحابنا وطوائف، ولم يذكر ابن عقيل[٨]

---

(١) أخرجه البخاري: في العلم ـ باب كيف يقبض العلم ١/ ١٩٤ رقم ١٠٠. ومسلم: في العلم ـ باب رفع العلم ٤/ ٢٠٥٨ رقم ٢٦٧٣ والترمذي: في العلم ـ باب ما جاء في ذهاب العلم ٥/ ٣١ رقم ٢٦٥٢ وابن ماجه: في المقدمة ١/ ٢٠ رقم ٥٢.

(٢) أخرجه البخاري: في العلم ـ باب رفع العلم ١/ ١٧٨ رقم ٨٠، ومسلم: في العلم ـ باب رفع العلم وقبضه ٤/ ٢٠٥٦ رقم ٢٦٧١ والترمذي: في الفتن ـ باب ما جاء في أشراط الساعة ٤/ ٤٩١ رقم ٢٢٠٥.

(٣) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٣١٤، ٣١٥. ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٤٠.

(٤) ابن السبكي: الإمام عبد الوهاب بن علي: جمع الجوامع ٢/ ٣٩٨ نشره مصطفى الباب الحلبي مصر ـ ١٣٥٦ الثانية.

(٥) هو العلامة الشيخ محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرحمن البكري الشافعي المتوفى سنة ١٠٢٨هـ فقيه مؤرخ. الزركلي: الأعلام ٧/ ٦٢ قيل تعبد الله على طريقة الإجتهاد المطلق أربع عشرة سنة. انظر ما قاله ناسخ كتاب الإجهاد المطلق ص٢٧.

(٦) الشيخ البكري: رسالة الإجتهاد المطلق ص٢٠ حققه سليم شبعانية ـ دار المعرفة دمشق ـ الأولى ـ ١٤١٢ هـ.

(٧) هو الإمام محمد بن مفلح بن محمد المقدسي الحنبلي المتوفى ٧٦٣هـ كان من أعلم الناس بمذهب الإمام أحمد. انظر ابن حجر: الدرر الكامنة ٥/ ٣٠ وابن العماد: شذرات الذهب ٦/ ١٩٩.

(٨) هو الإمام أبو الوفا علي بن محمد بن عقيل البغدادي الحنبلي المتوفى سنة ٥١٣هـ كان بارعاً في الفقه وأصوله، له استنباطات عظيمة. انظر ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة ١/ ١٤٢ وابن بدران: المدخل إلى مذهب أحمد ص٤١٦.

خلاف هذا إلا عن بعض المحدثين، كما اختار عدم جواز الخلو القاضي عبد الوهاب المالكي[(١)] وجمع من المالكية ومن غيرهم[(٢)]. ووافقه أصحاب المسودة فقالوا: لا يجوز خلو عصر من الأعصار من مجتهد يجوز للعامي تقليده، ويجوز أن يُولّى القضاء، خلافاً لبعض المحدثين في قولهم: لم يبق في عصرنا مجتهد[(٣)].

وعليه فوجود المجتهدين في كل عصر واجب شرعاً عند الحنابلة، وبعض الشافعية وغيرهم، وبه جزم من متقدمي الشافعية القاضي أبو عبد الله الزبيري[(٤)] والاستاذ أبو إسحاق الإسفراييني[(٥)].

قال الأستاذ الإسفراييني: إن الله تعالى لو أخلى زماناً من قائم بحجة زال التكليف، إذ التكليف لا يثبت إلا بالحجة الظاهرة، وإذا زال التكليف بطلت الشريعة.

أما القاضي الزبيري فقال: لن تخلو الأرض من قائم لله بالحجة في كل وقت ودهر وزمان، ولكن ذلك قليل في كثير، فأما أن يكون غير موجود ـ كما قال البعض ـ فليس بصواب، لأنه لو عدم الفقهاء لم تقم الفرائض كلها، ولو عطلت الفرائض كلها لحلّت النقمة بذلك في الخلق كما جاء في الخبر: «لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق»[(٦)]، ونحن نعوذ بالله أن نؤخر مع شرار الخلق[(٧)].

كما اختار القول بأنه لا يخلو الزمان عن مجتهد الإمام ابن دقيق العبد المتوفى سنة

---

(١) هو القاضي عبد الوهاب بن علي بن نصر البغدادي، الفقيه المالكي الأصولي المتوفى سنة ٤٢٢هـ أحد أئمة المذهب، ولسان أصحاب القياس، إليه انتهت رئاسة المذهب في عصره. انظر ابن فرحون: الديباج المذهب ١٥٩ وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٢٢٣.

(٢) الفتوحي: محمد بن أحمد الحنبلي ـ شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٦٤ تحقيق الزحيلي وحمّاد ـ نشره مكتبة العبيكان ١٤١٣هـ وابن بدران: المدخل إلى مذهب أحمد ٣٨٦.

(٣) آل تيمية: المسودة ٤٧٢.

(٤) هو القاضي أبو عبد الله الزبير بن أحمد بن سليمان البصري المعروف بالزبيري والمتوفى سنة ٣١٧هـ صاحب الكافي في الفقه، وكتاب المُسْكِت، كان حافظاً للمذهب، عارفاً بالأدب، خبيراً بالأنساب. انظر الأسنوي: طبقات الشافعية ١/ ٢٩٩.

(٥) هو الإمام الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الإسفراييني المتوفى سنة ٤١٨هـ، صاحب العلوم الشرعية، والعقلية واللغوية. كان ثقة ثبتاً في الحديث، وفقيهاً متكلماً أصولياً. انظر الأسنوي: طبقات الشافعية ١/ ٤٠. وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٢٠٩.

(٦) أخرجه مسلم: في الفتن ـ باب قرب الساعة ٤/ ٢٢٦٨ رقم ٢٩٤٩ والإمام أحمد في المسند ١/ ٤٩٢ رقم ٣٧٣٤.

(٧) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٧، ٢٠٨ والسيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر: الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض ص٦٩ وص٩٧ حققه الشيخ خليل الميس ـ دار الكتب العلمية ١٤٠٣هـ الأولى. والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٥٣ والشيخ البكري؛ الاجتهاد المطلق ص٢١ وحاشيتها.

٧٠٢هـ وابن الرفعة[1] وطوائف، لكن صورة كلام ابن دقيق العبد: أن لا يخلو العصر عن مجتهد إلا إذا تداعى الزمان وقربت الساعة. فالأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة، لأن الخلو من مجتهد يلزم منه اجماع الأمة على الخطأ، وهو ترك الاجتهاد الذي هو فرض كفاية[2].

أما ابن السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ فقد جزم بأن خلو الزمان عن مجتهد لم يثبت وقوعه، ودليل عدم الوقوع حديث الصحيحين: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله» أي الساعة[3].

الأدلة: استدل القائلون بعدم جواز خلو الزمان عن مجتهد قائم بحجج الله يبين للناس ما نَزَل بهم، بأدلة:

١ ـ منها: ما رواه سيدنا علي رضي الله عنه قال: لن يُخلي الله الأرض من قائم له بالحجة»[4].

٢ ـ وقوله ﷺ: لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله، وحتى يظهر الدجّال»[5] والظهور على الحق لا يمكن إلا بالعلم، ولا علم بدون الاجتهاد[6].

٣ ـ إن التفقه في الدين، والاجتهاد فيه فرض على الكفاية، بحيث إذا اتفق الكل على تركه أثموا، فلو جاز خلو العصر عمن يقوم به لزم منه اتفاق أهل العصر على الخطأ والضلالة، وهو ممتنع لأن الأمة معصومة لا تجتمع على خطأ أو ضلالة.

٤ ـ إن طريق معرفة الأحكام الشرعية إنما هو الاجتهاد، فلو خلا العصر عن مجتهد يمكن الاستناد إليه في معرفة الأحكام أفضى إلى تعطيل الشريعة واندراس الأحكام وهو ممتنع لعموم النصوص السابقة[7].

---

(١) هو الإمام أحمد بن محمد بن علي بن مرتفع الشهير بابن الرفعة المتوفى سنة ٧١٠هـ من كبار أئمة الشافعية، اشتهر بالفقه والعربية والأصول، كان أعجوبة في معرفة المذهب وفي قوة التخريج. انظر الأسنوي: طبقات الشافعية ١/٢٩٦ وابن حجر: الدرر الكامنة ١/٢٨٤.

(٢) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/٢٠٨. والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٥٣. الشيخ البكري الاجتهاد المطلق ص٢٢ الجلال المحلي: محمد بن أحمد: شرح جمع الجوامع ٢/٣٩٨ نشره مصطفى البابي الحلبي ـ مصر الثانية ١٣٥٦.

(٣) الجلال المحلي: المصدر السابق ٢/٣٩٨.

(٤) لئلا تبطل حجج الله وبيناته. أخرجه أبو نعيم: في حلية الأولياء ١/٧٩، ٨٠ بإسناده إلى سيدنا علي رضي الله عنه، قال عنه الحافظ السيوطي: هذا حديث موقوف له حكم الرفع، لأن مثل ذلك لا يقال من قبل الرأي، وله شواهد مرفوعة وموقوفة. انظر الرد على من أخلد إلى الأرض ص٩٨.

(٥) أخرجه البخاري: في الاعتصام باب قول النبي لا تزال طائفة من أمتي١٣/٢٩٣ رقم ٧٣١١، ومسلم: في الإمارة باب قوله ﷺ لا تزال طائفة من أمتي ٣/١٥٢٣ رقم ١٩٢٠، والترمذي في الفتن، باب ما جاء في الأئمة المضلين ٤/٥٠٤ رقم ٢٢٢٩، وأبو داود في الفتن ـ باب ذكر الفتن ٤/٩٨ رقم ٤٢٥٢.

(٦) محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/٢٤٠.

(٧) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/٣١٤ وابن عبد الشكور: محب الله البهاري؛ مسلم الثبوت ٢/٤٠٠ موجود في ذيل المستصفى، نشره المطبعة الأميرية مصر سنة ١٣٢٢هـ، والكنوي: فواتح الرحموت ٢/٤٠٠.

أما لو خلا مصر من مجتهد، فليس هذا لاستحالة الاجتهاد عقلاً لأنه أمر ممكن في ذاته، وإنما ذلك لقصور الهمم، وتقاصر العزائم عن هذا الواجب الشرعي الذي لا يتم إلا لذوي الهمم العالية.

ومما سبق يظهر أن الخلاف بين المجيزين ـ لخلو العصر ـ والمانعين له لفظي، فمن قال بعدم جواز خلو العصر أراد به المُفتي المجتهد غير المستقل.

ومن قال بجواز خلو العصر عن المجتهد، قصد به خلوه عن المفتي المجتهد المطلق المستقل، الذي استقل بقواعد أصوله الفقهية، وطرائقه الاستدلالية، وهذا قد فُرغ منه وانتهى.

ويؤيد هذا ما نقله الزركشي عن الإمام الرافعي[١] قال: الخلق كالمتفقين على أنه لا مجتهد اليوم، قال الزركشي: ولعله أخذه من كلام الرازي، أو من قول الغزالي في ـ كتابه الوسيط ـ حيث صرح قائلاً: قد خلا العصر عن المجتهد المستقل[٢].

وهذا ما قرره ابن حمدان[٣] بقوله: إن المجتهد المطلق قد عُدم منذ زمن طويل، مع أنه الآن أيسر منه في الزمن الأول، لأن الحديث والفقه قد دُوّنا، وكذا ما يتعلق بالاجتهاد من الآيات والآثار، وأصول الفقه، والعربية، وغير ذلك، لكن الهمم قاصرة، والرغبات فاترة، ونار الجد والحذر خامدة اكتفاء بالتقليد[٤]...

ووافق على ذلك الإمام النووي فقال: ومن دهر طويل عدم المفتي المستقل، وصارت الفتوى إلى المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتبوعة[٥].

أما الإمام السيوطي الذي ادّعى لنفسه الاجتهاد المطلق فقال: إن المفتي المجتهد المستقل الذي استقل بقواعد لنفسه يبني عليها الفقه، خارجاً عن قواعد المذاهب المقررة، قد فُقِد من دهر، بل لو أراده الإنسان اليوم لاَمتنع عليه، ولم يجز له، نَصّ عليه غير واحد[٦].

---

(١) هو الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم القزويني الرافعي المتوفى سنة ٦٢٣ هـ، إمام المذهب الشافعي في عصره، كان إماماً في الفقه والأصول، والتفسير والحديث وغيرها. انظر الأسنوي: طبقات الشافعية ١/٢٨١ وابن العماد: شذرات الذهب ٥/١٠٨.

(٢) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/٢٠٧ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٥٣.

(٣) هو القاضي أبو عبد الله أحمد بن حمدان بن شبيب الحراني الحنبلي المتوفى سنة ٦٩٥هـ الملقب بنجم الدين، كان فقهياً أصولياً أديباً، برع في الفقه. وإليه انتهت معرفة المذهب ودقائقه وغوامضه. ابن رجب: عبد الرحمن بن أحمد: الذيل على طبقات الحنابلة ٢/٣٣١ دار المعرفة بيروت. وابن العماد: شذرات الذهب ٥/٤٢٨.

(٤) ابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي والمستفتي ص١٧ علق عليه الألباني ـ نشره المكتب الإسلامي بيروت ١٣٩٧.

(٥) النووي: يحيى بن شرف: آداب الفتوى والمفتي والمستفتي ص٢٥ اعتنى به بسام الجابي ـ دار البشائر الإسلامية بيروت ١٤١١هـ.

(٦) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٢، ١١٣.

وممن قال بخلو العصر عن المجتهد المستقل الإمام ابن بَرْهَان[1] يقول - في كتابه في الأصول - أصول المذاهب وقواعد الأدلة منقولة عن السلف، فلا يجوز أن يحدث في الأعصار خلافها. ووافقه ابن المُنَيِّر[2] فقال: أَتْباع الأئمة الآن الذين حازوا شروط الاجتهاد، مجتهدون ملتزمون أن لا يحدثوا مذهباً أما كونهم مجتهدين فلأن الأوصاف قائمة بهم[3].

قال الزركشي: والحق أن العصر خلا عن المجتهد المطلق «المستقل» لا عن مجتهد في مذهب أحد الأئمة الأربعة[4].

ونقل ابن أميرحاج شبه الإجماع على ذلك فقال: وما أظن أنّ أحداً يخالف في هذا[5].

ومما سبق يتبين بوضوح أن الخلاف بين المجيزين لخلو العصر والمانعين له لفظي، لأنهم اتفقوا على عدم خلو عصر من مجتهدين يستنبطون الفتاوى والأحكام من مصادرها الأصلية، بناء على القواعد والأصول المقررة في المذهب، كي تواكب الشريعة الغرّاء مستجدات الحياة، ونوازل الناس التي لا تتناهى فكان لا بُدّ من الاجتهاد واستفراغ الوسع، لمواجهة الواقعات المتجددة، واستنباط الأحكام الشرعية لها، وهذا هو عمل المجتهدين في كل عصر، لذلك لا يجوز الحكم على الأعصار بخلوها عن مجتهد، لأن الحال العملية للعلماء، واجتهادهم في كل عصر يدحض القول بخلو العصر عن مجتهد.

كان الإمام أبو بكر القفّال[6] إذا سئل عن مسألة يقول للسائل: تسأل عن مذهب الشافعي، أم ما عندي.

وكان يقول هو وبعض العلماء لسنا مقلدين للشافعي، بل وافق رأينا رأيه، فليس هذا كلام من لا يَدّعي رتبة الاجتهاد[7].

---

(١) هو الإمام أبو الفتح أحمد بن علي بن محمد المتوفى سنة ٥٢٠ هـ، كان حنبلي المذهب ثم انتقل إلى المذهب الشافعي، وبرع فيه، وفي الأصول وكان هو الغالب عليه، ويضرب به المثل في حلّ الإشكال. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ١/ ٩٩، ابن العماد: شذرات الذهب ٤/ ٦١.

(٢) هو الإمام القاضي أبو العباس أحمد بن محمد بن منصور الإسكندراني المالكي المعروف بابن المُنَيِّر والمتوفى سنة ٦٨٣هـ قاضي الإسكندرية برع في الفقه والأصول، والنظر والعربية، وصنف التصانيف. انظر ابن فرحون: الديباج المذهب ص٧١. وابن العماد: شذرات الذهب ٥/ ٣٨١.

(٣) انظر السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٣.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٩.

(٥) ابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ٣٣٩.

(٦) هو الإمام أبو بكر عبد الله بن أحمد بن عبد الله المروزي الشافعي المتوفى سنة ٤١٧هـ كان وحيد زمانه فقهاً وحفظاً، دقيق النظر، مصيباً في الاستنباط والتخريج. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٤٦ والأسنوي: طبقات الشافعية ٢/ ١٤٧.

(٧) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٨، ٢٠٩ وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ٣٤٠ والشيخ البكري؛ الاجتهاد المطلق ٢٢، ٢٣.

وفيما سبق دلالة على أنهم كانوا يرجعون إلى أدلة الشريعة الأصلية رغم اعتماد طريقة إمامهم في الاستدلال، ومراعاة قواعده وشروطه في الاستنباط. فالاجتهاد عندهم تكليف من الله تعالى للأمة، لأنه في حقيقته تحقيقٌ لأحكام الشريعة على العباد، وهذا يقتضي أن يكون بابه مفتوحاً في كل عصر لمن تأهل له، واستوفى شروطه، واستكمل آلته ومن رحمة الله بعباده أن توالت الأعصار بإنجابِ المجتهدين، فلم يخلُ عصر من قائم لله بالحجة، حفاظاً على الشريعة واستمراريتها ومواكبتها لتطور الحياة، لأنها شريعة عامة خالدة، صالحة لكل عصر وزمان، وإلى أن يأتي أمر الله تعالى.

عدم تسليم العلماء بإغلاق باب الاجتهاد أو خلو العصر

شاع التقليد في القرن الرابع الهجري مما جعل كثيراً من العلماء يستغنون عن البحث والاستنباط، ويتهيبون من الاجتهاد، ويؤثرون التقليد والأخذ من الغير بدون حجة ولا برهان، رغم قدرة البعض على الاجتهاد بل الاجتهاد المطلق. وذلك تحقيقاً لقولهم بسد باب الاجتهاد، الذي فتحه الله تعالى على مصراعيه ـ وإلى يوم القيامه ـ لخاصة أوليائه من الفقهاء العاملين الذين تأهلوا له، واستوفوا شروطه، لأن الله تعالى رحمة بعباده لن يخلي عصراً من قائم لله بالحجة، يرفض التقليد، ويحارب الجمود ودعوى الإقفال التي لا تقوم على دليل معتبر، وذلك لإن الاجتهاد حق للأمة مرغوب فيه في كل عصر، ضرورة أن الفتاوى والأحكام الشرعية لا بُدّ من بذل المجهود لاستخراجها من الأدلة الشرعية المنقولة والمعقولة، لذلك رفض العلماء الجمود والتقليد الأعمى، ومارس المتأهلون منهم حق الاجتهاد في الأمور المستحدثة، واستنبطوا لها الفتاوى والأحكام الملائمة لعصرهم المتجدد، ووقائعهم التي لا تنحصر، لعلمهم أن الحياة تنافي الجمود، وتأبى الاستقرار، فلا يجوز ترك الناس أمام النوازل والمستجدات مع أهوائهم، يبتدعون لها الفتاوى والأحكام دون جهد واجتهاد، لذلك كان الاجتهاد على المتأهلين له واجباً شرعياً في كل عصر وزمان، لأن شرع الله تعالى جاء بالعدل والتيسير والرحمة، ومواكبة تطور الحياة، واختلاف البيئات، وتغير الأعراف، وهذا التطور هو تطور عصر وزمان، لا تطور حجة وبرهان، فمن تصدى للإفتاء ولبيان شرع الله تعالى في الأحكام، وجب عليه الاجتهاد لاستنباط أحكام الفتاوى وفقاً لتغير ظروف الزمان والمكان وتبدل الأعراف والبيئات.

لذلك ردّ العلماء في كل عصر على مقولة إقفال باب الاجتهاد نصاً أو إشارة، فمنهم من إدعى الاجتهاد المطلق لنفسه أو لشَيْخه، ومنهم من حاول الدفاع عن سنن الله تعالى في خلقه، وفضله على بعض أهل الصفوة من عباده القادرين على الاجتهاد والاستنباط من الأدلة الشرعية، وذلك لاعتقادهم أن المجتهد ممكن الوجود في كل الأعصار وخاصة بعد القرن الرابع الهجري لتوفر مواد الاجتهاد، وتكلم الأمة على التفسير، والتجريح والتصحيح، والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد.

ومن رفض التقليد ومارس حق الاجتهاد لأنه استكمل شروطه:

الإمام الحافظ أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي المصري الطحاوي الحنفي المتوفى سنة ٣٢١هـ برز في علم الحديث والفقه، كان ثقة ثبتاً فقهياً عاقلاً[١].

قال العلامة اللكنوي[٢] في تعليقاته السنية[٣] عدّه ابن كمال باشا[٤] وغيره من طبقة من يقدر على الاجتهاد في المسائل التي لا رواية فيها، ولا يقدر على مخالفة صاحب المذهب لا في الفروع، ولا في الأصول.

هذا الكلام فيه نظر، لأن الإمام أبا جعفر له درجة عالية، ورتبة شامخة في الاجتهاد، فقد خالف صاحب المذهب في كثير من الأصول والفروع، ومن طالع كتابه شرح معاني الآثار وغيره من مصنفاته يرَ بوضوح مدى اجتهاده واختياره خلاف ما اختاره صاحب المذهب إذا كان ما يدل عليه قوياً، فالحقُّ أنه من المجتهدين المنتسبين إلى إمام معين من المجتهدين، لكن لا يقلدونه لا في الفروع ولا في الأصول لكونهم مُتصفين بالاجتهاد، وإنما انتسبوا إليه لسلوكهم طريقه في الاجتهاد. قال اللكنوي: وبالجملة فهو في طبقة أبي يوسف ومحمد، لا ينحط عن مرتبتهما على القول المسدد[٥]. أي أنه مجتهد اجتهاداً مطلقاً رغم وجوده في القرن الرابع الهجري، لأن تصانيفه تظهر بجلاء أنه فقيه مجتهد له طريقته في الاستنباط، غير مقيد بقول أحد من الفقهاء السابقين لأنه رسم لنفسه منهجاً واضحاً لاستنباط الفتاوى واستخراج الأحكام من أدلتها. ذكره في أول كتاب شرح معاني الآثار، قال: . . . أذكر في كل كتاب ما فيه من الناسخ والمنسوخ، وتأويل العلماء واحتجاج بعضهم على بعض، وإقامة الحجة لمن صح عندي قوله منهم بما يصح به مثله من كتاب أو سنة أو إجماع أو تواتر من أقاويل الصحابة أو تابعيهم رضي الله عنهم[٦].

فأبو جعفر الطحاوي لا يرضى حكماً أو فتيا إلا بدليل معتبر، لذلك جعل نصب عينيه الأدلة التي تبنّاها والتي ارتضى أن ينظر إلى المسألة من خلالها، سواء أكانت الفتوى المستنبطة موافقة

---

(١) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٥/ ٢٧ وما بعدها واللكنوي: الفوائد البهية ص٣١ وما بعدها.

(٢) هو العلامة أبو الحسنات محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم اللكنوي الحنفي الهندي المتوفى سنة ١٣٠٤هـ كان محدثاً مؤرخاً، فقيهاً، كان اشتغاله بالمنقول أكثر من اشتغاله بالمعقول، له تأليفات في أكثر الفنون. انظر البغدادي: هدية العارفين ٢/ ٣٨٥. وكحالة: معجم المؤلفين ١/ ٢٣٥.

(٣) كتاب التعليقات السنية على الفوائد البهية للعلامة اللكنوي موجود بذيل الفوائد البهية. تصوير دار المعرفة بيروت.

(٤) هو العلامة أحمد بن سليمان الرومي الشهير بابن كمال باشا، تولى منصب التدريس، والقضاء، والإفتاء في الدولة العثمانية، له تصانيف كثيرة توفي سنة ٩٤٠هـ. انظر اللكنوي: الفوائد البهية. ص٢٠، ٢١.

(٥) اللكنوي: التعليقات السنية على الفوائد البهية ص٣١، ٣٢.

(٦) انظر الطحاوي أحمد بن محمد: شرح معاني الآثار ١/ ١١ حققه محمد زهري النجار ـ دار الكتب العلمية ببيروت الأولى ١٣٩٩.

لأئمته، أو مخالفة لهم جميعاً. وهذا دأب الأئمة المجتهدين الذين يقتدى بهم وبما أنه إمام مجتهد كان من الطبيعي أن يخالف اجتهاده اجتهاد أئمته، والمسائل التي خالف فيها أئمته من الحنفية أنواع:

منها: ما خالف فيها أئمة الحنفية جميعاً ـ أبا حنيفة والصاحبين، وزفر، والحسن بن زياد.

ومنها: ما خالف فيها إمام المذهب وهي مسائل كثيرة تبلغ أربعاً وستين وثلاثمائة مسألة.

ومنها: ما خالف فيها الصاحبين أو أحدهما(١).

ومما سبق يتبين أن الإمام الطحاوي رغم أنه عاش في القرن الرابع الهجري إلا أنه رفض التقليد والجمود، أو الجبن والتهيب من الاجتهاد، بل سلك مسلك الأحناف في أسلوب وطريقة استنباط الفتاوى والأحكام من الأدلة الكلية، لا يتقيد برأي أحد من الفقهاء، ولا يقلد أحداً من السابقين مهما بلغت رتبته إلا إذا صح عنده قوله بدليل معتبر، عندها يكون متبعاً للدليل وليس مقلداً.

وممن رفض التقليد الإمام أحمد بن ميسر بن محمد بن إسماعيل القرطبي المتوفى سنة ٣٢٨هـ كان يميل إلى النظر والحجة، وربما أفتى بمذهب مالك، كان إذا استفتي ربما يقول: أما مذهب بلدنا فكذا، وأما الذي أراه فكذا(٢). ورأيه لم يكن بالتشهي أو مجرداً عن الدليل، لإن المجتهد له أن يُغيّر رأيه إذا ظهر له دليل آخر قوي ووضح أمامه، لذلك خالف مذهب إمامه في الفتيا رغم اتباعه لقواعده في الاستنباط.

وممن رفض التقليد الإمام عبد العزيز بن عبد الله بن محمد، أبو القاسم الداركي المتوفى سنة ٣٧٥هـ الفقيه الشافعي، سكن بغداد، وكان له حلقة في جامع المدينة للفتوى والنظر، له في المذهب وجوه ـ أي اجتهادات ـ جيدة دالة على متانة علمه(٣).

قال الخطيب البغدادي(٤): سمعت أحمد بن عثمان الهمذاني يقول: كان عبد العزيز الداركي إذا جاءته مسألة يُستفتى فيها تفكر طويلاً ثم أفتى فيها، وربما كانت فتواه خلاف مذهب الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما، فيقال له في ذلك فيقول: وَيْحكُم حَدّث فلان

---

(١) انظر نماذج لهذه في كتاب «أبو جعفر الطحاوي الإمام المحدث الفقيه» للدكتور عبد الله نذير أحمد من ص ١٦١ وما بعدها. منشورات دار القلم دمشق ـ الأولى سنة ١٤١١هـ.

(٢) انظر ابن فرحون: الديباج المذهب ص٣٤.

(٣) انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٠/ ٤٦٣ وابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ١٨٨.

(٤) هو الإمام الحافظ العلّامة المفتي أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣هـ. صاحب التصانيف المشهورة، كان من كبار الشافعية، إليه انتهى الحفظ والإتقان، والقيام بعلوم الحديث. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٢٧٠ وما بعدها والأسنوي: طبات الشافعية ١/ ٩٩.

عن فلان عن رسول الله ﷺ بكذا وكذا، والأخذ بالحديث عن رسول الله ﷺ أولى[١] من الأخذ بقول الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما إذا خالفاه[٢]. فهو إمام مجتهد لا يتقيد بالمذهب في فتياه بل يجتهد لاستنباط الأحكام من النصوص الشرعية، ولا يتقيد بقول من سبقه من الأئمة إلا إذا ظهر له قوة دليله، لأن الداركي متبع للدليل لا للرجال.

ومن الذين رفضوا التقليد والجمود، واتبعوا الدليل فأفتوا مجتهدين:

الإمام عبيد الله بن الحسن، أبو الحسن الكرخي المتوفى سنة ٣٤٠هـ[٣] الإمام المجتهد الذي إليه انتهت رئاسة الحنفية في عصره.

وكذلك الإمام عبد العزيز بن أحمد بن نصر بن صالح المتوفى سنة ٤٤٨هـ[٤] الإمام المجتهد شمس الأئمة الحلواني.

وكذلك الإمام علي بن محمد بن عبد الكريم البزدوي المتوفى سنة ٤٨٢هـ[٥] فخر الإسلام المجتهد في الأصول والفروع.

وكذلك الإمام حسن بن منصور بن محمود المتوفى سنة ٥٩٢هـ[٦] فخر الدين قاضيخان، كان إماماً كبيراً مجتهداً.

هؤلاء الكوكبة من الأئمة الذين رفضوا إغلاق باب الاجتهاد، ذكر ابن كمال باشا: أنهم كانوا من المجتهدين في المسائل الذين لا يقدرون على المخالفة لافي الأصول ولا في الفروع. وقد نازعه الشهاب المرجاني[٧] في «كتابه ناظورة الحق» فقال: إن ما خالف هؤلاء الأجلة الإمام أبا حنيفة من المسائل لا يُعَدّ ولا يُحصى، ولهم اختيارات في الأصول والفروع تخالف أصول صاحب المذهب، وأقوالٌ مستنبطة بالقياس والمسموع، واحتجاجات بالمنقول

---

(١) أوضح الحافظ الذهبي قول الداركي «أن الأخذ بالحديث أولى من الأخذ بقول الشافعي وأبي حنيفة فقال: هذا جيد، لكن بشرط أن يكون قد قال بذلك الحديث إمام من نظراء هذين الإمامين مثل مالك أو سفيان الثوري، أو الأوزاعي، وبأن يكون الحديث ثابتاً سالماً عن علة، وبأن لا يكون حجة أبي حنيفة والشافعي حديثاً صحيحاً معارضاً للآخر، أما من أخذ بحديث صحيح وقد تَنَكّبه أئمة الاجتهاد فلا كخبر «فإن شرب في الرابعة فاقتلوه» ـ أي إن شرب الخمر في المرة الرابعة ـ هذا الحديث صحيح، والجمهور من أهل العلم على أنه منسوخ. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٦/ ٤٠٥.

(٢) انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٠/ ٤٦٤ والنووي: تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢٦٣، ٢٦٤، الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٦/ ٤٠٥، ٤٠٦.

(٣) اللكنوي: الفوائد البهية ١٠٨، ١٠٩.

(٤) اللكنوي: المصدر السابق ٩٤، ٩٥.

(٥) اللكنوي: المصدر السابق ص١٢٤.

(٦) اللكنوي: المصدر السابق ٦٤، ٦٥.

(٧) هو الفقيه الأصولي المتكلم شهاب الدين بن بهاء الدين المرجاني المتوفى سنة ١٣٠٦هـ له الكثير من الكتب النافعة في الفقه والأصول وغيرها. منها كتاب ناظورة الحق في فرضية العشاء وإن لم يغب الشفق. انظر الكوثري: حسن التقاضي ص١١٦.

والمعقول، على ما لا يخفى على من تتبع كتب الفقه والخلافيات والأصول[١].

فأقوالهم وفتاويهم مستنبطة من خلال اجتهادهم من الأدلة المعتبرة التي أقاموها، لا تقليداً للإمام، لكن ربما وافق اجتهادهم اجتهاد إمامهم، وهذا لا يقدح في اجتهادهم، أو يحط من منزلتهم العلمية، أو مقدرتهم الاستنباطية، فهم أئمة الحق، ومنارات الهدى، القائمون لله بالحجة في كل وقت، لذلك لن تخلو الأرض منهم في كل عصر وزمان.

قال القاضي علي بن عمر بن أحمد البغدادي، أبو الحسن بن القصار المتوفى سنة ٣٩٨هـ. شيخ المالكية، كان أصولياً نظاراً من الفقهاء الكبار، قال في كتابه «مقدمة في أصول الفقه» فيمن يتعين عليه الاجتهاد:

أفتى أصحابنا رضي الله عنهم بأن العلم على قسمين: فرض عين، وفرض كفاية ففرض العين الواجب على كل أحد هو علمه بحالته التي هو فيها.

أما فرض الكفاية فهو: العلم الذي لا يتعلق بحالة الإنسان، فيجب على الأمة أن تكون منهم طائفة يتفقهون في الدين ليكونوا قدوة للسملمين حفظاً للشرع من الضياع، والذي يتعين لهذا من الناس من جاد حفظه، وحسن إدراكه، وطابت سجيته، ومن لا، فلا[٢].

لذلك كان على الأمة العمل لإيجاد العلماء فقهاء النفس ـ الذين حازوا شروط الاجتهاد ـ في كل عصر، لأن المجتهدين حماة الدين، وحُفّاظ الشريعة فإن فرطت الأمة أثم الجميع، لأنه لا يجوز إخلاء عصر من الاجتهاد. وهذا ما كان ينادي به ويطبقه كبار الفقهاء، المؤهلون للاجتهاد، يجتهدون ويرفضون التقليد وتحجير العقول.

وممن رفض ذلك الإمام عبد الله بن أحمد بن عبد الله، أبو بكر القَفّال المروزي المتوفى سنة ٤١٧هـ الفقيه الشافعي، كان إماماً كبيراً، وبحراً عميقاً غواصاً على المعاني الدقيقة[٣].

سأله سائل يوماً عن مسألة الصُبْرة[٤] فقال: تسأل عن مذهب الشافعي أم ما عندي[٥]. كأنه يقول لسائله أنا لست بمقلد بل أتبع الدليل لأني أملك الملكة الفقهية الصحيحة التي أستطيع بواسطتها استنباط الفتاوى واستخراج الأحكام من أدلتها، فأنت تسألني عما ثبت عندي بواسطة الأدلة أم عن مذهب الإمام الشافعي.

---

(١) انظرالكوثري: حسن التقاضي ص١٠٩ واللكنوي: التعليقات السنية ص١٠٨.

(٢) انظر السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص٨٠.

(٣) انظر السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٥٣ وما بعدها وابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٤٦. وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٢٠٧.

(٤) الصُبْرة: هي الكومة المجموعة سميت بذلك لإفراغ بعضها على بعض. انظر معجم لغة الفقهاء ص ٢٧٠.

(٥) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٩.

وقد نقل عنه «في فتاويه أنه قال: لو قال بعتك صاعاً من هذه الصُّبْرة، نص الشافعي أنه يجوز، وعندي أنه لا يجوز»[١].

وهذا دأب تلميذيه فقد رفضا التقليد، وحَضّا على الاجتهاد.

أحدهما: الإمام الحسين بن شعيب بن محمد السنجي المتوفى سنة ٤٣٠هـ. أبو علي، أحد الأئمة المتقنين، وفقيه أهل مَرْوَ في عصره وشيخ الشافعية في زمانه، كان من أصحاب الوجوه[٢].

ثانيهما: القاضي الحسين بن محمد بن أحمد المروزي المتوفى سنة ٤٦٢هـ كان غواصاً في الدقائق وكان يلقب بحر الأمة، شيخ الشافعية وأحد أصحاب الوجوه[٣].

كانا من أصحاب الوجوه الذين يتمتعون بالاجتهاد واستنباط الأحكام مباشرة من نصوص الشرع، متقيدين بقواعد إمامهم الأصولية وملتزمين بها، فما خرجوا به من اجتهاد يسمى بالوجوه.

نقل الزركشي عن القفّال والشيخ أبي علي والقاضي الحسين أنهم قالوا: لسنا مقلدين للشافعي، بل وافق رأينا رأيه.

قال الزركشي معلقاً على كلامهم: هذا كلام من يدّعي رتبة الاجتهاد[٤].

ومن الذين اجتهدوا بعد القرن الرابع الهجري:

الإمام عبد الله بن يوسف بن عبد الله، أبو محمد الجويني المتوفى سنة ٤٣٨هـ والد إمام الحرمين، وشيخ الشافعية، كان فقيهاً مدققاً محققاً مفتياً، وكان الأئمة يعظمونه[٥]، تحققت فيه كل شروط الاجتهاد، فلما تكاملت بدأ يُدَوّن كتابه «المحيط» مجتهداً ومستنبطاً للأحكام من موارد النصوص لا يتعداها، ورغم هذه المقدرة العلمية، إلا أنه توقف عن اتمامه لكلام أرسله إليه الحافظ أبو بكر البيهقي[٦].

قال ابن السبكي: كان الشيخ أبو محمد قد شرع في كتاب سماه «المحيط» عزم فيه على عدم التقيد بالمذهب، وأنه يقف على مورد الأحاديث لا يعدوها، ويتجنب جانب

---

(١) الزركشي: المصدر السابق ٦/٢٩٦.

(٢) انظر السبكي: المصدر السابق ٤/٣٤٤ وما بعدها وابن خلكان: وفيات الأعيان ٢/ ١٣٥. والنووي: تهذيب الأسماء واللغات ٢/٢٦١.

(٣) انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٢/ ١٣٤ وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٣١٠. وابن هدايه: أبو بكر بن هداية الله: طبقات الشافعية ص ١٦٣ حققه عادل نويهض. دار الآفاق الجديدة بيروت الثالثة ١٤٠٢.

(٤) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٩، والشيخ البكري: الاجتهاد المطلق ص٢٣.

(٥) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٧/ ٦١٧ وابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٤٧. وابن هداية: طبقات الشافعية ص١٤٤.

(٦) هو الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الشافعي المتوفى سنة ٤٥٨، كان كثير التحقيق حافظاً فقيهاً أصولياً، جمع بين علم الحديث والفقه، وصنف في نصرة مذهب الشافعي. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٦٣ وما بعدها والأسنوي: طبقات الشافعية ١/ ٩٨.

العصبية للمذاهب، فوقع إلى الحافظ أبي بكر البيهقي منه ثلاثة أجزاء، فانتقد عليه أوهاماً حديثية، وبيّن أن الآخذ بالحديث الواقف عنده هو الشافعي، وأن رغبته عن الأحاديث التي أوردها الشيخ أبو محمد إنما هي لعلل فيها، يعرفها مَنْ يُتقِن صناعة المُحَدِّثين[1]...

فلما وصلت الرسالة إلى الجويني دعا للبيهقي وترك إتمام التصنيف، وامتنع عن الاجتهاد لظنه أنه لم تكن له الإمامة في الحديث، علماً أنه كان يمكنه أن يعتمد في تصحيح الأحاديث على رجال هذا الفن المنقطعين له، كما كان يفعل الإمام الشافعي رحمه الله تعالى أحياناً[2].

وخلاصة القول: إن الإمام أبا محمد الجويني رغم مواهبه العلمية ومقدرته التامة على الاجتهاد، إلا أنه أمسك عنه، وأظهر التمذهب خوفاً من أَلْسِنَةِ المقلدين ونقدهم الجارح لمدعي الاجتهاد في عصرهم، وبهذا فوّت على الأمة خيراً كثيراً حينما عطل الاجتهاد وهو قادر عليه ورضي بالتقليد.

وقد اعتبر القاضي علي بن محمد بن حبيب، أبو الحسن الماوردي المتوفى سنة ٤٥٠هـ من كبار فقهاء الشافعية[3] أن تعطيل الاجتهاد هو تعطيل للشريعة فقال: التقليد مختلف باختلاف أحوال الناس بما فيهم من آلة الاجتهاد المؤدي إليه، أو عدمه، لأن طلب العلم من فروض الكفاية، ولو مُنِع جميع الناس من التقليد وكُلِّفوا الاجتهاد لتعين فرض العلم على الكافة، وفي هذا اختلال نظام وفساد، فلو كان يجمعهم التقليد لبطل الاجتهاد وسقط فرض العلم، وفي هذا تعطيل الشريعة، وذهاب العلم، فلذلك وجب الاجتهاد على من تقع به الكفاية ليكون الباقون تبعاً ومقلدين. فلم يسقط الاجتهاد عن جميعهم، ولا أُمر به كافتهم[4]. لذلك وجب على من حاز شروط الاجتهاد أن لا يعطله كي لا تُعطل الشريعة، وتجمد عن تحقيق حاجات الناس وحلّ مشاكلهم المستجدة.

وممن حمل على التقليد ودعا العلماء إلى الاجتهاد:

الإمام الحافظ يوسف بن عبد الله بن محمد، أبو عمر بن عبد البر الأندلسي القرطبي المتوفى سنة ٤٦٣هـ شيخ الإسلام الفقيه الحافظ المُكْثِر، عالم بالقراءات وبالخلاف وبعلوم الحديث والرجال. وهذه العلوم هي عدة المجتهد، كان أثرياً ظاهرياً ثم تحول مالكياً مع ميل بيّن إلى فقه الشافعي في مسائل[5].

---

(١) انظرالسبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ٧٦، ٧٧.

(٢) انظر السبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ص٢٨٢.

(٣) ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٢٨٢ وابن هداية: طبقات الشافعية ص١٥١.

(٤) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص٦٨.

(٥) الحميدي: محمد بن فتوح: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ص٣٤٤ حققه محمد بن تاويت مكتبة الخانجي مصر. والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨/ ١٥٣ وما بعدها.

قال الذهبي: ولا يُنْكَر له ذلك، فإنه ممن بلغ رتبة الأئمة المجتهدين[١]. كما نقل الذهبي عن أبي عبد الله بن أبي الفتح أنه قال: كان أبو عمر أعلم من بالأندلس في السنن والآثار واختلاف علماء الأمصار، وكان في أول زمانه ظاهري المذهب ثم رجع إلى القول بالقياس من غير تقليد أحد[٢].

فالمجتهد لا يقلد ولكن يتبع ما قوي دليله، وابن عبد البر كان يحمل على التقليد لأن المقلد في نظره لا علم له «فلا يجوز له الفتوى في شرائع دين الله تعالى لأنه لا يعرف صحة قوله، ولا قام الدليل عليه، فالقول لا يصح لفضل قائله وإنما يصح بدلالة الدليل عليه»[٣].

وذلك أن الاجتهاد لا يكون إلا على أصول يضاف إليها التحليل والتحريم، وأنه لا يجتهد إلا عالم بها، ومن أشكل عليه لزمه الوقوف، ولم يجز له أن يحيل على الله قولاً في دينه لا نظير له من أصل ولا هو في معنى أصل[٤].

رفض ابن عبد البر مقولة إغلاق باب الاجتهاد، واعتبر أن الاجتهاد بابه مفتوح لكل عالم متبحر تتوفر فيه شروطه ليفتي في الحلال والحرام من خلال استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

وبالجملة فإن الحافظ ابن عبد البر كان مجتهداً مستقل الفكر، بعيداً عن الجمود، مبغضاً للتقليد والانغلاق.

وممن أفتى مجتهداً في عصر التقليد:

الإمام محمد بن أحمد بن أبي سهل أبو بكر شمس الأئمة السرخسي المتوفى في حدود سنة ٥٠٠هـ.

كان إماماً علامة حجة متكلماً، مناظراً أصولياً مجتهداً، عده ابن كمال باشا من المجتهدين في المسائل[٥]. وكتابه المبسوط يدل على سعة علمه وسيلان ذهنه، وقوة حجته واتباعه للدليل.

وممن اجتهد ولم يلتزم بإقفال باب الاجتهاد:

الإمام محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني أبو الخطاب الحنبلي المتوفى سنة ٥١٠هـ

كان إمام وقته، فقيهاً أصولياً فرضياً صنف في الأصول والفروع له من التحقيق والتدقيق الحسن في مسائل الفقه وأصوله شيء كثير جداً، وله مسائل ينفرد بها عن الأصحاب.

فمن الفتاوى والتخريجات التي انفرد بها باجتهاده:

١ ـ أن لحم الزرافة حرام لا يجوز أكله.

---

(١) الذهبي: المصدر السابق ١٨/١٥٧.
(٢) الذهبي: المصدر السابق ١٨/ ١٦٠.
(٣) انظر ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/١١٨.
(٤) ابن عبد البر: المصدر السابق ٢/٥٧.
(٥) انظر ابن قطلوبغا: تاج التراجم ٢٣٤، ٢٣٥ واللكنوي: الفوائد البهية ١٥٨، ١٥٩.

٢ ـ أن للعصر سنة راتبة قبلها أربع ركعات.

٣ ـ أفتى أن الترتيب لا يشترط في الوضوء.

٤ ـ أفتى أن الكفار لا يمكلون أموال المسلمين بالقهر، وإنما ترد إلى من أخذت منه من المسلمين على كل حال.

٥ ـ أفتى أن الأضحية يزول الملك فيها بمجرد الإيجاب فلا يملك صاحبها إبدالها بحال.

وغير هذا من الفتاوى والاختيارات الكثيرة التي خالف فيها أصحاب مذهبه لأنه كان يدور مع الدليل الذي ثبت عنده حيث دار، وهذا شأن المجتهد(١).

ومن الذين رفضوا مقولة إغلاق باب الاجتهاد، ورفع الصوت بأن بابه مفتوح دائماً لأنه لا يصح أن يخلو عصر عن مجتهد إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

الإمام علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي أبو الوفاء المتوفى سنة ٥١٣هـ. كان بارعاً في الفقه، جمع بين الفروع والأصول، وله في ذلك استنباطات عظيمة حسنة، وتحريرات كثيرة مستحسنة، كان يستنبط أحكام الشرع من النصوص الشرعية(٢).

قال عن نفسه: أنا لي اجتهاد متى طالبني خصمي بحجة، كان عندي ما أدفع به عن نفسي، وأقوم له بحجتي(٣). كان ينفرد بفتاوى واختيارات كثيرة منها:

١ ـ أنه أفتى أن النساء لا يجوز لهن استعمال الحرير إلا في اللبس دون الافتراش والاستناد.

٢ ـ أفتى أن الوقف لا يجوز بيعه وإن خرب وتعطل نفعه.

٣ ـ أفتى أن الربا لا يجري إلا في الأعيان الستة المنصوص عليها.

٤ ـ أفتى أنه لا يجوز استئجار الشجر المثمر تبعاً للأرض لمشقة التفريق بينهما(٤).

هذه بعضٌ من الفتاوى التي اجتهد في استنباطها وفق اتباع الدليل الذي يظهر له، ولو أدى ذلك إلى مخالفة إمامه.

ومما أثر عن ابن عقيل أنه شهد لثلاثة من شيوخه العلماء أنهم حازوا رتبة الاجتهاد المطلق وهم:

القاضي محمد بن الحسين بن محمد بن خلف، أبو يعلى المعروف بابن الفرّاء المتوفى

---

(١) ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة ١/ ١٢٠ وما بعدها، وابن كثير: البداية والنهاية ١٢/ ١٨٠. والعليمي: عبد الرحمن بن محمد: المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد ٢/ ٢٣٣ وما بعدها. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، علق عليه عادل نويهض ـ عالم الكتب ـ بيروت ١٤٠٣ الأولى.

(٢) ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة ١/ ١٥٢ والعليمي: المنهج الأحمد ٢/ ٢٥٨.

(٣) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ١٤٧ والعليمي: المصدر السابق ٢/ ٢٥٥ وابن العماد: شذرات الذهب ٤/ ٣٨.

(٤) ابن رجب: المصدر السابق ١/ ١٥٧ وما بعدها. والعليمي: المصدر السابق ٢/ ٢٦٢ وما بعدها. وابن العماد: شذرات الذهب ٤/ ٣٧ وما بعدها.

سنة ٤٥٨هـ كان شيخ الحنابلة، وفقيه العصر، إماماً في الفروع والأصول[١].

والشيخ عبد السيد بن محمد بن عبد الواحد البغدادي الشافعي أبو نصر بن الصباغ المتوفى سنة ٤٧٧هـ كان ثبتاً فقيهاً أصولياً محققاً[٢].

والعلامة أبو الفضل عبد الملك بن إبراهيم الهمذاني الفرَضي الشافعي المتوفى سنة ٤٨٩هـ. كان عالماً بأصول الفقه والعربية والفرائض، وأكثر علمه الفقه[٣].

نقل ابن السبكي عن أبي الوفاء بن عقيل الحنبلي أنه قال: لم أدرك فيمن رأيت وحاضرت من العلماء على اختلاف مذاهبهم مَنْ كملت له شرائط الاجتهاد المطلق إلا ثلاثة: أبا يعلى بن الفراء، وأبا الفضل الهمذاني الفرضي، وأبا نصر بن الصباغ[٤].

وممن شهدوا له بالاجتهاد:

الإمام عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني أبو المعالي المتوفى سنة ٤٧٨هـ الفقيه النظّار والأصولي المتكلم، إمام الحرمين.

قال عنه ابن السبكي: لا يتقيد بالأشعري ولا بالشافعي، وإنما يتكلم على حسب تأدية نظره واجتهاده[٥].

وقال ابن المنيّر ـ أحمد بن محمد المالكي ٦٨٣ ـ له علو همة إلى مساواة المجتهدين. ووصفه الحافظ القزويني ـ عمر بن علي بن عمر ٥٧٠هـ ـ بأنّه المجتهد ابن المجتهد[٦].

وقد ذكر الإمام الحسين بن مسعود بن محمد المعروف بابن الفرا أبو محمد البغوي المتوفى سنة ٥١٦هـ[٧] أن من فروض الكفاية أن يتعلم ما يبلغ رتبة الاجتهاد، ومحل الفتوى والقضاء ويخرج من عداد المقلدين، فعلى كافة الناس القيام بتعلمه، غير أنه إذا قام من كل ناحية واحد أو اثنان سقط الفرض عن الباقين، فإذا قعد الكل عن تعلمه عصوا جميعاً لما فيه من تعطيل أحكام الشرع[٨].

لذلك كان الاجتهاد في كل عصر فرض على العلماء الحائزين على شروطه كي لا تعطل أحكام الشريعة.

---

(١) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٢/ ٢٥٦ وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٣٠٦.
(٢) ابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٣٥٥.
(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٩/ ٣١، ٣٢. وابن النجار: الحافظ محمد بن محمود بن الحسن: ذيل تاريخ بغداد ١/ ٨ وما بعدها. دار الكتب العلمية ـ بيروت مصورة عن الهندية.
(٤) ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٥/ ١٢٣.
(٥) ابن السبكي: المصدر السابق ٥/ ١٩٢.
(٦) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١٩١.
(٧) ابن العماد: شذرات الذهب ٤/ ٤٨.
(٨) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص٦٩.

وقد بين ذلك العلامة أحمد بن علي بن محمد المعروف بابن برهان أبو الفتح المتوفى سنة ٥٢٠هـ برع في الفقه وغلب عليه علم الأصول[(١)].

قال ابن برهان مُبيناً وجوب الاجتهاد: «الباري سبحانه وتعالى قادر على التنصيص على حكم الحوادث والوقائع ولم يفعل، ولكن نَصّ على أصول، ورَدّ معرفة الحكم في الفروع إلى النظر والاجتهاد»[(٢)] وهذا عمل المجتهدين في كل عصر.

وممن أفتى مجتهداً:

الإمام محمد بن علي بن عمر التميمي المازري أبو عبد الله إمام أهل أفريقية وما وراءها من المغرب المتوفى سنة ٥٣٦هـ كان من المحققين والأئمة الأعلام المجتهدين، صنف في الفقه والأصول.

قال القاضي عياض: هو آخر المتكلمين من شيوخ أفريقية بتحقيق الفقه، ورتبة الاجتهاد، ودقة النظر، أفقه أهل عصره، إليه يُفزع في الفتيا والفقه[(٣)].

ووُصِف الشيخ طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد البخاري المتوفى سنة ٥٤٢هـ بالاجتهاد، فقد كان عديم النظير في زمانه، فريد أئمة الدهر شيخ الحنفية بما وراء النهر من أعلام المجتهدين في المسائل[(٤)].

وأشار الذهبي إلى أن **الحافظ محمد بن عبد الله بن محمد الأشبيلي، أبو بكر بن العربي المتوفى سنة ٥٤٣هـ** من المجتهدين فقال: كان أبو بكر أحد من بلغ رتبة الاجتهاد[(٥)]. وذلك لأنه اتسع في الرواية، وأتقن مسائل الخلاف والأصول، فكان من أهل التفنن في العلوم والاستبحار فيها، والجمع لها، مقدماً في المعارف كلها، متكلماً في أنواعها، نافذاً في جميعها حريصاً على أدائها ونشرها، ثاقب الذهن في تمييز الصواب منها، وأحد من بلغ مرتبة الاجتهاد[(٦)].

ويذكر الإمام محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني أبو الفتح المتوفى سنة ٥٤٨ كان إماماً مبرزاً فقيهاً متكلماً أصولياً[(٧)] ذكر حكم الاجتهاد فقال: «الاجتهاد فرض كفاية حتى لو اشتغل

---

(١) ابن هداية: طبقات الشافعية ٢٠١ وابن العماد: شذرات الذهب ٤/ ٦١.

(٢) السيوطي: المصدر السابق ص١٧٠.

(٣) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ١٠٤ وما بعدها. وابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ٢٨٥. ابن فرحون: الديباج المذهب ٢٧٩ وما بعدها والشيخ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية ١/ ١٢٧.

(٤) انظر ابن قطلوبغا: تاج التراجم ١٧٢، ١٧٣ واللكنوي: الفوائد البهية ص٨٤.

(٥) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٠/ ٢٠١ وتذكرة الحفاظ ٤/ ١٢٩٦.

(٦) انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/ ٢٩٦ وابن فرحون: الديباج المذهب ٢٨١ وما بعدها. وابن العماد: شذرات الذهب ٤/ ١٤١ والداودي: الحافظ محمد بن علي بن أحمد: طبقات المفسرين ٢/ ١٦٧ وما بعدها. دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٧) ابن خلكان: المصدر السابق ٤/ ٢٧٣.

بتحصيله واحد سقط الفرض عن الجميع وإن قصّر فيه أهل عصر عَصَوْا بتركه، وأشرفوا على خطر عظيم، فإن أحكام الاجتهاد إذا كانت مترتبة على الاجتهاد ترتيب المسبب على السبب، ولم يوجد السبب كانت الأحكام عاطلة والآراء كلها متماثلة فلا بُدّ إذاً من مجتهد»[١].

وعقب الحافظ السيوطي على ذلك فقال: «انظر كيف حكم بعصيان أهل العصر بأسرهم إذا قصّروا في القيام بهذا الفرض، وأقام على فرضيّته دليلاً عقلياً قطعياً لا شبهة فيه»[٢].

وممن حمل على التقليد والجمود ثم وضع منهجاً لطلاب العلم حتى يصلوا إلى رتبة الاجتهاد:

الإمام محمد بن أبي القاسم أحمد بن محمد بن رشد القرطبي، أبو الوليد المتوفى سنة ٥٩٥هـ كان أوْحدَ زمانه في الفقه والخلاف[٣]. صنف كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ليكون فتحاً عملياً لباب الاجتهاد.

قال ابن رشد: إن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد، إذا حَصّل ما يجب أن يُحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة، وصناعة أصول الفقه[٤].

ثم يدّعي ابن رشد أن الدارس لكتابه، يستطيع أن يبلغ به رتبة الاجتهاد المطلق ليصبح قادراً على الإفتاء، مجتهداً في كل مذهب، لأنه يكون قد عرف أصول المذاهب فيستطيع الإفتاء على أصول المذهب الذي يُريده، كما أنه يبيت قادراً على معرفة ما خالف فيه الفقيه أصله في اجتهاده وما لم يخالف فيه[٥].

وجملة القول: إن الإمام ابن رشد يرفض في القرن السادس الهجري مقولة إقفال باب الاجتهاد، ثم يرسم خطة علمية ليبلغ بها طالب العلم رتبة الاجتهاد والاختيار أما هو فيمارس الاجتهاد في تصنيفه، ومواجهته الواقعات والمستجدات، فيفتي مجتهداً منتسباً إلى الإمام مالك رحمه الله تعالى، لكنه لا يتقيد بأقوال إمامه وفتاويه بل يجتهد فيختار ويرجح اختيارات وتراجيع وتراجيح قد يخالف فيها إمامه، وهذا تطالعه كثيراً في كتابه، فأنت لا تكاد تمرُّ على مسألة إلا وتراه يعقب عليها باجتهاده، إما مرجحاً أو معللاً، أو مجتهداً باجتهاد مستقل عن غيره، ويدعمه بالدليل القوي.

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحل ١/١٨٦ والزركشي: البحر المحيط ٦/١٩٨.

(٢) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص٧٤.

(٣) الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢١/٣٠٧ وابن فرحون: الديباج المذهب ص٢٨٤.

(٤) إبن رشد: بداية المجتهد ٢/١٦٢، ١٦٣.

(٥) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/٣٢٤ والدكتور حمادي العبيدي: ابن رشد وعلوم الشريعة ١٦٥، ١٦٦. دار الفكر العربي ـ بيروت ـ ١٩٩١ الأولى.

ومن بلغ رتبة الاجتهاد في القرن السابع الهجري ورفض التقليد والجمود:

الإمام عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة. موفق الدين المقدسي الدمشقي المتوفى سنة ٦٢٠هـ أحد الأئمة الواصلين إلى مصاف الأئمة المجتهدين، كان سابقاً في الحديث وفارساً في الفقه وعلم الخلاف وأعرف الناس بالفتيا وأصول الفقه.

قال عنه المفتي أبو بكر محمد بن محمد بن معالي بن غنيمة ٦١١هـ ما أعرف أحداً في زماني أدرك درجة الاجتهاد إلا الموفق، صنف المغني وذكر فيه المذاهب والأدلة مما لو تأمله مطالعه وكان فيه أهلية الاجتهاد لعلم كيف تكون طرقه.

نُقِل عن العز بن عبد السلام أنه قال: لم تطب نفسي بالفتيا حتى صار عندي نسخة المغني[١].

ومن بلغ رتبة الاجتهاد:

العلامة محمد بن محمود بن حسين مجد الدين الأُسْتُروشَني[٢] المتوفى سنة ٦٣٢هـ أبو الفتح، فقيه حنفي كان في عصره من المجتهدين، له كتاب الفصول في الفتاوى[٣].

ومن اجتهد وحمل على التقليد، ورفض إقفال باب الاجتهاد:

الإمام عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السُلمي الدمشقي المتوفى سنة ٦٦٠هـ عزالدين الملقب بسلطان العلماء، من أكابر فقهاء الشافعية بلغ رتبة الاجتهاد.

قال ابن الرفعة ـ أحمد بن محمد المتوفى سنة ٧١٠ ـ لا يختلف اثنان أن ابن عبد السلام بلغ رتبة الاجتهاد[٤].

وقال الحافظ الذهبي: بلغ رتبة الاجتهاد وإليه انتهت رئاسة المذهب[٥].

ووصفه ابن السبكي: بالاجتهاد المطلق، أما ابن كثير فقال: في آخر أمره كان لا يتقيد بالمذهب بل اتسع نطاقه وأفتى بما أدّى إليه اجتهاده[٦].

يحمل العز بن عبد السلام على الفقهاء المؤهلين للاجتهاد والمُصرّين على إغلاق بابه

---

(١) انظر ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة ٢/ ١٣٥ وما بعدها. وابن العماد: شذرات الذهب ٥/ ٨٨ وما بعدها. وابن بدران: مقدمة روضة الناظر ١/ ٤، ٦.

(٢) نسبة إلى أُسْرُوشَنَة بلدة كبيرة وراء سمرقند. انظر اللكنوي: الفوائد البهية ص٥٨.

(٣) انظر ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص٢٧٩، اللكنوي: الفوائد البهية ص٢٠٠، والبغدادي: هدية العارفين ٢/ ١١٣.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٩.

(٥) الذهبي: محمد بن أحمد: العبر في خبر من غبر ٣/ ٢٩٩ حققه محمد بسيوني ـ دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٥ الأولى.

(٦) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١٩٣.

والاكتفاء بالتقليد لأقوال فقهائهم، والجمود على آرائهم وفتاويهم فيقول: «ومن العجب العجاب أن الفقهاء المقلدين يقف أحدهم على ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مَدْفَعاً وهو مع ذلك يقلده فيه ويترك من شهد الكتاب والسنة والأقيسة الصحيحة لمذهبهم، جموداً على تقليد إمامه»[1].

فهو يحمل على هؤلاء المقلدين الذين جعلوا أئمتهم رسلاً لا تجوز مخالفتهم فيما قالوه، أو أفتوا به، والحقيقة أن مذاهبهم آراء أخذوها بحكم الاجتهاد، وأن فتاويهم كانت حلولاً لما نشأ في زمانهم وبيئاتهم من قضايا. لذلك لا يجوز الجمود والانغلاق، لأن شريعتنا ليست شريعة جمود وانغلاق، ولا هي مانعة للأمة من الترقي والتطور مع الأحوال، بل هي مرنة وصالحة لكل زمان ومكان[2].

وعليه فهو يدعو إلى فتح باب الاجتهاد في كل عصر لكل من تأهل له وكان قادراً عليه، كما يدعو إلى نبذ التعصب المذهبي، والارتفاع إلى الأخذ بما قوي دليله من أقوال وفتاوى الأئمة السابقين.

ومن الذين اجتهدوا في هذا العصر **العلامة المجتهد شهاب الدين عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم، المعروف بأبي شامة الشافعي الدمشقي المتوفى سنة ٦٦٥هـ**[3].

عرفه الذهبي: بأنه الحافظ العلاّمة المجتهد ذو الفنون[4].

وقال ابن السبكي: كان أحد الأئمة برع في فنون العلم، وقد بلغ رتبة الاجتهاد[5].

وقال ابن ناصر الدين ـ محمد بن أبي بكر سنة ٨٤٢هـ ـ كان شيخ القراء وحافظ العلماء ثقة علامة مجتهداً[6].

وكان الشيخ تاج الدين الفزاري ـ عبد الرحمن بن سباع سنة ٦٩٠هـ ـ يقول: بلغ أبو شامه رتبة الاجتهاد[7].

أما الحافظ السيوطي فقد نقل عن أبي شامة قوله: ينبغي لمن اشتغل بالفقه أن لا يقتصر على مذهب إمام معين، بأن يرفع نفسه عن هذا المقام، وينظر في مذهب كل إمام، ويعتقد في كل مسألة صحة ما كان أقرب إلى دلالة الكتاب والسنة المحكمة... ثم بيّن أبو شامة: أنه لم يزل مذ فتح الله عليه بالإشتغال بعلم الشريعة، وفهم ما ذكرت من الاتفاق والاختلاف، ودلالات الكتاب والسنة مهتماً بجميع ذلك أو ما يقاربه، توفيقاً من الله تعالى لمعاودة الأمر

---

(١) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنام ٢/ ١٥٩ علق عليه طه سعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ مصر ١٣٨٨.
(٢) انظر الحجوي: الفكر السامي ٢/ ٤٢٢.
(٣) ابن العماد: شذرات الذهب ٥/ ٣١٨.
(٤) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٦٠.
(٥) ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٨/ ١٦٥.
(٦) ابن العماد: شذرات الذهب ٥/ ٣١٩.
(٧) ابن كثير: البداية والنهاية ١٣/ ٢٥٠.

الأول، وهو ما كان عليه الأئمة المتقدمون من استنباط الأحكام من الأصلين مستظهرين بأقوال السلف فيها طلباً لفهم معانيها ثم صار إلى الراجح منها بطريقه[1]. وعليه فهو يدعو العلماء إلى الاجتهاد، وترك التقليد والجمود «لأن جمع السنن في الكتب المعتمدة بعد الكلام على غريبها وفقهها، وكل ما يتعلق بها، وتفسير القرآن الكريم جعل الاجتهاد على مَنْ رُزق الحفظ والفهم ومعرفة اللسان أسهل منه قبل ذلك، لولا قلة همم المتأخرين وعدم المعتبرين[2].

وجملة القول: إن باب الاجتهاد عند أبي شامة مفتوح في كل عصر، وآلته سهلة على فقيه النفس، لكن الكثير من العلماء تهيبوا منه، وجبنوا عن خوض غماره وآثروا التقليد والجمود.

وممن شهد له العلماء بالاجتهاد في عصر التقليد:

الإمام محمد بن علي بن وهب القشيري الشافعي أبو الفتح المشهور بابن دقيق العيد المتوفى سنة ٧٠٢هـ شيخ الإسلام، حقق مذهبي المالكية والشافعية، وأفتى فيهما، كان علاّمة في المذهبين عارفاً بالحديث[3].

قال عنه ابن الرفعة: لا يختلف اثنان في أن ابن دقيق العيد بلغ رتبة الاجتهاد[4] ووصفه الذهبي: بالإمام الفقيه المجتهد المحدث الحافظ[5].

أما ابن السبكي فقال: إنه شيخ الإسلام المجتهد المطلق ذو الخبرة التامة بعلوم الشريعة، كان حسن الاستنباط للأحكام والمعاني من السنة والكتاب، بصيراً في العلوم النقلية والعقلية... ثم قال: لم ندرك أحداً من مشايخنا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس السبعماية[6].

أما ابن دقيق العيد فقد بين: أن الأرض لا تخلو من قائم لله بالحجة، والأمة الشريفة لا بُدّ لها من سالك إلى الحق على واضح المحجة، إلى أن يأتي أمر الله في أشراط الساعة الكبرى[7].

ومما سبق يتبين: أن الاجتهاد عنده ماضٍ إلى يوم القيامة، ولن يخلي الله تعالى الأرض في عصر من الأعصار من مجتهد يتبع ما قوي دليله، ويستنبط الأحكام من النصوص ودلالاتها.

---

(١) انظر السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١٤١، ١٤٢.

(٢) انظر السيوطي: المصدر السابق ص١٤٤.

(٣) ابن فرحون: الديباج المذهب ص٣٢٤ وابن العماد: شذرات الذهب ٦/ ٥، ٦.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٩ والشيخ البكري: الاجتهاد المطلق ص٢٣.

(٥) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٨١.

(٦) انظر ابن السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٩/ ٢٠٧ وما بعدها.

(٧) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٨.

وفي القرن الثامن كان من أبرز من حمل على القائلين بإغلاق باب الاجتهاد شيخ الإسلام **الإمام الحافظ والفقيه المجتهد أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله، أبو العباس تقي الدين بن تيمية المتوفى بقلعة دمشق سنة ٧٢٨هـ**(١).

كان عالماً بالكتاب والسنة وما يتعلق بهما عارفاً بالفقه، عالماً باختلاف العلماء، عالماً في الأصول والفروع والنحو واللغة.

قال الحافظ ابن كثير: وجد بخط ابن الزملكاني(٢): أنه قال: اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها(٣).

وذكره معاصره الحافظ الذهبي بقوله: الحافظ الناقد الفقيه المجتهد المفسر شيخ الإسلام(٤).

أما تلميذه ابن عبد الهادي(٥) فقال: كان يجتهد في الفتاوى والأحكام الشرعية، ففي بعض الأحكام يفتي بما أدى إليه اجتهاده من موافقة أئمة المذاهب الأربعة وفي بعضها قد يفتي بخلافهم، أو بخلاف المشهور من مذاهبهم(٦).

وهذا دأب المفتي المجتهد، يرفض التقليد بدون دليل معتبر، ويؤكد أن الاجتهاد واستنباط الفتاوى والأحكام من النصوص ودلالاتها أيسر من التقليد وأسهل من استنباطها من نصوص الأئمة(٧).

لذلك تراه قد خالف الأئمة الأربعة في مسائل معروفة وصنف فيها واحتج لها بالكتاب والسنة. ولم يخش المقلدين ونقدهم اللاذع الجارح، رغم ما مرّ به من إيذاء ومحن.

ذكر الحافظ الذهبي: أنه انفرد بفتاوى نيل من عرضه لأجلها، فامْتُحن

---

(١) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٩٦ وابن كثير: البداية والنهاية ١٤/ ١٣٧.

(٢) هو العلامة كمال الدين محمد بن علي بن عبد الواحد، المعروف بابن الزملكاني المتوفى سنة ٧٢٧ إمام الشافعية وقاضي القضاة، كان بصيراً بالمذهب وأصوله. فقيه النفس من بقايا المجتهدين. انظر ابن حجر: الدرر الكامنة ٤/ ٧٤. وابن العماد: شذرات الذهب ٦/ ٧٨، ٧٩.

(٣) ابن عبد الهادي: محمد بن أحمد: العقود الدُّرِّية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمة ص٨ تحقيق محمد حامد الفقي ـ دار الكتب العلمية بيرت. وابن كثير: البداية والنهاية ١٤/ ١٣٧.

(٤) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٩٦.

(٥) هو الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي المتوفى ٧٤٤هـ الفقيه الحنبلي، تلميذ ابن تيمية، له ذهن سيّال، اعتنى بالرجال والعلل واشتغل بالحديث والفقه والأصول والقراءات والنحو. انظر الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٥٠٨ وابن العماد: شذرات الذهبي ٦/ ١٤١.

(٦) ابن عبد الهادي: العقود الدرية ٣٢١ ـ ٣٢٢.

(٧) ابن تيمية: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ٩/ ٢٧٢، جمعها ورتبها عبد الرحمن بن محمد النجدي نشره: مكتبة ابن تيمية ـ مصر.

وأُوذي مرات، وحبس بقلعة مصر والقاهرة والإسكندرية وبقلعة دمشق[1].

ويؤكد الذهبي: أن ابن تيمية كان يظهر منه العجب إذا ذكر مسألة من مسائل الخلاف واستدل ورجح، فهو ممن يحق له الاجتهاد لاجتماع شروطه فيه[2] فابن تيمية الذي شهد له العلماء بأنه تأهل للاجتهاد وأمسك بعنانه لا يمكن بحال أن ينفرد بمسائله بالتشهي، ولا يطلق لسانه بما اتفق، بل يحتج بالقرآن والحديث والقياس، ويُبرهن ويناظر اسوة بمن تقدمه من الأئمة، فله أجر على خطإه وأجران على اصابته[3].

وبالجملة: فإن شيخ الإسلام كان يحمل على التقليد إذا صدر من العلماء، ولا يرضى التعصب والجمود، ويدعو القادر من الفقهاء إلى الاجتهاد، ويطبق هذا على نفسه لأنه كان يمتلك أدوات الاجتهاد، فيجتهد ويرجح ويختار ما قام عليه الدليل، لأن منهجه أن يتعرف الحكم من دليله ولا يبالي بعد ذلك أن يخالف إمامه أو غيره من الأئمة الماضين أو المعاصرين، لأنه ما تعصب إلا للحق. ومع ذلك كان يُقدّر الأئمة أبلغ تقدير، ويعتبر أن الاجتهاد واجب شرعاً لكل من استكمل شروطه في كل زمان ومكان.

وعلى هذا الدرب سار تلميذه **الإمام محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي ثم الدمشقي الحنبلي شمس الدين الشهير بابن قيم الجوزية أبو عبد الله المتوفى سنة٧٥١هـ.**

المجتهد المطلق، الأصولي المتكلم، والمفسر النحوي، لازم شيخ الإسلام ابن تيمية وأخذ عنه، كان عارفاً بالتفسير، وأصول الدين، وبالحديث ومعانيه، وفقهه، ودقائق الاستنباط منه، وبالفقه وأصوله والعربية[4].

كان كثيراً ما يخرج عن مذهب الحنابلة مستنبطاً رأياً جديداً من خلال اتباع الدليل، لأن حدّ العلم التبيين، لذلك شدد النكير على الذين يفتون بإغلاق باب الاجتهاد، وحمل بشدة على المبالغين في التقليد حاكياً قول ابن عبد البر: أجمع العلماء على أن المقلد ليس معدوداً من أهل العلم، وأن العلم معرفة الحق بدليله، وأما بدون دليل فإنما هو تقليد[5].

كما حمل على الذين قالوا بإغلاق باب الاجتهاد وحرّموه على المفتي القائم بحجج الله تعالى المنتصب للتوقيع عن الله ورسوله فقال: هؤلاء أعداء العلم وأهله لأنهم قالوا: إذا نزلت بالمفتي نازلة لم يجز أن ينظر فيها في كتاب الله تعالى، ولا سنة رسوله، ولا أقوال الصحابة، بل يجب تقليد إمامه فما وافق قوله أفتى به، وما خالفه لم يجز له أن يفتي به[6].

لذلك حارب التقليد الأعمى ودعا إلى الاجتهاد في كل عصر، وقد مارسه بالفعل لأنه

---

(١) الذهبي: تذكرة الحفاظ ٤/١٤٩٧. (٢) انظر ابن حجر: الدرر الكامنة ١/ ١٥٠.
(٣) انظر ابن حجر: الدرر الكامنة ١/١٥١.
(٤) انظر ابن العماد: شذرات الذهب ٦/١٦٨ وابن كثير: البداية والنهاية ١٤/ ٢٣٤، ٢٣٥.
(٥) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٧. (٦) ابن القيم: إعلام الموقعين ٢/ ٢٤٩.

يعتقد أنه قد استكمل شروطه، ثم بيّن أن المفتي القائم بحجج الله تعالى واجب عليه التسليم للأصول التي يجب التسليم لها في استنباط الفتاوى والأحكام وهي الكتاب والسنة وما كان في معناهما بدليل جامع[1] فإذا نزلت بالمفتي نازلة أو سئل عن واقعة نظر في كتاب الله وقدم الكتاب على السنة ثم نظر بما صحت به الأخبار عن رسول الله ﷺ مما لا معارض له، ثم ما جاء عن الصحابة مما اتفقوا عليه، فإذا لم يخرج عن اختلافهم، فإذا خفي ذلك ولم يفهم، فعن التابعين ثم أخذ بالقياس. وهذا هو الحق، وطريق أهل العلم وأئمة الدين[2].

هذا مجمل منهجه في استنباط الفتيا لأن فيه العمل بحجج الله تعالى، واستنباط الفتاوى والأحكام من النصوص، وإبطال القول بإغلاق باب الاجتهاد والتقليد الأعمى فباب الاجتهاد مفتوح في كل عصر لمن ملك آلته وكملت فيه شروطه وأمسك بناصيته لذلك منع العلماء من أن يلي الإفتاء والقضاء من التزم التقليد ولم تَسْمُ نفسه نحو الاجتهاد فقال ابن الحاجب ـ الإمام عثمان بن عمرو المتوفى سنة ٦٤٦هـ ـ لا يجوز تولية المقلد البتة.

فشرح هذا القول الشيخ هارون بن عبد المولى بن عبد السلام المراغي الإخميمي المتوفى سنة ٧٦٤هـ الفقيه الأصولي المتكلم[3] فقال: يرى هذا القائل أن رتبة الاجتهاد مقدور على تحصيلها، وهي شرط في الفتوى والقضاء، وهي موجودة إلى الزمان الذي أخبر عنه ﷺ بانقطاع العلم، ولم نصل إليه إلى الآن وإلا كانت الأمة مجتمعة على الخطأ وذلك باطل. وقد علق الحافظ السيوطي على ذلك فقال: انظر كيف صرح بأن رتبة الاجتهاد غير متعذرة وأنها باقية إلى زمانه، وبأنه يلزم من فقدها اجتماع الأمة على الباطل وهو محال[4].

وممن رفض إغلاق باب الاجتهاد وخلو الزمان عن مجتهد:

الإمام عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، أبو نصر تاج الدين السبكي المتوفى سنة ٧٧١هـ كان فقيهاً أصولياً محدثاً لغوياً[5] لما تكلم عن مسألة خلو الزمان عن مجتهد قال: والمختار أنه لم يثبت وقوعه[6]، قال السيوطي: وهذا تصريح منه بأن الزمان إلى حين عصره ما خلا عن مجتهد[7].

ثم إن ابن السبكي لم يكتف بنفي خلو الزمان عن مجتهد، بل ادعى الاجتهاد المطلق لنفسه

---

(١) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٢/ ١٩١.
(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ٢/ ٢٤٨.
(٣) انظر ابن حجر: الدرر الكامنة ٤/ ٣٩٨ وابن العماد: شذرات الذهب ٦/ ٢٠١ وحاجي خليفة: كشف الظنون ٢/ ١٨٥٦.
(٤) انظر السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص٩٠.
(٥) انظر ابن حجر: الدرر الكامنة ٢/ ٤٢٥ وابن العماد: شذرات الذهب ٦/ ٢٢١ والشوكاني: البدر الطالع ١/ ٤١٠.
(٦) ابن السبكي: جمع الجوامع ٢/ ٣٩٨.
(٧) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١٩٧.

فقال: وأنا الآن مجتهد الدنيا على الإطلاق، كلمة أقولها غير مدافع[1]. قال هذه الكلمة في القرن الثامن الهجري عصر التقليد، ولم يقدر أحد من العلماء أن يرد هذه الدعوى الاجتهادية.

وممن رفض مقولة إغلاق باب الاجتهاد:

الشيخ إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، أبو إسحاق الشهير بالشاطبي المتوفى سنة ٧٩٠هـ. كان أصولياً مفسراً فقيهاً محدثاً، له استنباطات جليلة وفوائد لطيفة[2]. قال معللاً فتح باب الاجتهاد في كل زمان: إن الوقائع في الوجود لا تنحصر، فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره، فلا بُدّ من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأولين فيها اجتهاد. وعند ذلك فإما أن يُترك الناس فيها على أهوائهم، أو ينظر فيها بغير اجتهاد شرعي، وهو أيضاً اتباع للهوى، وذلك كله فساد فلا يكون بُدٌّ من التوقف لا إلى غاية، وهو معنى تعطيل التكليف لزوماً، وهو مُؤد إلى تكليف ما لا يطاق فإذن لا بُدّ من الاجتهاد في كل زمان لأن الوقائع المفروضة لا تختص بزمان دون زمان[3].

وعليه فالشاطبي يرفض مقولة إغلاق باب الاجتهاد، لأن فيه تعطيلٌ لمصالح الناس وتحجيرٌ على العقول، وتكليفٌ بما لا يطاق، وهذا ينافي سماحة الشريعة لذلك كان الاجتهاد رحمة بالعباد، وفرضاً على القائمين بحجج الله تعالى في كل زمان، لاستنباط أحكام الحوادث والوقائع المتغيرة المتجددة.

وممن اجتمعت فيه شروط الاجتهاد **الإمام عمر بن رسلان بن بصير أبو حفص البلقيني المتوفى سنة٨٠٥هـ** برع في الفقه والأصول والحديث، وكان أحق الناس بالفتيا في زمانه، اجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهها فقيل إنه مجدد القرن التاسع، كان له ترجيحات في مذهب الشافعي خلاف ما رجحه النووي. أفتى بجواز إخراج الفلوس في الزكاة.

شهد له السيوطي وغيره بالإمامة في الفقه على رأس المائة الثامنة، وعدّه مجدداً ووصفه بالاجتهاد[4].

وممن رفض التقليد **الشيخ محمد بن أبي بكر بن عبد العزيز بن محمد بن جماعة المتوفى سنة ٨١٩هـ**[5].

---

(١) انظر الشيخ البكري: الاجتهاد المطلق ص٢٤. ومقدمة موسوعة الفقه الإسلامي ١/ ٣٧.

(٢) انظر التنبكتي: أحمد بن أحمد بن عمر ـ نيل الإبتهاج بتطريز الديباج ٤٦، ٥٠ دار الكتب العلمية ببيروت والشيخ محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية ١/ ٢٣١.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٤/ ١٠٤.

(٤) انظر السخاوي: الضوء اللامع ٦/ ٨٥ وما بعدها والشوكاني: البدر الطالع ١/ ٥٠٦ وما بعدها. وابن العماد: شذرات الذهب ٧/ ٥١.

(٥) السخاوي: المصدر السابق ٧/ ١٧١ والشوكاني: المصدر السابق ٢/ ١٤٧، ١٤٨ وابن العماد: المصدر السابق ٧/ ١٣٩، ١٤٠.

قال ابن جماعة: إحالة أهل زماننا وجود المجتهد يصدر عن جُبن ما، وإلا فكثيراً ما يكون القائلون لذلك من المجتهدين، وما المانع من فضل الله واختصاص بعض الفيض والوهب والعطاء ببعض أهل الصفوة[(١)].

وعليه فقد قرر أن الاجتهاد باقٍ في القرن التاسع الهجري إلا أن قلة المجتهدين سببها جبن العلماء عن خوض غمار الاجتهاد، رغم وجود أصحاب الملكات الفقهية الذين تأهلوا لاستنباط الفتاوى من الأدلة المعتبرة.

وممن بلغ رتبة الاجتهاد في هذا القرن:

الإمام المحدث محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى، المعروف بابن الوزير المتوفى سنة ٨٤٠هـ وصفه الإمام الشوكاني بأنه الإمام المجتهد المطلق[(٢)].

وقال: كان حال ابن الوزير حال من يزاحم أئمة المذاهب الأربعة فمن بعدهم من الأئمة المجتهدين في اجتهاداتهم[(٣)].

كان من علماء الزيدية الذين يتقيدون بالعمل بنصوص الأدلة، ولا يرفعون إلى التقليد رأساً، بل هم على نمط السلف الصالح في العمل بما يدل عليه كتاب الله تعالى وما صح من سنة رسول الله، مع كثرة اشتغالهم بالعلوم التي هي آلات علم الكتاب والسنة من صرف ونحو وبيان وأصول ولغة، مزيتهم التقيد بنصوص الكتاب والسنة وطرح التقليد[(٤)].

وممن بلغ رتبة الاجتهاد في هذا العصر **الإمام محمد بن حمزة بن محمد الفناري الحنفي المتوفى سنة ٨٣٤هـ** شمس الدين، إمام كبير في العلوم النقلية، ومجتهد عصره في الخلاف والمذهب، هو من المجددين على رأس القرن التاسع الهجري[(٥)].

ومنهم الإمام محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد الشهير بالكمال بن الهمام المتوفى سنة ٨٦١هـ كان إماماً نظّاراً فارساً في البحث فروعياً أصولياً محدثاً مفسراً حافظاً نحوياً، عدّوه من أهل الاجتهاد[(٦)].

هذه المواهب العلمية المتنوعة إضافة إلى تصانيفه وتآليفه تشهد بذلك، فهو مجتهد ضمن نطاق المذهب، يجتهد لاختيار ما كان دليله راجحاً، وقد يخالف مذهبه ويتبع الدليل.

ومن الذين رفضوا التقليد وبلغوا مرتبة الاجتهاد المطلق:

الإمام الحافظ عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، أبو الفضل جلال الدين السيوطي المتوفى سنة ٩١١هـ كان أعلم أهل زمانه بعلم الحديث وفنونه واستنباط

---

(١) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١٤٧.
(٢) الشوكاني: البدر الطالع ٢/ ٨١.
(٣) الشوكاني: البدر الطالع: ٢/ ٩٠.
(٤) الشوكاني: البدر الطالع ٢/ ٨٣.
(٥) اللكنوي: الفوائد البهية ١٦٦، ١٦٧.
(٦) انظر اللكنوي: الفوائد البهية ص١٨٠، وانظر التعليقات السنية ص١٨٠.

الأحكام منه[1] مجتهداً حصّل كل أدوات الاجتهاد بزعمه، رفض دعوى إقفال باب الاجتهاد كما رفض التقليد والجمود من العلماء القادرين، لأن رتبة الاجتهاد غير متعذرة، لذلك ادّعى لنفسه الاجتهاد المطلق، لأن قوام الدين بالمجتهدين، إلا أن الناس قد استعظموا الاجتهاد وعدّوه صعب المنال، لأن زمانه قد فات.

أما الأئمة الأعلام فقد نهوا عن التقليد لأن فيه تعطيل فرض من فروض الكفايات وحثوا على الاجتهاد ليكون في كل عصر من يقوم بهذا الفرض[2].

ذكر السيوطي أن شروط الاجتهاد وآلته قد كملت عنده، فلو شاء أن يكتب في كل مسألة تصنيفاً بأقوالها وأدلتها النقلية والقياسية، ومداركها ونقوضها وأجوبتها، والمقارنة بين اختلاف المذاهب فيها لقدرت على ذلك[3].

ثم بيّن منهجه الاجتهادي لاستنباط أحكام النوازل فقال: ولما بلغت درجة الاجتهاد المطلق لم أخرج في الإفتاء عن مذهب الشافعي رحمه الله كما كان القفال ـ أبو بكر المروزي المتوفى سنة ٤١٧هـ وقد بلغ رتبة الاجتهاد يفتي بمذهب الشافعي لا باختياره[4] وقد أوضح أن الذي ادّعاه هو الاجتهاد المطلق لا الاستقلال، ورغم ذلك فإن هذا الادعاء لم يكن مُسلماً لدى بعض العلماء المعاصرين له.

قال السخاوي[5]: وقد أفرد السيوطي مصنفاً في كتابه تيسير الاجتهاد، لتقرير دعواه في نفسه[6] إلا أن عدداً من العلماء تحاملوا عليه ورفضوا التسليم لدعواه.

وقد ذكر السخاوي ذلك فقال: وقد قام عليه الناس كافة لما ادّعى الاجتهاد[7].

أما الشوكاني فعقّب على ذلك قائلاً: هذا دأب الناس مع من بلغ هذه الرتبة، ثم قارن بين السيوطي وبين ابن تيمية، وما أصابهما من تلك الدعوى فقال: إن الله تعالى يرفع شأن من عودي بسبب علمه وتصريحه بالحق، وانتشار محاسنه بعد موته وارتفاع ذكره وانتفاع الناس بعلمه[8].

ولما كثر الجدال بين العلماء وبين الحافظ السيوطي بسبب دعواه طلبوا مناظرته، فردّ

---

(١) انظر السخاوي: الضوء اللامع ٤/ ٦٥ وما بعدها والشوكاني: البدر الطالع ١/ ٣٢٨ وما بعدها. وابن العماد: شذرات الذهب ٨/ ٥١ وما بعدها.

(٢) انظر السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص٦٧.

(٣) انظرالسخاوي: المصدر السابق ٤/ ٦٧ والشوكاني: المصدر السابق ١/ ٣٣٠.

(٤) انظر مقدمة الرد على من أخلد إلى الأرض ص١٤، ١٥.

(٥) هو الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي الشافعي، برع في الفقه والعربية والقراءات والحديث والتاريخ، وشارك في الفرائض والتفسير وأصول الفقه له تصانيف كثيرة توفي سنة ٩٠٢هـ بالمدينة المنورة ودفن في البقيع. انظر السخاوي: الضوء اللامع ٨/ ٢ وما بعدها وابن العماد: شذرات الذهب ٨/ ١٥، ١٧.

(٦) السخاوي: الضوء اللامع ٤/ ٦٧.

(٧) السخاوي: الضوء اللامع ٤/ ٦٩.

(٨) الشوكاني: البدر الطالع ١/ ٣٣٤.

عليهم مؤكداً دعواه ثم قال: العلماء قد نصّوا على أنه لا يسوغ للمجتهد أن يناظر المقلد، فمناظرتي تحتاج إلى حضور مُجْتَهِدَيْن، مجتهد يناظرني ومجتهد يكون حكماً بيني وبين مَنْ يناظرني[1].

وبالجملة فإن السيوطي رفض مقولة إقفال باب الاجتهاد، أو التقليد بدون دليل معتبر ورفع صوته عالياً مُدعياً أنه مجتهد العصر في القرن العاشر الهجري بلا منازع.

ومن الذين بلغوا رتبة الاجتهاد في هذا العصر:

الإمام أبو السعود محمد بن محي الدين محمد العمادي، عالم الروم المتوفى سنة ٩٨٢هـ. شيخ كبير، وعالم نحرير، إليه انتهت رئاسة الحنفية في زمانه، برع في جميع الفنون.

كان يجتهد في بعض المسائل ويُخَرِّج ويرجح بعض الدلائل، وله في الأصول والفروع قوة كاملة وقدرة شاملة، تولى منصب الإفتاء بقسطنطينية أكثر من ثلاثين سنة[2].

ومن رفض التقليد من غير حجة ولا دليل **العلاّمة الشيخ مُلاّ علي بن محمد الهروي القاري الحنفي المتوفى سنة ١٠١٤هـ.**

كان من أوعية العلم في عصره، جمع العلوم النقلية والعقلية، وتضلع من السنة النبوية، له اعتراضات على الأئمة لا سيما الإمام الشافعي وأصحابه، كما اعترض على الإمام مالك في إرسال يديه.

قال الشوكاني: وهذا دليل على علو منزلته فإن المجتهد شأنه أن يُبين ما يخالف الأدلة الصحيحة ويعترضه، بلغت كتاباته مرتبة المجددية على رأس الألف الهجري[3].

ومن يرى أن الاجتهاد لا يختص بعصر من العصور **الإمام ولي الله أحمد بن عبد الرحيم بن وجيه الدهلوي الهندي المتوفى سنة ١١٧٦هـ.**

قال عنه صديق خان القنوجي[4] لو كان في عصر السلف لعُدّ إمام الأئمة المجتهدين.

بلغ رتبة المجتهد المطلق المنتسب في المذهب الحنفي والشافعي، كان محيي السنة النبوية في الهند، جمع بين صحيح المنقول والمعقول، وبين طريقة الفقهاء والمحدثين،

---

(١) مقدمة الرد على من أخلد إلى الأرض ١٣، ١٤.

(٢) اللكنوي: الفوائد البهية ٨١، ٨٢ والشوكاني: البدر الطالع ١/ ٢٦١.

(٣) انظر الشوكاني: البدر الطالع ١/ ٤٤٥، ٤٤٦ واللكنوي: التعليقات السنية على الفوائد البهية ٨، ٩ والزركلي: الإعلام ٥/ ١٢، ١٣.

(٤) هو العلاّمة المسند أبو الطيب صديق خان بن حسن بن علي الحسيني البخاري القنوجي الهندي المتوفى ١٣٠٧هـ، المحدث المفسر الذي انتشرت بوجوده علوم السنة والآثار، الخبير في التفسير والحديث والفقه والأصول. وصاحب الأسفار الكبار. انظر القنوجي: أبجد العلوم ٣/ ٢٧١ وما بعدها والبيطار: حلية البشر ٢/ ٧٣٨ والزركلي: الأعلام ٦/ ١٦٧.

والأخذ بما اتفق عليه جمهور أهل العلم، واختيار الأصح فيما اختلفوا فيه[1]. وذلك بترجيح السنة الصحيحة على غيرها، وهذا شأن المجتهد.

لذلك رفض الدهلوي مقولة إقفال باب الاجتهاد، أوأن يقف المفتي أمام المستجدات مكتوف اليدين، فدعا العلماء إلى القيام بواجب الاجتهاد لأنه ميسور لمن كان عنده أهلية الخطاب، وفهم أدلة ما يحتاجه من النصوص، فَشَرْطُ الاجتهاد عنده «أن يعرف المفتي من الكتاب والسنة ما يتعلق بالأحكام ومواقع الإجماع وشرائط القياس، وكيفية النظر، وعلم العربية، والناسخ والمنسوخ وحال الرواة»[2] لذلك اعتبر أن استنباط الأحكام الشرعية بالاجتهاد ماضٍ في كل عصر وزمان. إما من خلال الاجتهاد المطلق غير المستقل حيث يحصل له من معرفة الأحكام بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل ما يتمكن به من جواب المستفتين في الوقائع. أو من خلال اجتهاده بأحكام طرق التخريج على مذهب شيخ من مشايخ الفقه، من خلال تحديد مفهوم الألفاظ، وتطبيق الدلائل، واستخلاص القواعد الكلية الجامعة، ومعرفة علل الأحكام، وتعميمها وتخصيصها، وفقاً لعموم العلة وخصوصها وأمثال ذلك، مع معرفة صالحة من السنن والآثار بحيث يعلم أن قوله لا يخالف الإجماع. أو من خلال اجتهاده بترجيح بعض الأقوال على بعض في المسائل الاجتهادية[3].

وجملة القول: إن الإمام الدهلوي يعتبر أن مقولة إقفال باب الاجتهاد ساقطة، لأن العصر لم يخلُ من الفقهاء الذين تكاملت فيهم أدواته، فاجتهدوا ورتبوا وخرّجوا ورجحوا ما قوي دليله وسطع برهانه.

وممن نفر من التقليد في القرن الثاني عشر الهجري وأظهر الاجتهاد ودافع عنه **الإمام محمد ابن إسماعيل بن صلاح بن محمد بن علي المعروف بالأمير الصنعاني المتوفى سنة ١١٨٢هـ** من الأئمة المجددين.

عرّفه الشوكاني فقال: الإمام الكبير المجتهد المطلق، صاحب التصانيف، برع في جميع العلوم وتفرد برئاسة العلم في صنعاء، وتظهّر بالاجتهاد، وعمل بالأدلة، ونفر عن التقليد، وزيف ما لا دليل عليه من الآراء الفقهية[4].

أما الصنعاني فقال عن عصره: الحق الذي ليس عليه غبار، الحكم بسهولة الاجتهاد في هذه الأعصار، وأنه أسهل منه في الأعصار الخالية لمن له في الدين همة

---

(١) انظر عبد الوهاب الدهلوي: مقدمة كتاب المسوى شرح الموطأ ص٨ والمسوى للإمام ولي الله أحمد الدهلوي علق عليه جماعة من العلماء ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت، الأولى ١٤٠٣ هـ. والقنوجي: أبجد العلوم ٣/ ٢٤١، ٢٤٣.

(٢) الدهلوي: ولي الله أحمد بن عبد الرحيم: الاجتهاد والتقليد ص٦، دار الثقافة مصر ١٣٨٥هـ.

(٣) انظر الدهلوي: حجة الله البالغة ١/ ٣٣٠ ـ ٣٣١ والمسوى شرح الموطأ ١/ ٢٩.

(٤) انظر الشوكاني: البدر الطالع ٢/ ١٣٣ وما بعدها.

عالية، ورزقه الله فهماً صافياً، وفكراً صحيحاً، ونباهة في علمي السُنّة والكتاب[١].

ثم نعى على الذين قالوا بتعذر الاجتهاد، واعتبره من كفران النعم والإخلاد إلى ضعف الهمة وركودها فقال:

«العجب كل العجب ممن يقول بتعذر الاجتهاد في هذه الأعصار وأنه محال، ما هذا إلا منع لما بسطه الله من فضله لفحول الرجال، واستبعاد لما خرج من يديه، واستصعاب لما لم يكن لديه، وكم للأئمة المتأخرين من استنباطات رائعة، واستدلالات صادقة ما حام حولها الأولون، ولا عرفها منهم الناظرون، ولا دارت في بصائر المستبصرين، ولا جالت في أفكار المفكرين»[٢].

وفي القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجري قامت دعوات إصلاحية، قام بها رجال مصلحون دعوا إلى الملاءمة بين حياة الناس والتشريع حتى يؤدي دوره، وذلك من خلال أخذ النصوص وتفهمها ثم استنباط الفتاوى والأحكام منها.

من أبرز هذه الحركات حركة **الشيخ محمد بن عبد الوهاب بن سليمان التميمي النجدي المتوفى سنة ١٢٠٦هـ** زعيم النهضة الدينية الإصلاحية الحديثة في جزيرة العرب، ومؤسس الحركة الوهابية السلفية[٣].

كان ناهجاً منهج السلف، داعياً إلى التوحيد الخالص ونبذ البدع، مذهبه حنبلي غير جامد على تقليد الإمام أحمد، إذا وجد دليلاً أخذ به وترك أقوال المذهب، فهو مستقل الفكر في العقيدة والفروع معاً[٤].

اعتبر أن دعوى إقفال باب الاجتهاد كانت ضربة قاسية، ونكبة على المسلمين، لذلك دعا كل مستوفٍ لأدوات الاجتهاد أن يجتهد، لأن ذلك من أوكد واجباته[٥].

وبالجملة: فإن دعوة ابن عبد الوهاب كانت إصلاحية بنيت على أصول وتعاليم الحافظ ابن تيمية فهو مرشده وإمامه وباعث تفكيره والموحي إليه بالاجتهاد[٦].

ومن العلماء المصلحين الذين رفضوا التقليد وحضّوا على الاجتهاد ومارسوه وتحملوا في سبيله الإهانة والإيذاء:

---

(١) الصنعاني محمد بن إسماعيل: إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد ص١٣٠ الدار السلفية الكويت ـ الأولى ١٤٠٥ قدم له وخرجه صلاح الدين مقبول أحمد.

(٢) الصنعاني: إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد ص١٠٤.

(٣) الزركلي: الأعلام ٢٥٧/٦.

(٤) الحجوي: الفكر السامي ٣٧٢/٢.

(٥) أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث ص١٢ مكتبة. النهضة المصرية سنة ١٩٦٥. والاجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي ص ٣٣٣ تأليف لجنة من الأساتذة. الشركة التونسية.

(٦) انظر أحمد أمين: زعماء الإصلاح ص١٣ ودكتور كامل موسى: المدخل إلى التشريع ١٧٨، ١٧٩.

الإمام محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني ثم الصنعاني المتوفى سنة ١٢٥٠هـ[١].

قال الشوكاني عن نفسه: إنه ترك التقليد واجتهد رأيه مطلقاً غير مقيد[٢]. كان من المعجبين بمنهج ابن تيمية في الأصول والفروع، لذلك دعا إلى الاجتهاد، وحمل بشدة على التقليد، لأنه بالجمود والتقليد، ودعوى إقفال باب الاجتهاد حيل بين الناس وبين التشريع والاستنباط من النصوص، لذلك دعا بقوة إلى فتح باب الاجتهاد، لأن معنى إنسدادِه وإقفالِ بابه:

«أنه انقطع التفضل من الله على عباده فلم يبق في الأمة الإسلامية من يفهم الكتاب والسنة، وإذا لم يبق من هو كذلك لم يبق سبيل إليهما، وإذا انقطع السبيل إليهما، فكل حكم فيهما لا عمل عليه ولا التفات إليه سواء وافق المذاهب أو خالفها، لأنه لم يبق من يفهمه ويعرف معناه إلى آخر الدهر»[٣].

ثم اعتبر الشوكاني أن فتوى المقلد لا تجوز لأنه يفتي بغير علم فقال: «عندي أن المفتيَ المقلد لا يحل له أن يفتي من يسأله عن حكم الله أو حكم رسوله، أو عن الحق، أو عن الثابت في الشريعة، أو عمّا يحل له، أو يحرم عليه لأن المقلد لا يدري بواحد من هذه الأمور على التحقيق، بل لا يعرفها إلا المجتهد»[٤] لأنه فقيه النفس يستنبط الفتوى من الكتاب والسنة حسبما يؤدي إليه الاجتهاد والنظر.

لذلك حض الشوكاني العلماء على الاجتهاد، لأن آلته في هذا العصر متيسرة على من رزقه الله العلم والفهم فقال: إن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيراً لم يكن للسابقين، لأن التفاسير للكتاب العزيز قد دُوّنت وصارت في الكثرة إلى حدّ لا يمكن حصره، والسنة المطهرة قد دُوّنت وتكلم علماء الأمة على التفسير والتجريح والتصحيح والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد، فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين، ولا يخالف في هذا من له فهم صحيح وعقل سويّ[٥].

وبالجملة فإن الإمام الشوكاني لم يدعُ إلى الاجتهاد فقط بل مارس الاجتهاد في حياته العلمية وظهر أثر ذلك في كتبه، فمثلاً كتابه «نيل الأوطار» كان يعرض فيه الأحاديث النبوية ويجتهد في فهمها، وفي استنباط الأحكام الشرعية منها، ولو خالف المذاهب الأربعة في استنباطه، كما ظهر اجتهاده في كتابه «السيل الجرار على حدائق الأزهار» إذ لم يتقيد فيه

(١) الشوكاني: البدر الطالع ٢/ ٢١٤، ٢١٥.
(٢) الشوكاني: البدر الطالع ٢/ ٢٤٤.
(٣) الشوكاني محمد بن علي: القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ص ٦٤ تحقيق عبد الرحمن عبد الخالق ـ دار القلم الكويت ـ الثانية ١٤٠٠هـ.
(٤) الشوكاني: القول المفيد ص١٠٨.
(٥) الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٥٤.

بمذهب الزيدية بل صحح ما أداه إليه اجتهاده بالأدلة سواء أوافق ذلك إمامه أم خالفه.

وممن كان له دور إصلاحي وتجديد اجتهادي:

الإمام شهاب الدين محمود بن عبد الله الآلوسي البغدادي المتوفى سنة ١٢٧٠هـ مفتي الحنفية في بغداد، كان من المجددين المجتهدين، حصّل العلوم النقلية والعقلية وتفرد بها، كان خاتمة المفسرين، ونخبة المحدثين، عالماً باختلاف المذاهب، شافعي المذهب، إلا أنه في كثير من المسائل يَقْتدي بالإمام الأعظم، ثم في آخر أمره مال إلى الاجتهاد[١].

وممن تابع الدور الإصلاحي ودعا إلى فتح باب الاجتهاد:

الداعية المصلح محمد بن صقدر الحسيني، المعروف بجمال الدين الأفغاني المتوفى سنة ١٣١٥هـ[٢] دعا العلماء المسلمين إلى الاجتهاد وإعمال الرأي فيما يعرض لهم من نصوص الدين قائلاً: ما معنى باب الاجتهاد مسدود، وبأيّ نصٍّ سُدّ، وأيُّ إمام قال لا يصلح لمن جاء بعدي أن يجتهد ليتفقه في الدين، ويهتدي بهدي القرآن، وصحيح الحديث، والاستنتاج بالقياس، على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمان وأحكامه[٣].

وعليه فإن الأفغاني لا يعترف مطلقاً بأن باب الاجتهاد مغلق، لأنّه الطريق الصحيح لمعرفة الفتاوى وأحكام النوازل، لذلك فإن بابه مفتوح في كل عصر وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها لكل من ملك أدواته وشروطه ووسائله.

وممن تأثر بمنهج ابن تيمية وبدعوى ابن عبد الوهاب الإصلاحية:

الشيخ محمد عبده بن حسن خير الله من آل التركماني المتوفى سنة ١٣٢٣هـ مفتي الديار المصرية. ومن كبار رجال الإصلاح والتجديد، دعا إلى تحرير الفكر من قيد التقليد[٤] والانغلاق، ونبذ البدع والخرافات فحركة الشيخ محمد عبده الإصلاحية كانت امتداداً لحركة أستاذه الأفغاني، لأنهما متفقان على الأسس والمبادىء العامة لهذه الدعوة فكل منهما يرى:

١ ـ أن الدين ضرورة بشرية لا تستقيم الحياة بدونه.

٢ ـ أن الإسلام صالح لكل زمان ومكان، لذلك لا ينبغي أن يُؤخذ إلاّ من مصادره الأصلية: القرآن الكريم والسنة الصحيحة.

٣ ـ أن باب الاجتهاد مفتوح في كل عصر لمن توفرت له وسائله[٥].

---

(١) انظر الشيخ عبد الرزاق البيطار: حلية البشر في أعيان القرن الثالث عشر ٣/ ١٤٥٠ وما بعدها حققه محمد بهجت البيطار مطبوعات مجمع اللغة العربية ـ دمشق ١٣٨٠ هـ. والآلوسي نعمان بن محمود: جلاء العينين في محاكمة الأحمدين ٤٣، ٤٥ ـ دار الكتب العلمية بيروت.

(٢) الزركلي الأعلام ٦/١٦٨.

(٣) لجنة من الأساتذة: الاجتهاد والتجديد ص٣٥٦.

(٤) انظر الحجوي الفكر السامي ٢/ ٢٠٠ والزركلي الأعلام ٦/ ٢٥٢، ٢٥٣.

(٥) لجنة من الأساتذة: الاجتهاد والتجديد ص٣٧٣.

ومن أخذ بمذهب السلف وجنح إلى آراء ابن تيمية وتأثر بالدعوة الإصلاحية **الشيخ محمد رشيد بن علي رضا المتوفى سنة ١٣٥٤هـ**، أحد رجال الإصلاح، أصدر مجلة المنار لبث آرائه في الإصلاح الديني والاجتماعي، وأصبح مرجع الفتيا في التأليف بين الشريعة والأوضاع العصرية الجديدة[١].

ساهم الشيخ رشيد رضا في الحركة الإصلاحية ووضع لها منهجاً يقوم على ما يلي:

١ ـ دعا إلى الاجتهاد، ونادى أنه لا اصلاح إلا بدعوة، ولا دعوة إلا بحجة، ولا حجة مع بقاء التقليد، فإغلاق باب التقليد، وفتح باب النظر والاستدلال هو مبدأ كل إصلاح.

٢ ـ تدعيم الإصلاح بالنصوص، لأنه كان واسع الإطلاع على السنة نَقّاداً لرواتها، بهذه المقدرة استطاع من جهة أن يغذي الحركة الإصلاحية بالنصوص، ومن جهة أخرى أن يُبرز من النصوص مفاهيمها الصحيحة حسب مقاصد الشريعة التي قامت على أساسها الدعوة الإصلاحية[٢] ويظهر بمقارنة دعوة الشيخ رشيد رضا مع الشيخ محمد عبده والأفغاني أن حركتهما الإصلاحية غلب عليها إصلاح العقيدة ومعالجة الأوضاع السياسية المتردية، أما الذي أثار مسألة الاجتهاد على نحوٍ من الطريقة السلفية، فهو الشيخ محمد رشيد رضا، الذي جرّد قلمه وعالج كثيراً من المشكلات الفقهية: مثل مسألة تعدد الزوجات، ومسائل الطلاق والعدة ونحوها، مما تأثرت به قوانين الأحوال الشخصية التي صدرت في أكثر البلاد العربية[٣].

ومن روّاد الإصلاح الذين تأثروا بالحركة السلفية في استنباطهم للفتاوى ومعالجة المستجدات **الإمام الشيخ محمد جمال الدين بن محمد بن سعيد بن قاسم الحلاق، المعروف بالقاسمي فقيه الشام المتوفى سنة ١٣٣٢هـ**، كان سلفي العقيدة، محدثاً فقيهاً أصولياً مفسراً، لا يقول بالتقليد، ويناصر الاجتهاد اتهم في مطلع شبابه بتهمة خطيرة في عصره ألا وهي ممارسة الاجتهاد[٤]. فهو لم يكن مقلداً منقاداً يحمل راية التقليد ويجمد على فتاوى المذهب ليصُدّ بوادر الاجتهاد، لكنه كان يوجب الاجتهاد على من بلغ هذه الرتبة لأنه: «كان يعتقد أن الحق ليس منحصراً في قول، ولا مذهب، وقد أنعم الله على الأمة بكثرة مجتهديها، وأن مراد الإصلاح العلمي بالإجهاد ليس القيام بمذهب خاص، إنما المراد إنهاض همم رُوّاد العلم لتعرف المسائل بأدلتها. ثم يقول: إنّا في الرأي مستقلون ولسنا بمقلدين ولا متحزبين»[٥].

---

(١) الزركلي: الأعلام ٦/١٢٦.

(٢) لجنة من الأساتذة: الاجتهاد والتجديد ٣٩٠، ٣٩١.

(٣) انظر لجنة من الأساتذة: الاجتهاد والتجديد ٣٩٥، ٣٩٦ والدكتور الزحيلي وهبة: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص١٧٥ بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي نشرته جامعة الملك محمد بن سعود الرياض ١٤٠٤.

(٤) انظر مقدمة قواعد التحديث لظافر القاسمي ص٢٥ دار الكتب العلمية بيروت ـ الأولى سنة ١٣٩٩ والزركلي: الأعلام ٢/١٣٥.

(٥) انظر القاسمي: مقدمة قواعد التحديث ٢٧، ٢٨.

ومما سبق يظهر أن الحركات الإصلاحية كانت تدعو إلى نبذ الجمود والتقليد، والنظر في الكتاب والسنة ثم الاجتهاد لاستنباط الأحكام منهما بغير تعصب وذلك لمواكبة تطورات الحياة، ومواجهة الأحداث المتغيرة وفق ظروف الزمان والمكان، لأن الاجتهاد واجب حتمي على من بلغ مقام النظر في الأدلة والاستنباط منها في كل عصر لإبراز الحكم بما يؤدي إليه الدليل الشرعي.

وهذا الأمر ليس مستحيلاً كما يقول العلامة الشيخ محمد بن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم المراغي، شيخ الأزهر الأسبق المتوفى سنة ١٣٦٤[١]. قال رحمه الله تعالى: ليس الاجتهاد ممكناً عقلاً فقط، بل هو ممكن عادة وطرقه أيسر مما كانت في الأزمنة الماضية.

ثم يقول: وإني مع احترامي لرأي القائلين باستحالة الاجتهاد، أخالفهم في رأيهم وأقول: إن في علماء المعاهد الدينية في مصر من توافرت فيهم شروط الاجتهاد ويحرم عليهم التقليد[٢].

وهذا الرأي الجريء يوافقه عليه كثير من علماء الأمة في عصرنا هذا، لأن ظروف الحياة متغيرة ومستجداتها غير متناهية، كل يوم تظهر أحداث تتطلب أحكاماً شرعية، لذلك كانت الحاجة إلى الاجتهاد حتماً لاستنباط أحكامٍ لها سندُها الشرعي، يقوم به فقيه من فقهاء الأمة استكمل شروط الاجتهاد، «لأن الحالة الحاضرة وصلاحها واستقرارها من إقامتها على أسس قويمة توائم بينها وبين شريعة الله تعالى، وذلك يكون بتعرف حكم الله تعالى فيها، وتطبيقه عليها، وسبيل ذلك هو الاجتهاد السليم الصحيح القائم على كمال النظر، وحُسن البصيرة، ووسائله الآن أيسر تحصيلاً منها في القرنين الأولين»[٣]. «إذ لا دليل أصلاً على سد باب الاجتهاد، وإنما هي دعوة فارغة، وحجة واهنة أوهن من بيت العنكبوت، لأنها غير مستندة إلى دليل شرعي، أو عقلي سوى التوارث»[٤]. لأن من تمام فضل الله تعالى علينا أن منحنا حق التفكير والنظر والترجيح واختيار الأصلح في دائرة ما رسمه الإسلام لنا من الأصول التشريعية، فلم يترك العقل وراء الأهواء والرغبات، ولم يُقيده في شيء بمنصوص قد لا يتفق مع ما يجدُّ من شؤون الحياة، كما لم يُلزم أهل أي عصر باجتهاد أهل عصر سابق دفعتهم اعتبارات خاصة إلى اختيار ما اختاروا باجتهادهم.

وعليه فإن مقولة إغلاق باب الاجتهاد مقولة خاطئة ظالمة، لأن نعمة الله على عباده بفتح باب الاجتهاد. . . وما على أهل العلم إلا أن يجدُّوا ويجتهدوا في تحصيل الوسائل التي

---

(١) الزركلي: الأعلام ٧/١٠٣.

(٢) الشيخ المراغي: الاجتهاد ص١٥، ١٦ وهي رسالة أصدرتها مجلة الأزهر بمصر هدية ١٤١٧ هـ.

(٣) الشيخ الخفيف: الاجتهاد في الشريعة ص٢٣٠.

(٤) انظر محمد سعيد الباني: عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق ص٦٢، ٦٣ المكتب الإسلامي بيروت سنة ١٤٠١.

يكونوا بها أهلاً للاجتهاد في معرفة حكم الله تعالى الذي أوكل معرفته ـ رأفة منه ورحمة ـ إلى عباده المؤمنين ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[1] «فالاجتهاد ممكن كل الإمكان اليوم ولا صعوبة فيه بشرط أن ندفن تلك الأوهام والخيالات، ونمزق ذلك الران الذي خيّم على عقولنا وقلوبنا من رواسب الماضي، وآفات الخمول والظن الآثم بعدم إمكان الوصول إلى ما وصل إليه الأولون حتى عُدّ ذلك كأنه ضرب من المستحيل، وهل هناك مستحيل بعد غزو الفضاء واختراع أنواع الآلات الحديثة العجيبة الصنع»[2][3]. ومما سبق يتبين أن استنباط الفتاوى والأحكام من خلال الاجتهاد لم يتوقف في عصر من الأعصار بعد القرن الرابع الهجري، رغم مقولة إغلاق باب الاجتهاد، لأن منارات العلم من القائمين بحجج الله تعالى الذين بلغوا رتبة الاجتهاد، قد رفضوا هذه المقولة في كل عصر، لأنها لا تستند إلى دليل شرعي فأفتوا مجتهدين لعلمهم أن الحياة تنافي الجمود وتأبى الاستقرار، فإذا كانت الأحكام مبنية على اجتهاد سابق جاز تغيير الحكم عند تغير الحاجات والعادات والأعراف، لذلك استمروا في كل عصر بحمل هذه الأمانة الشرعية، وواجهوا الأحداث المستجدة المتغيرة بالاجتهاد الذي اعتبروه واجباً شرعياً على كل من اتصف بصفات المجتهد وتهيّأ لاستنباط الفتاوى وأحكام النوازل من أدلتها المنقولة ومصادرها المعقولة، لأن الاجتهاد باعتقادهم سهل ومُيسّر على أهل الهمم العالية وممكن الوجود لتوفر مواده، وإمكان تحصيلها، لذلك كان باب الاجتهاد مفتوحاً دائماً لأنه من أسباب مناعة فقهنا الإسلامي ضد الجمود والركود ومن أسباب حيوية شريعتنا الغرّاء ومرونة أحكامها، وضوابطها الفرعية، ووسيلة مرنه لتفريع الأحكام حسبما تطلبه المعاملات المتطورة والحاجات الاجتماعية المستجدة التي لا تنحصر بعصر، فكان الاجتهاد من أهله وضمن شروطه نعمة ربانية وحاجة إسلامية في كل عصر من الأعصار لمسايرة ركب الحياة المتطورة المتجددة.

---

(١) سورة السناء آية ٨٣.

(٢) الشيخ محمود شلتوت: تفسير الأجزاء العشرة الأولى ص٢٠٨، ٢٠٩ ـ دار الشروق بيروت الثامنة سنة ١٤٠١.

(٣) دكتور الزحيلي: الاجتهاد في الشريعة ص١٩٧.

حكم التقليد

انصرف كثير من العلماء في عصر التقليد عن واجب الاجتهاد، وعملوا مقلدين لأقوال من سبقهم، حتى اعتبر البعض أن أقوال أئمتهم الاجتهادية نصوص شرعية يلزمه اتباعها، وبالرغم من عدم خلو عصر من الأعصار عن الاجتهاد والمجتهدين، إلا أن كثيراً من العلماء انصرفوا عن هذا الفرض الكفائي وآثروا التقليد، وحجروا على قرائحهم أن تجول في مواطن الاستدلال والاستنباط، وغلّوها عن الوصول إلى الدليل من الكتاب والسنة ومسالك التعليل، ثم جمدوا على ما ورثوه عن أئمتهم رغم مقدرتهم العلمية والفكرية على ضبط قواعد الاستنباط ووسائل التخريج والترجيح، فاختاروا التقليد وعملوا بقول الغير، من غير حجة ملزمة أو دليل شرعي، علماً أن جمهور العلماء لا يجيز التقليد لمن كان فقيه النفس أهلاً للاجتهاد.

إذن فما هو حكم التقليد؟

تعريفه:

التقليد في اللغة: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به، ويسمى ذلك قلادة، والجمع قلائد، وبها شُبّه كل ما يطوّق، وكل ما يحيط بشيء. ويستعمل التقليد في تفويض الأمر إلى الشخص استعارة كأنه ربط الأمر بعنقه[(١)]. لأن المُقَلِّدَ جعل الحكم كالقلادة في عنقه من غير نظر وتأمل في الدليل[(٢)].

وهو في الاصطلاح: قبول قول بلا حجة، أو العمل بقول الغير من غير حجة[(٣)].

---

(١) انظر الراغب الأصفهاني ـ الحسين بن محمد: مفردات ألفاظ القرآن ص ٦٨٢ تحقيق صفوان داوودي ـ دار القلم دمشق ١٤١٨ وابن قدامة: روضة الناظر ٢/٤٤٩ ـ ٤٥٠ والتهانوي محمد أعلى بن علي: كشاف اصطلاحات الفنون ٣/١٧٨ دار صادر ـ بيروت.

(٢) الجرجاني: التعريفات ص٥٧.

(٣) انظر الغزالي المستصفى ٢/٣٨٧ وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٤/٤٠٠ والأسنوي عبد الرحيم بن الحسن: زوائد الأصول على منهاج الوصول ص٢٣٩ ـ مؤسسة الكتب الثقافية ببيروت ١٤١٣. وابن الحاجب: منتهى السول ص٢١٨ وابن قدامة: روضة الناظر ٢/٤٥٠.

وعرّفه ابن الهمام: بأنه العمل بقول من ليس قوله إحدى الحجج بلا حجة منهما[١].

واختار الشوكاني هذا التعريف وقال: «هذا الحد أحسن من الذي قبله»[٢] وذلك قوله: «من ليس قوله إحدى الحجج» معناه أن قوله ليس حجة ملزمة، وعلى هذا فليس من التقليد الرجوع إلى النبي ﷺ وأصحابه، أو إلى الإجماع، لأنه رجوع إلى الدليل، وكذا رجوع العامي إلى المفتي، والقاضي إلى العدول، ليس هذا الرجوع نفسه تقليداً، لأن قول المفتي، والشاهد لزم بحجة الإجماع، فهو قبول قول بحجة فلم يكن تقليداً لأننا نعني بالتقليد قبول قول بلا حجة[٣].

ويحمل على هذا عمل المجتهد إذا عرف الدليل ووافق اجتهاده اجتهاد مجتهد آخر فإنه لا يسمى تقليداً، لأنه أَخَذَ بقول الغير لكنه مع معرفة دليله حَقّ المعرفة، فما أخذ حكمه حقيقة إلا من الدليل لا من المجتهد[٤].

لذلك اعتبره القاضي أبو بكر الباقلاني اتباعاً وليس تقليداً لأن المجتهد يتبع ما قام عنده من أدلةٍ، وغيره يكون قول المفتي المجتهد الذي يأخذ عنه حجة بمنزلة الدليل وذلك لعجزه عن الدليل.

قال القاضي الباقلاني: لا معنى للتقليد، ويجب على العامي قبول قول المفتي، وعلينا قبول قول رسول الله ﷺ وقول الصحابي[٥].

وقد علق الغزالي على هذا المعنى فقال: ويسمى اتباع المجتهد تقليداً[٦]. وفسر ذلك الآمدي بقوله: ولئن سمي ذلك تقليداً بعرف الاستعمال، فهو اصطلاح ولا مشاحة في اللفظ[٧]. لأنه لا يجوز التقليد إلا في فتوى مبنية على دليل شرعي، ومتى عرفه ـ المستفتي ـ انتفى التقليد[٨]. لاتباعه القول بعد معرفة دليله، وهذا هو الأصل.

أما العمل بقول المفتي المجتهد بصرف النظر عن الدليل فهو التقليد، لأن المستفتي يعمل به، ولا يعرف وجه القول ولا معناه.

---

(١) ابن الهمام: متن التحرير ٤/ ٢٤١.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٦٥.

(٣) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٤٢. والغزالي: المستصفى ٢/ ٣٨٧ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٩٧، ٢٩٨ والأسنوي: زوائد الأصول ص٤٣٩ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٠.

(٤) انظر الفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٣٠، ٥٣١.

(٥) انظر الجويني: البرهان ٢/ ١٣٥٨ والغزالي: المنخول ٤٧٢، ٤٧٣.

(٦) الغزالي: المنخول ص٤٧٣.

(٧) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٩٨.

(٨) الأرموي: محمود بن أبي بكر: التحصيل من المحصول ٢/ ٣٠٨ تحقيق أبو زنيد ـ مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٤٠٨.

الفرق بين الاتباع والتقليد:

فرّق العلماء بين الاتباع والتقليد، واعتبروا الاتباع عملاً بالدليل دون التقليد. قال الحافظ ابن عبد البر: التقليد عند جماعة من العلماء غير الاتباع لأن الاتباع هو أن تتبع القائل على ما بان لك من فصل قوله وصحة مذهبه[١].

«فاتباع القول هو امتثاله على الوجه الذي اقتضاه القول، والاتباع في الفعل هو التأسي بعينه»[٢].

وحقيقة الاتباع: أنه أخذٌ من الدليل لا من المجتهد، لأن معرفة الدليل يتطلب نوع اجتهاد إذْ يتوقف على معرفة سلامة الدليل من المعارض[٣] لذلك إذا تابع الرجل الأئمة فيما تابعوا فيه رسول الله ﷺ، وانقاد للدليل فهذا يُعدّ متابعاً لا مقلداً، فأَخْذُه بأقوالهم لدلالة الأدلة عليها اتباع في الحقيقة للأدلة لا لأقوالهم[٤].

قال ابن القيم: وقد فرق الإمام أحمد بين التقليد والاتباع فقال: «الاتباع أن يتبع الرجل ما جاء عن النبي ﷺ، وعن أصحابه، ثم هو من بعد في التابعين مُخيّر»[٥].

فاعتبر أن الاتباع هو ما ثبت بحجة، والمتبع هو الذي يتبع الدليل الشرعي، لأن الأخذ بالحجة هو الأصل.

وهذا ما قال به وأيّده ابن خويزمنداد المالكي[٦] حيث قال: التقليد معناه في الشرع الرجوع إلى قول لا حجة لقائله عليه، وذلك ممنوع منه في الشريعة. والاتباع ما ثبت عليه حجة، وكل من اتبعت قوله من غير أن يجب عليك قوله لدليل يوجب ذلك، فأنت مقلده، والتقليد في دين الله تعالى غير صحيح. وكلُّ مَنْ أوجب عليك الدليلُ اتباعَ قوله فأنت مُتّبعه. والاتباع في الدين مسوغ، والتقليد ممنوع[٧]. وعليه فليس فيما دلت عليه النصوص الشرعية إلا الاتباع، لأنه ثبتت عليه الحجة.

---

(١) انظر السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١٢٠.
(٢) الآمدي: المصدر السابق ١/٢٤٦.
(٣) دكتور سلام مدكور: مناهج الاجتهاد ٢/ ٤٣٠.
(٤) د. التركي عبد الله بن عبد المحسن: أصول مذهب الإمام أحمد ص٦٨٦. مكتبة الرياض الحديثة ـ السعودية ١٤٠٠.
(٥) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٢/ ٢٠٠، ٢٠١.
(٦) هو الإمام محمد بن أحمد بن عبد الله، الشهير بابن خويز منداد المالكي المتوفى في أواخر القرن الرابع الهجري له أقوال في المذهب، واختيارات انفرد بها. صنف في الخلاف، وفي أصول الفقه، وفي أحكام القرآن. انظر ابن فرحون: الديباج المذهب ص٢٦٨ والحجوي: الفكر السامي ٢/ ١١٥.
(٧) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١١٧.

حكم التقليد في مسائل الأصول:

اختلف العلماء في المسائل الأصولية المتعلقة بالعقائد وبوجود الباري سبحانه وتعالى وصفاته، هل يجوز فيها التقليد أم لا.

ذهب الجمهور إلى أنه لا يجوز التقليد في أصول الدين لا للمجتهد ولا للعوام، بل يجب تحصيل العلم بالنظر الصحيح، لأن مسائل الأصول محدودة وأدلتها إجمالية، كما أنها غير متجددة، قاله الرازي، وابن الحاجب، والآمدي، والزركشي، وغيرهم.

وحكاه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني عن إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف، وقال أبو الحسين بن القطان[١]: لا نعلم خلافاً في امتناع التقليد في التوحيد وحكاه ابن السمعاني[٢] عن جميع المتكلمين، وطائفة من الفقهاء. وقالوا: لا يجوز للعامي التقليد فيها، ولا بد أن يعرف ما يعرفه بالدليل، لأن العقائد الأصولية عقلية، والناس مشتركون في العقل[٣].

دليل الجمهور أن النظر واجب، وفي التقليد ترك الواجب، فلا يجوز.

ودليل وجوبه أنه لما نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٤] قال عليه الصلاة والسلام: «ويل لمن لاكها بين لحييه ولم يتفكر فيها»[٥] توعد على ترك النظر والتفكر فيها، فدل على وجوبه.

كما استدلوا بأن الإجماع منعقد من السلف على وجوب معرفة الله تعالى، وأنها لا تحصل بالتقليد، لأن المُقلّد ليس معه إلا الأخذ بقول من يقلده، ولا يدري أهو صواب أم خطأ.

ثم إن القرآن الكريم دلّ على ذم التقليد قال تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[٦] فالتقليد مذموم شرعاً، فلا يكون جائزاً، لكن ثبت جواز التقليد في الشرعيات،

---

(١) هو الإمام أبو الحسين أحمد بن محمد بن أحمد البغدادي المعروف بابن القطان المتوفى سنة ٣٥٩ كان من كبار أئمة الشافعية. مجتهداً في المذهب. له مصنفات في أصول الفقه وفروعه. انظر النووي: تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ٢١٤ والأسنوي: طبقات الشافعية ٢/ ١٤٦.

(٢) هو الإمام أبو المظفر منصور بن محمد التميمي الشافعي الشهير بابن السمعاني والمتوفى سنة ٤٨٩هـ كان إمام وقته، صنف في الفقه، والتفسير، والحديث، والأصول. انظر السمعاني: الأنساب ٣/ ٢٩٩ والأسنوي: طبقات الشافعية ١/ ٣٢١. وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٣٩٣.

(٣) انظر الرازي: المحصول ٢/ ٣/ ١٢٥ وما بعدها. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٣٠٠، ٣٠١. والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٧٧. والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٦٦.

(٤) سورة البقرة آية ١٦٤.

(٥) نقل الإمام القرطبي أنه روي عن النبي ﷺ أنه قال «ويل لمن قرأ هذه الآية فمَجّ بها» أي لم يتفكر فيها ولم يعتبرها. الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٢٠١.

(٦) سورة الزخرف آية ٢٣.

فوجب صرف الذم إلى التقليد في الأصول[١]. لأنه لا معنى للتقليد فيها، لأن طريق هذه الأحكام العقل، والناس كلهم مشتركون في العقل فوجب تحصيل العلم اليقيني وهو المأخوذ عن الدليل دون التقليد.

وهناك من العلماء مَنْ أوجب التقليد في العقائد، فقد ذهب العنبري[٢] ومن تابعه، وقوم من أهل الحديث وأهل الظاهر إلى أن حجج العقول باطلة والنظر في ذلك والاجتهاد فيه حرام، والتقليد واجب على المكلف[٣].

وذلك لأن النظر عندهم قد يؤدي إلى باطل في أمور العقيدة فيحرم ويجب فيه التقليد.

وهذا قول ضعيف لأن الله تعالى قال: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾[٤] فذم قوماً اتبعوا آباءهم في الدين، فدل على أن ذلك لا يجوز لأن طريق هذه الأحكام العقل، والناس يشتركون في العقل، فلا معنى للتقليد فيه[٥].

أما الفقهاء فقال أكثرهم بجواز التقليد في العقائد، وأفتوا بصحة إيمان المقلد، واعتبروه آثماً إذا اكتفى بمجرد التقليد فيه، ولم يجتهد في تحصيل العلم بالدليل، وهو مذهب الأئمة الأربعة والأوزاعي والثوري، وكثير من المتكلمين[٦].

وذلك لأن الاستدلال والنظر طريق إلى حصول العلم حتى يصير بحيث لا يتردد، فمن حصل له هذا الاعتقاد الذي لا شك فيه من غير دلالة قاطعة فقد صار مؤمناً، وزال عنه كلفة طلب الأدلة[٧]. لأن طلب الدلالة القاطعة لا يجوزأن يكلف بها العوام لما في ذلك من المشقة، تأسياً بالسلف إذ لم يَأْمر النبي ﷺ أجلاف العرب بالنظر، فلو كان النظر في معرفة الله تعالى واجباً لأمرهم، علماً أنه لم يُنقل عن أحد من الصحابة الخوض والنظر في المسائل الكلامية مطلقاً، لكن نقل عنهم النظر في المسائل الفقهية إضافة إلى أن التقليد في الفروع جائزمع سهولة أدلتها دفعاً للحرج، فَلأَن يجوز ذلك في الأصول أولى لأنهما قد استويا في التكليف بهما وقد جاء التقليد في الفروع فكذلك في الأصول[٨].

---

(١) انظر الشيرازي اللمع ص٧٠ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٣٠٠، ٣٠١. وابن الحاجب: منتهى السول ص٢١٩. ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٤٣.

(٢) هو القاضي عبيد الله بن الحسن بن الحصين، أبو الحر العنبري قاضي البصرة المتوفى سنة ١٦٨هـ كان فقيهاً عالماً ثقة. انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١٠/ ٣٠٦. وابن حجر: تهذيب التهذيب ٧/ ٧، ٨.

(٣) انظر الجويني: عبد الملك بن عبد الله: التلخيص في أصول الفقه ٣/ ٤٢٨ تحقيق د. عبد الله النيبالي والعمري دار البشائر بيروت الأولى ١٤١٧ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٣٠٠ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٣٥، ٤٣٦.

(٤) سورة الزخرف آية ٢٣.

(٥) انظر الشيرازي: اللمع ص٧٠.

(٦) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٤٣. واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٤٠١.

(٧) الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٦٦.

(٨) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٣٠٢ وما بعدها. الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٧٧ وما بعدها.

حكم التقليد في مسائل الفروع:

اختلف العلماء في حكم التقليد في المسائل الشرعية الفرعية هل يجوز التقليد فيها أم لا؟

١ ـ بعضهم شدد في منعه مطلقاً.

٢ ـ وبعضهم أوجبه مطلقاً.

٣ ـ والجمهور فصّل ذلك.

١ ـ ذهب بعض العلماء إلى تحريم التقليد مطلقاً، وأوجبوا على المكلف الاجتهاد وتعلم وسائله وأدواته، منهم بعض المعتزلة الذين قالوا بتحريم التقليد مطلقاً، ووافقهم ابن حزم، وكاد يدعي الإجماع على ذلك.

أما القرافي فقال[١]: مذهب مالك وجمهور العلماء وجوب الاجتهاد وإبطال التقليد لقوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾[٢].

قال ابن حزم[٣]: التقليد حرام، ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد بلا برهان، لقوله تعالى: ﴿ٱتَّبِعُواْ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكُم مِّن رَّبِّكُمۡ وَلَا تَتَّبِعُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوۡلِيَآءَ﴾[٤] «فلا يحل لأحد أن يقلد أحداً لا حياً ولا ميتاً، وعلى كل أحد من الاجتهاد حسب طاقته»[٥]. «والمجتهد المخطىء أفضل عند الله تعالى من المقلد المصيب»[٦].

وجنح إلى ذلك ابن عربي الطائي[٧] فقال: التقليد في دين الله لا يجوز عندنا لا تقليد حَيٍّ ولا ميّتٍ، ويتعين على السائل إذا سأل العالم أن يقول له أريد حكم الله، أو حكم رسوله في هذه المسألة، فإن قال له المسؤول هذا حكم الله في المسألة أو حكم رسوله تعين عليه الأخذ، فإن المسؤول هنا ناقل حكم الله وحكم رسوله الذي أُمرنا بالأخذ به، أما إن قال هذا رأيي، أو هذا

---

(١) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٨٠ والقرافي: شرح تنقيح الفصول ص٤٣٠.

(٢) سورة التغابن آية ١٦.

(٣) ابن حزم النبذ في أصول الفقه ١١٤، ١١٥.

(٤) سورة الأعراف آية ٣.

(٥) ابن حزم: المحلى ١/٦٦.

(٦) ابن حزم: المحلى ١/٦٩.

(٧) هو العلاّمة أبو بكر محيي الدين محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي الأندلسي المعروف بابن عربي المتوفى سنة ٦٣٨هـ له اختيارات في المسائل الفقهية وغيرها، غلب عليه التصوف، وله أتباع يعظمونه، وقد اختلف العلماء فيه. منهم من يجعله من أكابر الأولياء العارفين، ويُعده من جملة المجتهدين لأنه بلغ الاجتهاد في الاختراع والاستنباط، وتأسيس القواعد والمقاصد.
ومنهم مَنْ نَصّ على تكفيره بناء على كلامه المخالف للشريعة، وما نسب إليه من سوء الاعتقاد، وذلك بسبب اشتمال كتابه «فصوص الحكم» وغيره على الكفر الصريح.
ومنهم من اعتبر أن ما اشتمله الفصوص وغيره من مصنفاته من كلام مخالف للشريعة ليس من وضعه، وإنما افتراه عليه بعض اليهود ودسه في كتبه. نسأل الله صدق الإيمان وحسن الختام. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢٣/ ٤٨ والآلوسي: جلاء العينين ص٦٩ وما بعدها.

حكمُ رأيته، أو ما عندي في هذه المسألة حكم منطوق به ولكن القياس يعطي أن يكون الحكم فيه مثل الحكم في المسألة الفلانية المنطوق بحكمها، لم يجز للسائل أن يأخذ بقوله[١].

وهذا الحكم منقول كذلك عن بعض معتزلة بغداد حيث قالوا: لا يجوز للعامي العمل بقول العالم حتى يعرف علة الحكم، وإذا سألَ العالمَ فإنما يسأله أن يُعرّفه طريق الحكم فإذا عرفه وقف عليه وعمل به.

كما نقل عن الجبائي أنه أباح التقليد في مسائل الاجتهاد دون غيرها، فما يُسوغ فيه الاجتهاد جاز، وإن كان مما لا يجوز فيه الاجتهاد كالعبادات الخمس لم يجز، ويجب على العامي تحصيل علم كل مسألة في الفقه يدركها القطع، ويجوز له التقليد في ظنياته[٢].

وقد ردّ الخطيب البغدادي على كل ما سبق بقوله: هذا غلط لأنه لا سبيل للعامي إلى الوقوف على ذلك إلا بعد أن يتفقه سنين كثيرة، ويخالط الفقهاء المدة الطويلة، ويتحقق طرق القياس، ويعلم ما يصححه ويفسده، وما يجب تقديمه على غيره من الأدلة، وفي تكليف العامة بذلك تكليف ما لا يطيقونه ولا سبيل لهم إليه[٣]. وعليه فإن القول بِمَنْعِ التقليد محمول عند الجمهور على من كان أهلاً للاجتهاد، أما العامي فمعذور بتقليده.

٢ ـ وذهب آخرون إلى جواز التقليد مطلقاً فقد ذهب الحشوية[٤] والتعليمية[٥] إلى أن معرفة الحق التقليد، وأن ذلك هو الواجب، وأن النظر والبحث حرام[٦].

وقولهم هذا لا يقام له وزن لمخالفته المنقول والمعقول[٧].

٣ ـ وذهب الجمهور إلى التفصيل وهو أنه يحرم التقليد على المجتهد، ويجب على العامي، وهو الأصح.

---

(١) الباني: عمدة التحقيق ص٥٠، ٥١.

(٢) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٣٠٦/٤، ٣٠٧ والزركشي: البحر المحيط ٢٨٤/٦ والشيرازي: اللمع ص٧١.

(٣) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٦٨/٢، ٦٩.

(٤) الحشوية: قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا إلى التجسيم وغيره، وهم من الفرق الضالة. قال ابن السبكي «في شرح أصول ابن الحاجب» الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل، يجُرون آيات الله على ظاهرها، ويعتقدون أنه المراد، سُمّوا بذلك لأنهم كانوا في حلقة الحسن البصري فوجدهم يتكلمون كلاماً، فقال: رُدّوا هؤلاء إلى حشاء الحلقة فنُسبوا إلى حشاء فهم حشوية. انظر التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ٣٩٦/١، ٣٩٧.

(٥) التعليمية: قوم من الباطنية قالوا: في كل عصر إمامٌ بحيث لا يجوز عليه الخطأ والزلة يُعلّم غيره ما بلغه من العلم. السمعاني: الأنساب ٤٦٨/١.

(٦) انظر الغزالي: المستصفى ٣٨٧/٢. والزركشي: البحر المحيط ٢٨٠/٦ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٦٧.

(٧) الباني: عمدة التحقيق ص٥٢.

قال ابن تيمية: والذي عليه جماهير الأمة أن الاجتهاد جائز في الجملة، والتقليد جائز في الجملة، لا يوجبون الاجتهاد على كل واحد ويحرمون التقليد، ولا يوجبون التقليد على كل أحد ويحرمون الاجتهاد، وأن الاجتهاد جائز للقادر على الاجتهاد، والتقليد جائز للعاجز عن الاجتهاد[1].

فالمجتهدون بمقتضى التكليف العام مأمورون بالاجتهاد والنظر للعمل بالفتاوى والأحكام الشرعية واتباعها، والمقلدون مأمورون بتقليد المفتي المجتهد من غير معرفة دليله معرفة تامة لعلمهم أنه لا يفتيهم إلا بما يتفق ونصوص الشرع، لأن أقوال المجتهدين وفتياهم بالنسبة للعامة القاصرين عن فهم أدلة الشريعة ونصوصها بمثابة أقوال الله ورسوله، يجب عليهم اتباعها والعمل بها، لا لذاتها، بل لقيام الحجة على اعتبارها[2]. لذلك ذكر جمهور المحققين من الأصوليين أنه يلزم العامي ومن ليس له أهلية الاجتهاد اتباع قول المجتهدين، والأخذ بفتواه في فروع الشريعة جميعها، ولا ينفعه ما عنده من العلوم لا تؤدي إلى اجتهاد، قال الآمدي: وهذا هو المختار، لأنهم المرادون بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3] وعلق الزركشي مؤيداً فقال لأن الله تعالى «أمرهم بقبول قول أهل العلم فيما كان من أمر دينهم»[4] وعليه وجب على الأمة الرجوع إلى العلماء وإتّباعهم، وذلك لا جماع الأمة على أنه لم تزل العامة في زمن الصحابة والتابعين، قبل حدوث المخالفين يستفتون المجتهدين ويتبعونهم في الأحكام الشرعية، والعلماء منهم يبادرون إلى إجابة سؤالهم من غير إشارة إلى ذكر الدليل، ولا ينهونهم عن ذلك من غير نكير، فكان إجماعاً على جواز اتباع العامي للمجتهد مطلقاً[5].

وانعقاد هذا الإجماع بسبب أن العامي مكلف بالأحكام الشرعية، وتكليفه السعي لنيل درجة الاجتهاد ضَرْبٌ من المحال، وتكليف بما لا يطاق.

لذلك كانت فتاوى المجتهدين بالنسبة للعوام، كما قال الإمام الشاطبي: «كالأدلة بالنسبة إلى المجتهدين، والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء، إذا كانوا لا يستفيدون منها شيئاً، فليس النظر في الأدلة والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم البتة، وقد قال تعالى: «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» والمقلد غير عالم، فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق، فهم إذن القائمون له مقام الشارع، وأقوالهم قائمة مقام الشرع[6].

---

(١) ابن تيمية: فتاوى شيخ الإسلام ٢٠/٢٠٣، ٢٠٤.

(٢) انظر الشيخ محمد حسنين مخلوف: بلوغ السول في مدخل علم الأصول ص٢٦، ٢٧ ـ مكتبه مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ ١٣٨٦.

(٣) سورة النحل آية ٤٣.

(٤) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/٣٠٧ والزركشي: البحر المحيط ٦/٢٨٢، ٢٨٤.

(٥) انظر الغزالي: المستصفى ٢/٣٨٩ والآمدي: المصدر السابق وابن الحاجب: منتهى السول ص٢٢٠ وابن قدامة: روضة الناظر ٢/٤٥١، ٤٥٢.

(٦) الشاطبي: الموافقات ٤/٢٩٢، ٢٩٣.

أما المفتي المجتهد فقد اتفقت كلمة الجمهور على أنه يحرم عليه التقليد.

نهي الأئمة عن التقليد:

نهى الأئمة الكرام عن تقليدهم بغير دليل معتبر وذمّوا من أخذ أقوالهم بغير حجة جليّة فقد نقل عن الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه أنه قال: إذا قلت قولاً وكتاب الله يخالفه، اتركوا قولي لكتاب الله، فقيل: إذا كان خبر رسول الله ﷺ يخالفه قال: اتركوا قولي لخبر الرسول ﷺ، فقيل: إذا كان قول الصحابة يخالفه، قال: اتركوا قولي لقول الصحابة[١].

وقال تلميذه الإمام أبو يوسف: لا يحل لأحد أن يقول قولنا حتى يعلم من أين قلناه[٢].

وقال الإمام مالك رضي الله عنه: «إنما أنا بشر أخطىء وأصيب فانظروا في رأيي فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وكل ما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه»[٣].

أما الإمام الشافعي رضي الله عنه فقال: إذا قلت قولاً وكان عن النبي ﷺ خلاف قولي فما يصح من حديث النبي ﷺ أولى فلا تقلدوني.

ونقل إمام الحرمين الجويني عن الإمام أنه قال: إذا صح خبر يخالف مذهبي فاتبعوه واعلموا أنه مذهبي[٤].

وحض الإمام أحمد رضي الله عنه على ترك التقليد وممارسة الاجتهاد فقال: لا تقلدني، ولا تقلد مالكاً، ولا الثوري، ولا الأوزاعي، وخذ من حيث أخذوا، ومن قلة فقه الرجل أن يقلد في دينه الرجل[٥].

وفسر الإمام الزركشي المقصود من نهي الأئمة عن التقليد فقال: «الأئمة نهوا المجتهد خاصة عن تقليدهم، دون مَنْ لم يبلغ هذه الرُتبة، لأن العامي يجب عليه التقليد، ويحرم ذلك على المجتهد لقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[٦] يعني إلى كتاب الله وسنة رسوله بالاستنباط، وهذا شأن المجتهد.

---

(١) انظر الشوكاني محمد بن علي: القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد ص٥٤ تحقيق عبد الرحمن عبد الخالق ـ دار القلم الكويت ١٤٠٣ والفلّاني صالح بن محمد: إيقاظ أولي الأبصار ص٥٠ دار المعرفة بيروت ١٣٩٨.

(٢) الشيخ المراغي: محمد مصطفى بحوث في التشريع ص٢٣ طبع في مصر سنة ١٣٤٦هـ والشيخ الزرقا: المدخل الفقهي العام ١/١٥٦.

(٣) انظر الشوكاني إرشاد الفحول ص٢٦٧ والقول المفيد ص٥٨ والفلّاني: إيقاظ همم أولي الأبصار ص٧٢.

(٤) الشوكاني: القول المفيد ص٥٦. والفلاني: المصدر السابق ص٥٠.

(٥) المراغي: بحوث في التشريع ص٢٣.

(٦) سورة النساء آية ٥٩.

ولما قال معاذ بن جبل: أجتهد رأيي ولا آلو؟ صوبه رسول الله ﷺ في ذلك ولم يذكر من جملته التقليد، فدل ذلك على أن التقليد يحرم على العلماء الذين هم من أهل الاجتهاد والاستنباط[1] ولهذا قال الله تعالى: ﴿لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[2].

ومع ذلك فقد فصّل البعض متى يحرم التقليد على المجتهد ومتى لا يحرم فقال: المفتي المجتهد إن كان قد اجتهد في الواقعة وغلب على ظنه حكمٌ فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين فيها، بخلاف ما ظهر له من حكم، وهذا بإجماع.

أما إذا لم يكن قد اجتهد ففيها أقوال:

١ ـ المنع مطلقاً: وإليه ذهب الأكثرون منهم القاضي أبو الطيب[3] وابن الصائغ[4] واختاره الرازي، والآمدي، وابن الحاجب، أما الباجي المالكي[5] فقال: هو قول أكثر أصحابنا، وهو الأشبه بمذهب مالك، وسواء كان الوقت موسعاً أو مُضيّقاً.

وهناك من قال إن كان الوقت واسعاً عليه يمكنه فيه الاجتهاد لم يجز له التقليد ولزمه الحكم بالاجتهاد.

٢ ـ الجواز مطلقاً: وإليه ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة، وأحمد بن حنبل، وإسحاق بن راهوية، وسفيان الثوري.

٣ ـ وذهب عبد الوهاب بن نصر من المالكية، وأحمد بن سريج[6] من الشافعية إلى أنه لا يجوز للعالم أن يقلد عالماً إلا أن يخاف فوات الحادثة، فإنه يقلد غيره.

---

(١) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٨٠، ٢٨١.

(٢) سورة النساء آية ٨٣.

(٣) هو القاضي أبو الطيب طاهر بن عبد الله بن طاهر الطبري المتوفى سنة ٤٥٠هـ الفقيه الشافعي كان ثقة ورعاً عارفاً بأصول الفقه وفروعه، محققاً في علمه. صنف في الخلاف والمذهب والأصول. انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٩/ ٣٥٨ والأسنوي: طبقات الشافعية ٢/ ٥٨. وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٢٨٤.

(٤) هو الإمام المفتي أبو الفتح أحمد بن أبي الوفاء بن عبد الرحمن البغدادي الحنبلي المعروف بابن الصائغ والمتوفى سنة ٥٧٦ هـ، كان فقيهاً حنبلياً يفتي ويدرس. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢١/ ١٠٣ وابن العماد: شذرات الذهب ٤/ ٢٤٩.

(٥) هو الإمام الحافظ سليمان بن خلف بن سعد القرطبي المالكي، أبو الوليد الباجي المتوفى سنة ٤٧٤هـ الأصولي المتكلم. والمفسر الأديب الشاعر، صاحب التصانيف النافعة، وأحد الأئمة الأعلام. انظر ابن فرحون: الديباج المذهب ص ١٢ والداوودي: طبقات المفسرين ١/ ٢٠٨ وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٣٤٤.

(٦) هو القاضي أبو العباس أحمد بن عمر بن سُريج البغدادي المتوفى سنة ٣٠٦هـ شيخ الشافعية في عصره. الفقيه الأصولي المتكلم، شرح المذهب، وعمل المسائل في الفروع، وصنف الكتب. انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٤/ ٢٨٧ والنووي: تهذيب الأسماء اللغات ٢/ ٢٥١. والأسنوي: طبقات الشافعية ١/ ٣١٦.

وقال محمد بن الحسن الشيباني: يجوز له أن يقلد من هو أعلم منه، ولا يجوز أن يقلد مثله[1].

أما العالم الذي يعرف بعض الأدلة دون بعض كمن قلّد بعض الأئمة فيما لم يعرف دليله واجتهد فيما عرف دليله، الراجح أنه يصح منه ذلك بناءً على تجزي الاجتهاد فيكون مقلداً من وجه، ومجتهداً من وجه، والصحابة الكرام كانوا مجتهدين فيما عرفوا دليله، ومقلدين بعضهم فيما لم يعرفوه[2].

ومما سبق يتبين أن جمهور العلماء حملوا جميع ما ورد عن الأئمة الأربعة وغيرهم من النهي عن تقليدهم على من كان عالماً مُتَهيّئاً للاجتهاد، يستطيع النظر في الأدلة وفهمها، وترجيح دليل على دليل، فهذا هو الذي يحرم عليه التقصير لتهاونه في دينه، لأنه ليس بعسير على مَنْ مَرِنَ على الأدلة العقلية، وعلوم الفقه أن يرجح دليلاً على دليلٍ ويعمل مجتهداً بما تطمئن إليه نفسه[3] لأنه إذا بطل التقليد على العلماء النابهين المجتهدين وجب التسليم للأصول التي يجب التسليم لها، وهي الكتاب والسنة أو ما كان في معناهما، لأن المفتي لا يستطيع أن يفتي الأمة في الحوادث الطارئة إلا مستنداً لدليل نصّاً أو استنباطاً من النصوص لاستخراج الفتاوى والأحكام من النصوص أو من دلالتها، وهذا عمل المفتي المجتهد أما العامي ومن ليس له أهلية الاجتهاد، فلا يكلفان بالبحث والنظر، لأن فيه حرج ومشقة، بل ضرب من المستحيل، لذلك يتعين عليهما تقليد المفتي المجتهد، ولا يدخلان في نهي الأئمة عن تقليدهم، لأن العلماء اتفقوا على أن العامي ومن في حكمه معذور في تقليده، لعجزه.

---

(١) انظر الجويني: التلخيص في أصول الفقه ٣/ ٤٣٣ وما بعدها. والشيرازي: اللمع ص٧١. والرازي: المحصول ٢/ ٣/ ١١٥ وما بعدها والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٨٥ وما بعدها. والباجي: إحكام الفصول ص٧٢١ والخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ٦٩.

(٢) الباني: عمدة التحقيق ص٦٠.

(٣) انظر الباني: عمدة التحقيق ص٥٣ والشيخ المراغي: بحوث في التشريع الإسلامي ص٢٣.

الإفتاء وعصرنا الحاضر

اضطربت الأحوال السياسية في البلاد الإسلامية في القرن الأخير، وتغلّب الأعداء على ديار الإسلام، فواجهت الأمة ـ حيناً من الدهر ـ ظروفاً سياسية واستعمارية أبعدتها عن أحكام الإسلام، ودفعتها إلى الأخذ بقوانين وضعية لم تألفها من قبل، ولا تلائم فطرتها وأعرافها، ومعلوم أنه ليس أضرّ على الأمة من هذه التبعية لأمة أخرى تخالفنا في الدين والتقاليد والأعراف. كما حفل هذا العصر بجمود كثير من العلماء على التقليد الأعمى، والعصبية المذهبية، حتى أصبحت كلمات أئمتهم وعباراتهم هي المصدر الأساسي والوحيد للفتوى.

ومما لا شك فيه أن الفقه الإسلامي قد تأثر بهذا الجمود الذي كانت تُعين عليه ظروف الحياة في عهود الإستعمار، حتى أصبح بعيداً عن واقع الحياة المتطورة المتجددة، مما جعل الصالحين من العلماء يرفعون صوت الأمة عالياً لنبذ هذه القوانين والأحكام الدخيلة، ثم الالتزام بتراث الأمة الفقهي والتمسك بأحكام الشريعة، والعض عليها بالنواجذ لأنها القادرة على أن توحِّد كلمة المسلمين، وتلم شتاتهم أمام تحديات العصر، وتزودهم بالإجابة الشرعية الحقة لكل سؤال تطرحه تحديات الحياة المعاصرة، وفقاً لمقتضى عدالتها وأحكامها المرنة، وقواعدها الكلية، طبقاً لضوابط الاستنباط وأصوله دونما تعصب مذهبي، أو جمود فكري، لأن المذاهب الفقهية الإسلامية راجعة كلها إلى أصل واحد، هو دين الله الحق، ومستمدة من معين واحد، هو كتاب الله تعالى وسنة رسوله، وعمل أسلافنا الصالحين.

إذن الشريعة الإسلامية في كل عصر من الأعصار حية دائماً بأصولها وقواعدها، تتسع لكل ما يجدّ من وقائع ونوازل، لأنها تمازج الحياة. فهي قادرة على مواجهة التطور، ومعالجة قضايا العصر من خلال حيويتها الاجتهادية، ومقاصدها الكلية، لتحقيق مصالح العباد ضمن التخفيف والتيسير، ودفع الحرج، لتخرج الفتاوى وأحكام الحوادث المتجددة موافقة للأدلة الشرعية فيعرف الناس أحكام ما يقومون به من أعمال في هذه الحياة.

وهذا يُحَتّم النظر في اجتهاد الأئمة الأعلام، وأبحاث الفقهاء، ثم استخلاص ما يلائم الحياة الجديدة من الأفكار والفتاوى مع المحافظة على الأصول الكلية التي قامت عليها الشريعة، حيث تتفرع عنها أحكام مختلفة الصور متحدة المقاصد، لذلك لا يجوز أن تصدر الفتاوى إلا ممن أوتي نصيباً من علوم الدين وخبرة بآلات الاجتهاد، ومقدرة على الاستدلال، ومعرفة بأحوال الناس وأعرافهم، ينظر في المذاهب المعتبرة بلا تعصب، ويأخذ بأصح الآراء

وأسلمها حسب ما ترجح لديه من قوة الدليل، لا يهمه من أي مذهب كانت هذه الفتيا طالما كان له سنده الشرعي والفقهي الذي يُعتد به، ومع ذلك فليس له أن يجمد على كتب الفقهاء السابقين وفتاويهم من غير مراعاة الزمان وأهله، لأن الكتب الفقهية القديمة لا يمكن بحال أن تحيط بالحوادث المستجدة في كل يوم، فالمسائل المعاصرة أصبحت بعيدة الشّبه عما دُوّن في الكتب السابقة من المسائل التي أنزلت عليها الأحكام، والحياة لا تستقيم إلا بمواءمتها الشريعة الإسلامية ومقاصدها، جلباً للمصالح ودفعاً للمفاسد.

لذلك كان على من يتصدى للإفتاء أن يجتهد ليستنبط لها فتاوى وأحكاماً طبقاً لقواعد الشريعة العامة وضوابطها، لأن الاجتهاد الفردي ـ من عصر السلف ولا يزال ـ حق ثابت لكل من له أهلية النظر والبحث، وتوفرت فيه شروط الاجتهاد ليبذل أقصى جهده ويستنبط الفتاوى من الأدلة الشرعية المعتبرة، لكن الاجتهاد الفردي في عصرنا أصبح له محاذيره وأخطاره، إذ ربما اقتحم غماره غير القادرين عليه جرأة على الإفتاء، أو ربما حرّكته الأهواء والمنافع والمصالح أو غير ذلك فضلاً عن أن صفات المفتي المجتهد قد لا تتوافر في الآحاد من علمائنا الأجلاء، لذلك قام العلماء الصالحون المؤهلون للإفتاء بإعداد العدة لتنظيم حركة استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية بجهد جماعي، ليحل الاجتهاد الجماعي محل الاجتهاد الفردي في القضايا الكبرى والمسائل المتغيرة المتجددة.

دور الموسوعات في تطوير فقهنا المعاصر:

قام العلماء بجهد جماعي لجمع الموسوعات الفقهية التي تعرض أحكام الفقه الإسلامي المدونة في جميع المذاهب المعتبرة، وعملوا على تطوير الاستفادة من هذه الثروة الفقهية من تراث الآباء والأجداد، وما جمع من فتاوى وأحكام تجمّعت على مدى أربعة عشر قرناً تحقق خدمة للفقه الإسلامي واحياءً لما استنبط من أحكام الشريعة الغرّاء، فكان هذا العمل الجماعي لإخراج الموسوعات الفقهية تمهيداً للاجتهاد الجماعي ودعماً له. كان باكورة هذا العمل الموسوعي مشروع كلية الشريعة بجامعة دمشق الذي صدر بمرسوم جمهوري رقم ١٧١١ تاريخ ٣/٥/١٩٥٦م ويتضمن ما يلي:

تُصدر كلية الشريعة الإسلامية في الجامعة السورية موسوعة للفقه الإسلامي غايتها صياغة مباحث الفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه وإفراغها في مصنف جامع على غرار الموسوعات القانونية الحديثة بحيث:

١ ـ يعرض مواد الفقه الإسلامي عرضاً علمياً حديثاً.

٢ ـ ويسهل الرجوع إلى نصوصه في كل موضوع للاستفادة منها إلى أبعد حدّ.

٣ ـ ويرشد الباحثين إلى مصادر هذا الفقه ومواطن كل بحث[1].

---

(١) انظر دكتور عطية جمال الدين: تراث الفقه الإسلامي ص٢٨ دار الفتح ـ بيروت ـ ١٣٨٦. وموسوعة الفقه الإسلامي مصر ١/٥٨ والموسوعة الفقهية الكويت ١/٥٥.

وقد صدر عن الموسوعة بعض الأعمال التمهيدية كمعجم فقه ابن حزم، ودليل مواطن البحث المصطلحات الفقهية.

وفي عام ١٩٦١م ابتدأت وزارة الأوقاف المصرية مشروعاً لموسوعة فقهية[١] كان من خطتها، أن تكون موادها مرتبة ترتيب حروف المعجم، وأن تكون جامعة لأحكام المذاهب الفقهية الثمانية، المذاهب الأربعة، ومذاهب الزيدية، والجعفرية والإباضية والظاهرية، وجمع ما في كل منها من الأقوال إلا الأقوال الشاذة. وأن يكون إيراد أدلة الأحكام في الاعتدال وبمقدار ما تستبين به وجهة النظر، وأن تتناول الموسوعة مسائل أصول الفقه، والقواعد الفقهية لارتباطها الوثيق بالأحكام الفقهية[٢].

كما قامت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية في دولة الكويت بتشكيل اللجنة العامة للموسوعة الفقهية «١٣٩٧ ـ ١٩٧٧» وقد صدر الجزء الأول منها سنة ١٩٨١م ثم توالت الأجزاء[٣].

تشتمل الموسوعة الفقهية على صياغة عصرية لتراث الفقه الإسلامي، يقتصر في الاستدلال لكل اتجاه بمذاهبه على ما يحتج به أصحابه من أدلة المنقول والمعقول، إذا جاء بطريق الدلالة المباشرة، فتذكر الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وبقية مصادر الأحكام ولو كانت مختلفاً فيها، وذلك بالقدر الذي يُعرف به وجه استنباط الحكم. كما رتبت الموسوعة ترتيباً الفبائياً، أما الطريقة التي اختيرت لبيان المسائل وأحكامها، فكانت طريقة «الاتجاهات الفقهية» حيث تحصر الآراء المتعددة في المسألة متبوعة بما يندرج تحت كل اتجاه من مذهب أو أكثر[٤].

وعليه فإن الموسوعات الفقهية تسهل العودة إلى الشريعة الإسلامية لاستنباط الحلول القويمة منها لمشكلات القضايا المعاصرة، ولاسيما مع الإقبال العام على تطوير التشريعات باستمدادها من الشريعة، كما أنها وسيلة للإلمام بأحكام الدين والإطلاع على ما استنبطه الفقهاء من الكتاب والسنة لتنظيم شؤون الحياة[٥] ومما سبق يتبين أن وظيفة الموسوعات هي جمع الأحكام الفقهية المبعثرة، ومذاهب الفقهاء المتناثرة، وترتيبها ونقلها بأسلوب سهل وخال من التعقيد، وبدقة وأمانة لتكون قريبة التناول من المفتي والفقيه والباحث مما يترك أعظم الأثر في عملهم.

ما يصلح لعصرنا هو استنباط الفتيا جماعياً:

ومما كان له الأثر الإيجابي على الإفتاء في عصرنا إنشاء المجامع الفقهية، وعقد

---

(١) سميت ابتداء «موسوعة جمال عبد الناصر في الفقه الإسلامي» ثم في أواخر القرن العشرين ١٩٨٠ سميت موسوعة الفقه الإسلامي وقد صدر منها ما يزيد عن عشرين مجلداً.

(٢) انظر موسوعة الفقه الإسلامي مصر ١/ ٥٩.

(٣) وقد صدر منها ما يزيد عن ٣٦ مجلداً والعمل لا زال مستمراً فيها.

(٤) انظر الموسوعة الفقهية الكويت ١/ ٥٨ وما بعدها.

(٥) انظر الموسوعة الفقهية الكويت ١/ ٥٤.

المؤتمرات الاجتهادية في كثير من البلاد الإسلامية، التي دُعي إليها رجال الفقه والعلم الجديرين بالنظر في النوازل والمستجدات ممن تتوافر في كل فرد منهم الملكة الفقهية مع الشروط والمؤهلات التي تيسر عملية الاجتهاد الجماعي، وذلك لبحث القضايا التي تهم المسلمين، ودراسة مشكلات الحياة المعاصرة ثم الخروج بحلول وفتاوى شرعية عميقة البحث متينة الدليل.

فالبحث العلمي، والتمحيص الجماعي الدقيق أضمن للصواب، وأبين للمصلحة الشرعية من الآراء والفتاوى الفردية، فالإفتاء الصادر عن اجتهاد الجماعة هو الملائم لروح عصرنا، لأن فيه التواصل بين السلف والخلف، والتطبيق لروح الآية القرآنية: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[١] فكما أنّ الشورى يُقصد بها الشأن السياسي فهي تشمل كذلك الشأن العلمي، لذلك كان الاجتهاد الجماعي لاستنباط الفتاوى المعاصرة حتماً وضرورة لمواجهة المتغيرات الحضارية، والمستجدات المصلحية، وتقارب الأقطار والأمصار، وتشابك علائق الأمم الاقتصادية والاجتماعية «فاجتهاد الجماعة القائم على طريقة الشورى العلمية في مؤتمرات ومجامع فقهية تضم فحول العلماء من مختلف المذاهب والأقطار ليفوا حاجة العصر من الفتاوى والأحكام. هذه الشورى هي الطريقة الفضلى التي كان يلجأ إليها الخلفاء الراشدون في المشكلات العلمية والسياسية كلما حزبهم أمر»[٢].

روى مالك بن أنس عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله الأمر ينزل بنا، لم ينزل فيه القرآن، ولم تمضِ فيه منك سنة؟ فقال: اجمعوا العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد»[٣] لأن اجتماع الفقهاء العالمين المؤهلين للقيام بهذا الجهد العلمي الجماعي لاستنباط الفتاوى بطريق المشاورة هو أبعد عن التشهي والإنحراف والهوى. وعليه: فإن من سمات عصرنا أن أحكام المستجدات يجب أن تستنبط من خلال الاجتهاد الجماعي، الذي يقوم به العلماء العالمون المشهود لهم بفقه النفس والتقوى مع المقدرة التامة للاجتهاد والترجيح والتخريج، لاستنباط الفتاوى من الأدلة المعتبرة، مستفيدين من جهود أئمتنا الأعلام وسلفنا الصالح، لاختيار الحكم الأعمق بحثاً والأقوى دليلاً، لذلك كان أثر الموسوعات الفقهية طيباً لما تيسره على أعضاء المجامع الفقهية الذين ينظرون في تراث السلف الصالح، وأقوال وفتاوى المجتهدين في مختلف العصور، من إفادة علمية وفكرية، من هذه الثروة المتجددة لمواجهة التحديات والمشكلات المعاصرة، التي يحاولون استنباط أحكامها الشرعية، وتطبيقها على هذه المستجدات والنوازل تطبيقاً يجمع ما بين التطور والتبدل الذي يقتضيه العصر، وبين التمسك بالأصالة العلمية والثوابت الشرعية التي تقتضيها العقيدة الإسلامية.

---

(١) سورة الشورى آية ٣٨.
(٢) الزرقا: المدخل الفقهي العام ١/ ١٥٧.
(٣) انظر ابن عبد البر: جامع بيان العلم ٢/ ٩٥ وابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٦٥.




الباب الثاني

أصول الفتيا وحكمها والمفتي ومؤهلاته والفتيا والسلطان

وفيه مبحث تمهيدي وستة فصول.

المبحث التمهيدي: التعريفات.

الفصل الأول: أصول الفتوى المتفق عليها.

الفصل الثاني: الفتوى فيما لا نص فيه «الأدلة التبعية».

الفصل الثالث: المفتي أقسامه، أحكامه، آدابه. والمستفتي: أحكامه وآدابه.

الفصل الرابع: الإفتاء والفُتيا وحكمهما.

الفصل الخامس: المفتي والسلطان.

الفصل السادس: أثر الفتوى في بعض مستجداتنا المعاصرة.







الفصل الأول

أصول الفتوى المتفق عليها

وفيه أربعة مباحث.

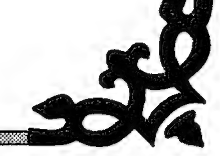
المبحث التمهيدي.

المبحث الأول: القرآن الكريم.

المبحث الثاني: السنة النبوية.

المبحث الثالث: الإجماع.

المبحث الرابع: القياس.

التعريفات

تمهيد:

سبق في علم الله تعالى أن مصالح العباد تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، لذلك ضمّن كتابه الكريم وسنة رسوله الحكيم ﷺ القواعد الأصولية العامة، فحدّ الحدود وأحلّ الحلال، وحرّم الحرام بأدلة ثابتة وبراهين قاطعة لا تحتاج إلى حكم أو فتوى، وترك سبحانه وتعالى ما وراء ذلك لاجتهاد العلماء النابهين، فقهاء النفوس الذين يبذلون الجهد والطاقة للتوصل إلى الحكم فيما لا نص فيه بالتفكير السليم واستخدام الوسائل التي هدى الشرع إليها رعاية لمصالح العباد ودفعاً للحرج عنهم وفق اختلاف الزمان والمكان، لذلك كان موقع الإفتاء في الأمة عظيماً، وشرفه كبيراً، وخطره جليلاً، لأن المفتي المجتهد وارث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في استنباط الفتاوى والأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية الكتاب والسنة والإجماع، فإن لم يجد حكم الفتوى الشرعي فيها بحث عن حكمها من خلال الأدلة الشرعية الأخرى كالقياس والاستحسان، والمصالح والعرف... وغيرها.

هذه النصوص والأدلة تتضمن عباراتها ومفاهيمها الحلول الشرعية لكل ما يطرأ على البشر من النوازل والحوادث، لأنها مادة الحكم الشرعي وقوامه، لذلك كانت حاجة الناس إلى معرفة حكم الوقائع المتجددة المتغيرة، والعقود المستجدة قائمة حتى قيام الساعة، وكانت الفتوى أمراً ضرورياً وقائماً في كل زمان للجواب عما يشكل من أحكام المسائل الشرعية، أو ما يستجد منها، وبيان حكمها المستنبط من النصوص والمصادر المعتبرة شرعاً، والتي تقوم على رعاية مصالح العباد، ودرء المفاسد عنهم في ضوء مقاصد الشريعة وقواعدها العامة. ومما سبق يتبين أن أثر الفتيا في حياة البشر عظيم وخطير، فهي الجواب عما يُشكل من الأحكام، وشأنها في الدين جليل لأنها تكشف غوامض المسائل وتبين أحكام الوقائع بالدليل الشرعي.

إذن ما هي الفتيا، وما هو القضاء والاجتهاد وما الفرق بينها؟

الفتوى لغة واصطلاحاً

الفتوى لغة مأخوذة من فَتَيَ وفَتَوَ، وهي بمعنى الإبانة، يقال: أفتاه في الأمر إذا أبانه له، وأفتى الرجلَ يُفتيه إذا أجابه عنها وبيّن حكمها، والفُتْيَا والفَتْوَى ـ بالضم والفتح ـ الجواب

عما يشكل من الأحكام، وهو اسم مصدر بمعنى الإفتاء والجمع الفَتَاوَى والفَتَاوِي.

يقال: استَفْتَيْتُه في المسألة فأفْتَاني إفْتَاءَ، أما قوله فُتَى وفَتْوَى: فهما اسمان يوضعان موضع الإفتاء، يقال: أفتيتُ فلاناً رُؤيا رآها إذا عبّرتها له، وأفتَيْتُه في مسألة إذا أجبته عنها، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ﴾[1] وقوله ﷺ «الإثم ما حاك في صدرك وإن أفتاك الناس وأفتوك»[2] والفَتْوى والفُتْيا أصله من الفَتَى وهو الشاب الحدث الذي شَبَّ وقوي فكأنه ـ أي المفتي ـ يُقوي ما أُشكل وأُبهم ببيانه وجوابه فَيَشِبُ ويصبح فتياً قوياً أما الفُتْيا بالضم، والفُتْوى والفَتْوى ـ بالضم والفتح ـ ما أفتى به الفقيه وبَيّن الحكم، والفتح في الفَتْوى لأهل المدينة. قال ابن سيده[3]: إنما قضينا على ألف أفتى بالياء لكثرة «ف ت ي» وقلة «ف ت و»[4] والمصرح به في أمهات كتب اللغة، وأكثر مصنفات الصرف أن الفُتْيَا بالياء لا تكون إلا مضمومة، وأن الفَتْوى بالواو لا تكون إلا مفتوحة على ما اقتضته قواعد الصرف[5].

والاستفتاء لغة: طلب الجواب عن الأمر المشكل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا﴾[6] وقد يكون بمعنى مجرد سؤال ومنه قوله تعالى: ﴿فَٱسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَم مَّنْ خَلَقْنَآۚ﴾[7] أي اسألهم[8] ومما تقدم يتبين أن الإستفتاء في اللغة يعني السؤال عن أمرٍ، أو عن حكم مسألة، وهذا السائل يُسمى المُستفتي، والمسؤول الذي يجيب: هو المفتي، وقيامه بالجواب هو الإفتاء، وما يجيب به هو الفتوى. فالإفتاء يتضمن وجود المستفتي والمفتي والإفتاء نفسه والفتوى[9] أما الفتوى في الاصطلاح: «فهي الإخبار بحكم الله تعالى

---

(١) سورة النساء آية ١٢٧.

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٤/ ٣١١ رقم ١٧٩٦٦ والدارمي: في البيوع باب دع ما يريبك إلى ما لا يريبك ٢/ ٢٤٦. والنووي يحيى بن شرف: في الأربعين النووية رقم ٢٧ المكتبة العصرية ـ صيدا ـ ١٤٠٢هـ وقال حديث حسن رويناه في مسندي أحمد والدارمي بإسناد حسن.

(٣) هو الإمام علي بن إسماعيل بن سيده المُرْسِيّ الأندلسي أبو الحسن الضرير، كان إماماً في اللغة والعربية، حافظاً لهما، له كتاب المخصص والمحكم في اللغة توفي سنة ٤٥٨هـ انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ٣٣٠ والقنوجي: أبجد العلوم: ٣/ ٧ والزركلي: الإعلام ٤/ ٢٦٣.

(٤) انظر ابن منظور محمد بن مكرم: لسان العرب، مادة فتا ١٥/ ١٤٧، ١٤٨ دار صادر ـ بيروت. وابن فارس أحمد بن فارس: معجم مقاييس اللغة ٤/ ٤٧٤ تحقيق عبد السلام هارون ـ دار الجيل ـ بيروت ١٤١١ والراغب الأصفهاني: مفردات الفاظ القرآن ص٦٢٥. والفيومي: أحمد بن محمد المصباح المنير ص١٧٥ مكتبة لبنان ـ بيروت ١٩٨٧. ابن الأثير المبارك بن محمد النهاية في غريب الحديث تحقيق الزاوي والطناحي. دار إحياء الكتب العربية مصر ١٣٨٣ الزبيدي: تاج العروس من جواهر القاموس ٢٠/ ٣٨ تحقيق علي سيْري ـ دار الفكر بيروت ١٤١٤.

(٥) الزبيدي محمد مرتضى: تاج العروس ٢٠/ ٣٨.

(٦) سورة الكهف آية ٢٢.

(٧) سورة الصافات آية ١١.

(٨) انظر الموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٢٠.

(٩) دكتور عبد الكريم زيدان: أصول الدعوة ص١٤٠ مكتبة القدس بغداد ١٤١٣.

عن الوقائع بدليل شرعي[١] أي تبيين الحكم الشرعي لمن سأل عنه بدليل، وهذا يشمل السؤال في الوقائع وغيرها[٢] وقيل: هي اظهار وتبيين المشكل من الأحكام على السائل[٣] وعرّفها القرافي بقوله: الفتوى اخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة»[٤] أو هي «الإخبار بالحكم من غير إلزام»[٥] وعرفها البعض بأنها: «تبيين الأحكام الصادرة عن الفقهاء في الوقائع الجزئية»[٦].

وقال آخرون: هي ما يخبر به المفتي جواباً لسؤال أو بياناً لحكم من الأحكام، وإن لم يكن سؤالاً خاصاً[٧] وقد فصّل الشيخ شلتوت المعنى الاصطلاحي بقوله: الفتوى بيان لشأن لم يسبق فيه بيان، واحتاج الناس إلى معرفة حكم الله تعالى فيه، فسألوا عنه.

أو هي: بيان لشأن نزل فيه بيان من قبل ولكن اتصلت به عند الناس جهات واعتبارات جعلتهم في حاجة إلى توضيحه، فسألوا طلباً للتوضيح والكشف عنه[٨] لأن الناس قد درجوا من عهد التنزيل إلى يومنا هذا أن يبين لهم علماؤهم أحكام دينهم بياناً كأسلوب القرآن الكريم.

١ ـ إما بياناً للأحكام بطريق لم يُسبق بسؤال.

٢ ـ أو بياناً مسبوقاً بالسؤال، وهو الفتاوى[٩]. لأن الإخبار بالحكم من غير سؤال هو إرشاد. والإخبار به عن سؤال في غير أمر نازل هو تعليم[١٠] وعليه فإن التعريف الجامع للمعنى الاصطلاحي للفتوى: أنها الإخبار بحكم الله تعالى عن الوقائع بدليل شرعي لمن سأل عنه.

والملاحظ أن المعنى الاصطلاحي للإفتاء هو المعنى اللغوي لهذه الكلمة وما تتضمنه من وجود مُستفتٍ ومُفْتٍ وافتاء وفتوى، ولكن بقيدٍ واحد هو أن المسألة التي وقع السؤال عن حكمها تعتبر من المسائل الشرعية، وأن حكمها المراد معرفته هو حكم شرعي[١١].

فالفتوى إذن حكم شرعي يُبَيّنه ويظهره المفتي، فقيه النفس المتمكن من معرفة أحكام الوقائع بالدليل الشرعي للمستفتي الذي طلب جواباً لما أشكل عليه من الأحكام الشرعية.

---

(١) انظر ابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٤.

(٢) انظر الموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٢٠.

(٣) انظر الآلوسي: تفسير روح المعاني ٥/ ١٥٩.

(٤) القرافي: أحمد بن إدريس: الفروق ٤/ ٥٣ واسمه أنوار البروق في أنواء الفروق ـ دار المعرفة ـ بيروت.

(٥) البناني: حاشية على جمع الجوامع ٢/ ٣٩٧.

(٦) المفتي عميم الاحسان محمد: أدب المفتي ص٤ طبع في كراتشي باكستان ١٤٠٧هـ.

(٧) د. التركي: أصول مذهب أحمد ص٦٥٣ ود. نادية العمري: الاجتهاد في الإسلام ص٤٤ مؤسسة الرسالة بيروت ١٤٠١هـ.

(٨) الشيخ محمود شلتوت: مقدمة كتاب الفتاوى ص٧ ـ دار الشروق مصر ١٣٩٥.

(٩) الشيخ شلتوت: مقدمة كتاب الفتاوى ص١٤.

(١٠) دكتور محمد سليمان الأشقر: الفتيا ومناهج الإفتاء ص٩ مكتبة المنار الإسلامية الكويت ١٣٩٦.

(١١) انظر دكتور زيدان: أصول الدعوة ص١٤٠.

القضاء لغة واصطلاحاً

القضاء في اللغة: الحكم والإلزام، يقال قضى عليه يَقْضي قَضْياً وقَضَاءً، وفعل «ق ض ى» قَضَى يدل على إِحْكَام أمر واتقانه وانفاده لجهته، لذلك سمي القاضي قاضياً لأنه يُحْكِمُ الأحكام ويُنفذها[١].

وللقضاء لغة معانٍ كثيرة منها:

الإتقان والإحكام، الصنع والتقدير، الإبلاغ والأداء، الإنهاء والهلاك وغير ذلك[٢].

قال أهل الحجاز: القاضي معناه في اللغة القاطع للأمور المُحْكِم لها، وأصله القطع والفصل، يقال: قَضَى يَقْضي قضاءً فهو قاضٍ إذا حكم وفَصَل[٣].

أما القضاء في الاصطلاح الشرعي: فهو الإخبار عن حكم شرعي على سبيل الإلزام، ومعنى قولهم قضى القاضي أي: ألزم الحق أهله[٤] فهو إذن «قول ملزم يصدر عن ولاية عامة»[٥] وفيه معاني اللغة جميعاً فكأنه الزمه بالحكم، وأخبره به، وفرغ عن الحكم بينهما، وقدر عليه، وأقام قضاءه مقام صلحهما، وتراضيهما، لأن كل واحد منهما قاطع للخصومة[٦] وعرفه الجمهور بأنه: الفصل بين الناس في الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للنزاع بالأدلة الشرعية[٧].

وهذا التعريف جامع وشامل لأنه تندرج فيه جميع الولايات الخاصة التي يشملها القضاء وتكون جزءاً منه، ويمنع دخول الفُتيا لأنها ليست للفصل الملزم في الخصومات.

الفرق بين الإفتاء والقضاء:

القضاء شبيه بالفتوى إلا أن بينهما فروقاً:

منها: أن الفتوى إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة، والقضاء: إخبار معناه الإنشاء

---

(١) انظر ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ٥/ ٩٩ والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ٣/ ١٢٣٤ والزبيدي: تاج العروس ٢٠/ ٨٤.

(٢) انظر ابن نجيم زين بن إبراهيم: البحر الرائق شرح كنز الدقائق ٦/ ٢٧٧ دار المعرفة بيروت ١٤١٣ وابن عابدين محمد أمين: رد المحتار على الدر المختار ٤/ ٢٩٦ دار إحياء التراث العربي ـ بيروت. والزبيدي: تاج العروس ٢٠/ ٨٤، ٨٥.

(٣) الموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٢٨٢.

(٤) ابن فرحون إبراهيم بن محمد: تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام ١/ ٨ دار الكتب العلمية بيروت علاء الدين الطرابلسي: معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام ١/ ٧ مكتبة مصطفى البابي الحلبي مصر ١٣٩٣.

(٥) داما أفندي ـ عبد الله بن محمد: مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ٢/ ١٥٠ دار إحياء التراث العربي بيروت والفتاوى الهندية ٣/ ٣٠٦.

(٦) داما أفندي: مجمع الأنهر ٢/ ١٥٠.

(٧) ابن نجيم: البحر الرائق ٦/ ٢٧٧. وإبراهيم عوض: القضاء في الإسلام ص٧ من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية مصر ١٣٩٥م والقاضي محمود بن محمد عرنوس: تاريخ القضاء في الإسلام ص١٠ ـ مكتبة الكليات الأزهرية مصر ١٣٥٢.

والإلزام[1]. فالفتوى: إخبار عن الحكم الشرعي، والقضاء: إنشاء للحكم بين المتخاصمين[2].

قال ابن عابدين: لا فرق بين المفتي والحاكم، إلاّ أن المفتي مخبر بالحكم والقاضي مُلْزِمٌ به[3].

وعليه فإن الفتوى والقضاء يشتركان بالإخبار عن الحكم ويتميز القضاء بالإلزام.

ومنها: ما ذكره ابن القيم من: أن حكم القاضي جزئي خاصٌ لا يتعدى إلى غير المحكوم عليه وله، أما فتوى المفتي فهي شريعة عامة تتعلق بالمستفتي وغيره، لأن المفتي يُفتي حكماً عاماً كلياً، أنّ من فعل كذا ترتب عليه كذا، ومن قال كذا لزمه كذا[4].

ومن الفروق بين الفتوى والقضاء ما قاله القرافي من: أن العبادات كلها على الإطلاق لا يدخلها القضاء البتة، بل الفُتيا فقط، فكل ما وجد فيها من الإخبارات فهي فتيا فقط، فليس للقاضي أن يقضي أن هذه الصلاة صحيحة أو باطلة فكل ما يقال في العبادات هو من الفُتيا، إن كانت مذهب السامع عمل بها وإلا فله تركها والعمل بمذهبه[5].

ومنها: أن الإفتاء قد يكون على باطن الأمر، أما القضاء فلا يكون إلا على ظاهره، لأن المفتي يفتي بالديانة، أما القاضي فإنه لا يقضي إلا على الظاهر، مثاله: ما نقله ابن عابدين بقوله: إذا قال رجل للمفتي: قلت لزوجتي أنت طالق قاصداً بذلك الإخبار كاذباً، فإن المفتي يُفْتيه بعدم الوقوع، أما القاضي: فإنه يحكم عليه بالوقوع لأنه يحكم بالظاهر[6] وذلك لأن القاضي يجري على الاعتبار القضائي للأعمال والأحكام، ولا ينظر إلى الاعتبار الدياني، أما المفتي فيبحث عن الواقع وينظر إلى الاعتبارين فإن اختلف اتجاههما أفتى السائل بالاعتبار الدياني[7].

ومنها: أن الفتوى حكم عام غير ملزم للمستفتي أو غيره، بل له أن يأخذ بها إن رآها صواباً، وله أن يتركها، ويأخذ بفتوى مفتٍ آخر.

أما القضاء فهو خاص ملزم[8] للخصوم ونافذ فيهم، مثاله: لو دُعي الخصم إلى فتاوى الفقهاء لم نجبره، وإن دعي إلى حكم القاضي أجبره، لأن القاضي منصوب لقطع المنازعات وإنهائها. فحكم القاضي إجبار وفتيا المفتي إخبار[9].

---

(١) القرافي: الفروق ٤/ ٥٣. (٢) الموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٢١.

(٣) ابن عابدين ـ محمد أمين ـ عقود رسم المفتي ١/ ١٠ موجود ضمن رسائل ابن عابدين.

(٤) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٣٨.

(٥) القرافي: الفروق ٤/ ٤٨.

(٦) انظر ابن عابدين: رد المختار ٤/ ٣٠٦ والموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٢١.

(٧) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ١/ ٢٩.

(٨) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٣٦، ٣٧.

(٩) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣١٦. والموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٢١.

ومنها: أن الفتوى تلزم المستفتي إذا كان مُقلداً لمذهب المفتي، ولا تلزمه إذا كان مقلداً غير مذهبه، بخلاف القضاء فإنه يلزم الكل سواء كان مقلداً لمذهب القاضي أو غير مقلد له.

قال صاحب تهذيب الفروق[1]: «إن ضابط الفُتيا أنها مجرد إخبار عن حكم الله تعالى المتعلق بمصالح الآخرة والدنيا، يختص لزومه بالمقلد للمذهب المفتى به، وضابط الحكم إخبار عن حكم المتعلق بمصالح الدنيا وما في معناها، وتنفيذٍ له، سواء كان من مواقع الإجماع أو من مواقع الخلاف، بحيث لا يختص لزومه بمقلد أي مذهب من المذاهب... فالفتيا أعم من الحكم موقعاً وأخص لزوماً والحكم بالعكس[2].

ومنها: أن الفتيا أوسع مجالاً من القضاء، فيصح الإفتاء من الحر والعبد، والمرأة والرجل، والبعيد والقريب، والأجنبي والأمي، والقارىء والأخرس ـ بكتابته ـ والناطق، بخلاف القضاء فإنه لا يجوز حكم جميع هؤلاء[3].

ومنها: أن قضاء القاضي بما يخالف فتوى المفتي نافذ، ولا يُعدّ نقضاً لقضاءٍ سابق، بخلاف القضاء بما يخالف قضاءً سابقاً فإنه لا ينفذ[4].

ومنها: أن القضاء لا يكون إلا بلفظ منطوق، وتكون الفتيا بالكتابة والفعل والإشارة[5].

الاجتهاد لغة واصطلاحاً:

مادة الاجتهاد: جَهَدَ، فهو من الجَهْد أو الجُهْد: الطاقة والمشقة، وقيل الجَهْد بالفتح المشقة، والجُهْد بالضم الوسع والطاقة أي أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة[6]. ومنه حديث معاذ رضي الله عنه «أجتهد رأيي» فالاجتهاد: بذل الوسع في طلب الأمر، والمراد به ردّ القضية من طريق القياس إلى الكتاب والسنة وهو مجاز[7].

الاجتهاد إذن: افتعال من الجهد أي الطاقة، والإفتعال فيه للتكلف، ويلزم من ذلك أن يختص هذا الاسم بما فيه مشقة، من بذل المجهود واستفراغ الوسع في تحصيل أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة، بحيث يحس بالعجز عند المزيد، ولهذا يقال اجتهد في حمل

---

(١) هو الشيخ محمد علي بن حسين بن إبراهيم المكي المالكي المتوفى سنة ١٣٦٧هـ وفقيه نحوي، ولي افتاء المالكية بمكة المكرمة، من مصنفاته: تهذيب الفروق على ادرار الشروق ـ وفتاوى النوازل وغيرها. انظر الزركلي؛ الإعلام ٦/ ٣٠٥، ٣٠٦.

(٢) انظر الشيخ محمد علي المالكي: تهذيب الفروق ٤/ ٩٥ موجود بهامش الفروق ـ دار المعرفة بيروت.

(٣) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٢٠ وآل تيمية: المسودة ص٥٥٥. ود التركي: أصول مذهب أحمد ص٦٦٢.

(٤) علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي ص١١٤. دار المعارف مصر ـ ١٣٩٦.

(٥) الموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٢١.

(٦) انظر الراغب الأصفهاني: مفردات الفاظ القرآن ص٢٠٨ وابن فارس: معجم مقاييس اللغة ١/ ٤٨٦ والزبيدي: تاج العروس ٤/ ٤٠٧.

(٧) الزبيدي: تاج العروس ٤/ ٤٠٩.

الصخرة ولا يقال اجتهد في حمل قلم وعليه فتخرج عن الاجتهاد الأمور الضرورية التي تدرك ضرورة من الشرع إذ لا مشقة في تحصيلها[١].

أما الاجتهاد اصطلاحاً: فقد استمد الأصوليون التعريف الاصطلاحي من التعريف اللغوي، لأن اللفظ صار في عرفهم مخصوصاً ببذل الفقيه وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة، إلا أن البعض ربما أوجزوا التعريف، أو أطنبوا وذلك بوضع بعض القيود.

فقد عرف البعض الاجتهاد بأنه: بذل الطاقة من الفقيه في تحصيل حكم ظني[٢]. أو هو: استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي[٣].

وهذا هو المراد بقولهم: بذل المجهود لنيل المقصود. وعرفه صاحب كشف الأسرار والغزالي بأن الاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب بحيث يحس من نفسه العجز عن مزيد الطلب[٤] أما الآمدي فقال إنه: استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه[٥].

وقال الزركشي: الاجتهاد بذل الوسع لنيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط[٦] هذه التعريفات لا تختلف في جوهرها، إنما في عباراتها المتقاربة، وبعض قيودها، إلا أنها جميعاً تصب في المعنى الاصطلاحي.

والتعريف المختار هو: استفراغ أقصى الوسع من الفقيه لتحصيل حكم شرعي ظني بطريق الاستنباط من دليله الشرعي على وجهٍ يحسُّ من النفس العجز عن المزيد عليه.

وقد احترز بالفقيه عن غيره، لأن بذل تمام الطاقة من النحوي أو المتكلم الذي لا فقه عنده لا يسمى اجتهاداً. كما قيد بحكم شرعي: ليخرج الحكم اللغوي والعقلي والحسي لأنه لا يسمى عند الفقهاء مجتهداً. وقُيد الحكم بالظنيّ: احترازاً من القطع إذ لا اجتهاد في القطعيات.

وقيد بطريق الاستنباط: ليخرج بذلك بذل الوسع في نيل تلك الأحكام من النصوص ظاهراً، أو بحفظ المسائل واستعلامها من المعنى، أو بالكشف عنها من الكتب، فإنه وإن سمي اجتهاداً فهو لغة لا اصطلاحاً.

---

(١) انظر التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ١٩٨/٧ والكفوي: أيوب بن موسى: الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية ٤٨/١. منشورات وزارة الثقافة دمشق ١٩٧٥ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٢٥/٤ والزركشي: البحر المحيط ١٩٧/٦. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٢١٨/٤ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ١٧٨/٤، ١٧٩.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٢٦/٤ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ١٧٩/٤. وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٢٩١/٣ وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٣٦٢/٢.

(٣) ابن الحاجب: منتهى السول ص٢٠٩ والتفتازاني: شرح التلويح ١١٧/٢.

(٤) الغزالي: المستصفى ٥٣٠/٢ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٢٦/٤.

(٥) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٢١٨/٤.

(٦) الزركشي: البحر المحيط ١٩٧/٦.

أما قوله بحيث يحس من نفسه العجز . . . ليخرج عنه اجتهاد المُقَصّر في اجتهاده مع إمكان الزيادة عليه، فإنه لا يُعدّ في اصطلاح الأصوليين اجتهاداً معتبراً[١]. ثم إن الاجتهاد بكونه صفة للمجتهد: هو ملكة يقتدر بها على استنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية[٢].

وهذه الملكة الاجتهادية لا بُدّ من توفرها في المفتي ليتمكن من الاستدلال بالدليل الشرعي على الحكم.

تنوع الاجتهاد:

يتنوع الاجتهاد إلى ثلاثة أنواع:

الأول: بذل الجهد للتوصل إلى الحكم المراد من النص الظني الثبوت أو الدلالة، وهذا يكون مجال الاجتهاد فيه في حدود تفهم النص، وترجيح بعض ما يفيد مفهوماً آخر دون خروجٍ عن دائرة مفاد النص، كما يكون في معرفة سند النص وطريق وصوله إلينا.

الثاني: ما يبذل الفقيه فيه جهده للتوصل إلى حكم لم يرد فيه نص قطعي ولا ظني، ولم يظهره إجماع سابق، وهذا ما يتوصل إليه بالأمارات والوسائل التي وضعها الشارع للدلالة عليه، كالقياس والاستحسان، وهذا هو الذي يسمى الاجتهاد بالرأي.

الثالث: بذل الجهد للتوصل إلى الحكم الشرعي بتطبيق القواعد الكلية، وهذا فيما يمكن أخذه من القواعد والنصوص الكلية دون أن يكون فيه نص خاص، ولم يظهر إجماع سابق، ولا يمكن أخذ حكمه بالقياس أو الاستحسان، وإنما هو في الحقيقة راجع إلى جلب المصلحة ورفع المفسدة على مقتضى قواعد الشرع[٣].

وعليه: فإن الاجتهاد الشرعي مِنّةٌ من الله تعالى ورحمة، لأنه المحرك الحيوي في كل الأعصار لإنطلاقة حركة الاستنباط كي تواكب ما يجدّ في المجتمع من نوازل وأحداث، لأن الله تعالى له في كل مسألة حكم، ولو لم ينص عليه صراحة، إلاّ أنه رحمة بعباده وضع لنا الأمارات، والدلالات، ومهد طرق الاستنباط لهداية المجتهدين إلى هذه الأحكام.

الفرق بين الاجتهاد والإفتاء:

معلوم أن الاجتهاد مرادف للإفتاء إلا أن بينهما بعض الفروق:

منها: أن الإفتاء أخص من الاجتهاد، لإن الاجتهاد استنباط الأحكام سواء أكان سؤال في موضوعها أم لم يكن، وسواء فيما وقع من الأمور وأحياناً فيما لم يقع.

---

(١) انظر الأمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢١٩ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٢٦. والزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٩٧. العضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى ٢/ ٢٨٩، ٢٩٠.

(٢) دكتور زكريا البري: الاجتهاد في الشريعة ص٢٣٨ بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي ـ نشرته جامعة الملك محمد بن سعود ـ الرياض ـ ١٤٠٤. ودكتور الزحيلي: الاجتهاد في الشريعة ص١٦٨.

(٣) انظر سلام مدكور: المدخل للفقه الإسلامي ٢٧٩، ٢٨٠.

أما الإفتاء: فإنه لا يكون إلا فيما وقع وسئل عنها المفتي[١].

ومنها: أن الإفتاء يكون فيما علم قطعاً أو ظناً، أما الاجتهاد فلا يكون في القطعي[٢] وذلك أن الإفتاء يكون في الأحكام الاعتقادية، وفي الأحكام الأصولية، وفي الأحكام الفرعية التكليفية والوضعية، فهو يدخل في كل ما يكون مطلوباً لرب العباد من العباد، أو موضوعاً من رب العباد للعباد، لإن الإفتاء إخبار وتبليغ وتطبيق لأحكام الشريعة، سواء في ذلك المنصوص عليه وغيره، وهذا بخلاف الاجتهاد، فإنه لا يكون إلا في الفروع الظنية مما لا نص فيه[٣].

ومنها: أن الإفتاء لا يتم إلا بتبليغ الحكم للسائل، أما الاجتهاد فإنه يتم بمجرد تحصيل الفقيه الحكم في نفسه[٤].

ومنها: أن الإفتاء يتطلب شرطاً آخر عدا شروط الاجتهاد المعروفة، وهو معرفة واقعة الإستفتاء، ودراسة نفسية المستفتي والجماعة التي يعيش فيها، ليعرف مدى أثر الفتوى سلباً أو إيجاباً، ولتكون الفتوى جدّية تعالج الواقع القائم[٥].

منصب الفتوى

رغم هذه الفروق البسيطة التي مرت معنا بين الفتوى والاجتهاد، إلاّ أن المتفق عليه أنّ منصب الفتوى هو منصب الاجتهاد في الواقع، لأن المفتي الحقيقي لا بُدّ وأن يكون من أهل الاجتهاد.

قال أهل الأصول: المفتي هو المجتهد، ومثله قول من قال: إن المفتي هو الفقيه، لأن المراد به المجتهد في مصطلح أهل الأصول.

وقد أكد ذلك الإمام العكبري[٦] فقال: «المفتي لا يكون مفتياً حتى يكون مجتهداً»[٧]

---

(١) انظر الشيخ محمد أبو زهرة: أصول الفقه ص٣٧٦. دار الفكر العربي ـ مصر ـ ود. سلام مدكور: المدخل للفقه الإسلامي ص٣٩٣.

(٢) انظر ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ٣٦٢. (٣) انظر د. الأشقر: الفتيا ومناهج الإفتاء ص٢٤.

(٤) انظر الموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٢١.

(٥) انظر أبو زهرة: أصول الفقه ص٣٧٦. د. الزحيلي: الاجتهاد في الشريعة ١٨٤، ١٨٥.

(٦) هو الإمام أبو علي الحسن بن شهاب بن الحسن العكبري، كان ثقة أمينا، له اليد الطولى في الفقه والأدب، والإقراء، والحديث، والشعر والفتيا، صنف في الفقه والفرائض والنحو. وتوفي سنة ٤٢٨هـ. انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٧/ ٣٢٩ والعليمي: المنهج الأحمد ٢/ ١١٨. وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٢٤١.

(٧) انظر العكبري: أصول الفقه ص١٢٦ تحقيق دكتور موفق بن عبد الله ـ المكتبة المكية ـ مكة المكرمة ١٤١٣. الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٩٨ والتهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ٣/ ١١٥٦. والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣٠٥ وابن نجيم: البحر الرائق ٦/ ٢٨٩ والشوكاني: ارشاد الفحول ص٢٦٥.

لذلك بَيّن كثير من العلماء أنه من لم يكن من أهل الاجتهاد لا يجوز له أن يفتي، ولكن إذا سئل فأفتى وجب عليه أن ينسب القول الذي يفتي به لقائله على جهة الحكاية عنه.

أما المستفتي: فهو من ليس بمجتهد، أو من ليس بفقيه، لأن من ليس أهلاً للاجتهاد سواء أكان عامياً صرفاً لم يُحصّل شيئاً من العلوم التي يرتقي بها إلى مرتبة الاجتهاد، أو عالماً ببعض العلوم المعتبرة في رتبة الاجتهاد، فعليه اتباع قول المفتي.

أما المُسْتَفْتَى فيه: فإما أن يكون من القضايا العلمية فهذه لا يجوز اتباع قول الغير فيها، أما المسائل الظنية الاجتهادية فهذه التي يجوز الإستفتاء عنها، ويجب اتباع قول المفتي فيها[١].

ومما سبق يتبين أن المفتي المجتهد هو الذي يُبَيّن حكم الله تعالى في الواقعة، وكذلك الفقيه لأن كلاً منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر.

ثم إن الإفتاء مختص بمن عنده ملكة الاجتهاد القائمة بالنفس، والتي يقدر الفقيه من خلالها بذل وسعه، لبيان حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة، وهذا موضع اتفاق أكثر الفقهاء والأصوليين، لأن المفتي حينما يبذل أقصى جهده ومنتهى وسعه لاستنباط الفُتيا من الأدلة الشرعية المعتمدة، إنما يُعَبِّر بفتواه عن حكم الله تعالى في الواقعة، لأن لله تعالى حكماً في كل مسألة، وأن أحكامه تعالى بعضها قد نُصّ عليه، والكثير منها تركه دون نَصّ، ولكن نصب أماراتٍ وطرقاً لإرشاد المجتهدين إليه، ولا يملك حق التعبير عن حكم الله تعالى إلا المفتي المجتهد، لأنه الموقع والمخبر عن الله تعالى.

وبالجملة نقول: لئن كان الاجتهاد أعم من الإفتاء، إلا أنه ما من إفتاء صحيح إلا ومعه اجتهاد.

---

(١) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٩٩ والشوكاني: ارشاد الفحول ص٢٦٥. ود. الزحيلي: أصول الفقه ٢/ ١١٥٦، ١١٥٧.

القرآن الكريم ودلالته على الأحكام

تمهيد:

شرع الله لنا من الدين ما تستقيم عليه حياة الناس في كل زمان ومكان، وهذه الشريعة ثابتة ودائمة ومنزهة عن التبديل والتغيير لكونها شريعة الله تعالى المرتبطة بالوحي، والثابتة بالنصوص الشرعية، من قرآن كريم وسنة مطهرة، فهما المصدران المعتبران، والدليل الشرعي الكلي الذي يقوم عليه كل استنباط فقهي أو استخراج للفتاوى والأحكام الشرعية. ثم إن هذا الاستنباط لا يكون من المفتي المجتهد بالهوى والتشهي، بل لا بُدّ له من مسالك يسلكها وقواعد يسترشد بها، وضوابط يلتزم بمقتضاها، ولكي يعرف ذلك، لا بُدّ من معرفة «علم أصول الفقه» الذي بحث مصادر الأحكام وحجيتها ومراتبها في الاستدلال من النصوص، فإذا استخدم المفتي قواعد الأصول أمكنه استنباط الأحكام الشرعية من الأدلة، وتطبيق قواعد هذا العلم وضوابطه على الأدلة التفصيلية للتوصل إلى الفتاوى والأحكام الشرعية التي تدل عليها بشكل يسلم معه غالباً من الوقوع في الخطأ.

«ومعلوم أن مصادر الأحكام المتفق عليها بين العلماء هي الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، والعلم بها يكون من حيث العلم بحجيتها، ومنزلتها في الاستدلال بها، ووجوه دلالة النص حسب اختلاف أحوال هذه الدلالة، ومعنى الإجماع وشروطه، وأنواع القياس وعلته، وطرق التعرف على هذه العلة وغير ذلك. ودور المفتي الفقيه أن يبحث في الأدلة الجزئية ليستنبط الأحكام منها، مستعيناً بالقواعد الأصولية والإحاطة بالأدلة الإجمالية ومباحثها»(١) لأن الأدلة الشرعية هي مدارك الفتاوى والأحكام التي تؤخذ منها بطريق النص، أو الاستنباط، وجميعها أمارات كاشفات تدلنا على حكم الله تعالى، لأن لله تعالى في كل واقعة حكماً، وقد نص الله تعالى على أحكام بعض الوقائع، وترك أكثرها دون نص مكتفياً بنصب الأمارات التي توصل المجتهد إليها وتدلهم عليها، فإذا سئل المفتي المجتهد عن حكم نازلة نظر في الأدلة الشرعية ليستنبط منها حكم النازلة، وأصول هذه الأدلة القرآن الكريم، ثم السنة النبوية المُبيّنة له، لأن الفتاوى كانت على عهد النبي ﷺ تُتَلَقى منه بما يُوحى إليه من

---

(١) انظر دكتور عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه ص١٢ ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ ١٤٠٥هـ.

القرآن الكريم، أو ما يُبَيِّنه بقوله وفعله وتقريره بخطاب شفاهي لا يحتاج إلى نقل ولا نظر ولا قياس. وبعد وفاته ﷺ تعذر الخطاب الشفاهي، وانحفظ القرآن بالتواتر، وأما السنة فأجمع الصحابة رضوان الله عليهم على وجوب العمل بما يصل إلينا منها قولاً أو فعلاً بالنقل الصحيح الذي يغلب على الظن صدقه، وتعينت دلالة الشرع في الكتاب والسنة بهذا الاعتبار.

ثم ينزل الإجماع منزلتهما لإجماع الصحابة على النكير على مخالفيهم ولا يكون ذلك إلا عن مستند، لأن مثلهم لا يتفقون من غير دليل ثابت، مع شهادة الأدلة بعصمة الجماعة، فصار الإجماع دليلاً ثابتاً في الشرعيات.

ثم إذا نظرنا في طرق استدلال الصحابة والسلف بالكتاب والسنة، رأيتهم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما، ويناظرون الأمثال بالأمثال باجماع منهم، وتسليم بعضهم لبعض في ذلك، لأن كثيراً من الواقعات بعده ﷺ لم تندرج في النصوص الثابتة فقاسوها بما ثبت والحقوها بما نُصّ عليه بشروط في ذلك الإلحاق، تُصحح تلك المساواة بين الشبيهين أو المثلين حتى يغلب على الظن أن حكم الله تعالى فيهما واحد، وصار ذلك دليلاً شرعياً بإجماعهم عليه وهو القياس وهو رابع الأدلة.

وقد اتفق جمهور العلماء على أن هذه هي أصول الأدلة، وإن خالف بعضهم في الإجماع والقياس إلا أنه شذوذ فلا يقدح في اتفاق الجمهور وإجماعهم[(١)].

وجملة القول: إن كل حكم شرعي لا بُدّ أن يكون مصدره ودليله من الشارع الحكيم جل جلاله، وهذا الدليل قد يكون من الله سبحانه مباشرة فهو القرآن الكريم، وقد يكون منه تبارك وتعالى بطريق غير مباشر وهي السنة النبوية المطهرة، والإجماع، ثم القياس.

الكتاب أو القرآن الكريم:

الكتاب في اللغة: اسم للمكتوب غلب في عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت في المصاحف.

والقرآن: في اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب في العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على ألسِنة العباد، وهو بهذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب، لأن لفظ الكتاب كما اطلق على القرآن اطلق على غيره من الكتب السماوية، فإذا اطلق لفظ الكتاب لا يتعين أن المراد به القرآن إلا إذا اضيف إلى الله تعالى فتقول في كتاب الله كذا، أو ذكر في مقابلة الأدلة الأخرى.

أما القرآن عند اطلاقه فلا ينصرف إلا لهذا القدر المعين من كلام الله تعالى، وهو بهذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر، فلهذا جعل تفسيراً له حيث قيل الكتاب هو القرآن[(٢)].

---

(١) انظر ابن خلدون: المقدمة ص٣٥٩.

(٢) انظر التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢٦/١ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٩. والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٦٩، ٧٠.

والقرآن شرعاً: اسم لهذا المنزل العربي إذا عُرّف باللام، فعلى هذا يطلق على كل آية ولو قصرت.

وعرفاً: اسم لهذا المنزل العربي المعجز، فلا يطلق إلا على سورة أو آية مثلها[1].

فالقرآن الكريم: هو كلام الله تعالى المنزل على النبي محمد ﷺ باللسان العربي للإعجاز بأقصر سورة منه، المكتوب في المصاحف المنقول إلينا نقلاً متواتراً بلا شبهة، المتعبد بتلاوته المبدوء بسورة الفاتحة المختوم بسورة الناس.

فخرج بقوله: المنزل على رسول الله ﷺ، المنزل على سائر الأنبياء عليهم الصلاة والسلام وقوله باللسان العربي للإعجاز، أي أن القرآن لا يكون معجزاً إذا لم يكن عربياً، فألفاظه العربية هي التي أنزلها الله تعالى على قلب الرسول ﷺ، والرسول ما كان إلا تالياً ومُبلغاً إياها، لذلك لم تكن ترجمته قرآناً مهما كانت الترجمة دقيقة، فلا يصح الاعتماد عليها في استنباط الأحكام الشرعية، لأن العربية جزء من ماهيته، فالقرآن الكريم اسم للنظم والمعنى، والنظم: هو عبارات القرآن في المصاحف، والمعنى: هو ما تدل عليه العبارات، لذلك لا تعرف أحكام الشارع الثابتة بالقرآن إلا بمعرف النظم والمعنى.

وقد عجز البشر أجمعين عن الإتيان بمثله نظماً ومعنى، فلما ثبت عجزهم ثبت أن القرآن النازل بلغة العرب هو كتاب الله تعالى.

وقوله المكتوب في المصاحف: خرج ما نسخت تلاوته وبقيت أحكامه، كما خرجت سائر الكتب والأحاديث القدسية والأحاديث النبوية، لأن ما ألهم الله تعالى به رسوله من المعاني ولم ينزل عليه الفاظها لا يُعدّ من القرآن، ولا تثبت له أحكام القرآن الكريم.

أما قوله المنقول إلينا نقلاً متواتراً: أي على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتراً، لأن النقل بطريق التواتر يفيد القطع واليقين بصحة المنقول، فكل نصوصه ثابتة على سبيل القطع واليقين، أما ما دون المتواتر فلا يبلغ درجة العيان، ولا يثبت بمثله القرآن مطلقاً، فخرج بالمنقول نقلاً متواتراً القراءآت الشاذة، لأنها لا تُعدّ من القرآن ولا تثبت لها أحكامه لعدم تواترها، لأن نصوص القرآن الكريم قطعية الثبوت بلا خلاف من أحد. مثال القراءة الشاذة قراءة ابن مسعود في كفارة اليمين: «فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ـ متتابعات ـ» فزيادة متتابعات قراءة شاذة لم تتواتر فليست من القرآن اتفاقاً[2].

ما اشتمل عليه القرآن من أحكام:

اشتمل القرآن الكريم على أحكام كثيرة يمكن حصرها في ثلاثة أقسام:

---

(١) انظر الكفوي: الكليات ٤/ ٣٤.

(٢) انظر السرخسي: الأصول ١/ ٢٧٩ وما بعدها. والغزالي: المستصفى ١/ ١٠١ وما بعدها. وابن قدامة: روضة الناظر ١/ ١٨٠ وابن الحاجب: منتهى السول ٤٦، ٤٧. والتفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ١/ ٢٦ وما بعدها واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٧، ١١. ود. الزحيلي: أصول الفقه ١/ ٤٢١ وما بعدها. والشيخ خلّاف: علم أصول الفقه ص٢٣ وما بعدها.

١ ـ الأحكام الاعتقادية المتعلقة بالإيمان بالله وملائكته، وكتبه ورسله، واليوم الآخر، وهذه محل دراستها كتب التوحيد.

٢ ـ أحكام خُلُقية تتعلق بتهذيب النفس وتقويمها، وهذه محل دراستها علم الأخلاق.

٣ ـ أحكام عملية تتعلق بما يصدر عن المكلف من أقوال وأفعال وعقود وهذه الأحكام العملية في القرآن تنتظم نوعين:

النوع الأول: أحكام العبادات من صلاة وصوم وزكاة وحج. . . ونذر ويمين ونحوها من العبادات التي يقصد بها تنظيم علاقة الإنسان بربه.

النوع الثاني: وأحكام المعاملات من عقود، وتصرفات، وعقوبات، وجنايات، وغيرها مما عدا العبادات، ومما يقصد بها تنظيم علاقة المكلفين بعضهم ببعض سواء أكانوا أفراداً أم أمماً أم جماعات. وهي:

١ ـ أحكام الأحوال الشخصية وما يتعلق بالأسرة من تنظيم علاقة الزوجين والأقارب بعضهم ببعض.

٢ ـ الأحكام المدنية المتعلقة بمعاملات الأفراد المالية ومُبَادَلاتهم من بيع ورهن وكفالة وشركة، ومداينة. . .

٣ ـ أحكام المرافعات والتقاضي، وهي التي تتعلق بالقضاء، والشهادة، واليمين، ويقصد بها الإجراءات لتحقيق العدل بين الناس.

٤ ـ الأحكام المتعلقة بالجرائم والعقوبات، ويقصد بها حفظ حياة الناس وأموالهم وأعراضهم، وحقوقهم، لإشاعة الاستقرار في المجتمع.

٥ ـ الأحكام المتعلقة بنظام الحكم وأصوله ومدى علاقة الحاكم بالمحكوم.

٦ ـ الأحكام المتعلقة بمعاملة الدولة الإسلامية لغيرها من الدول، وما يترتب على ذلك من أحكام، وكذلك معاملة غير المسلمين ـ من المستأمنين وغيرهم ـ في الدولة الإسلامية.

٧ ـ الأحكام الاقتصادية والمالية المتعلقة بموارد الدولة ومصارفها، وحقوق الأفراد الفقراء في مال الأغنياء، وتنظيم هذه العلاقة المالية بين الغني والفقير والدولة والأفراد[١].

منهج القرآن في بيان الأحكام:

من الثابت أن منهج القرآن الكريم في بيان الأحكام الشرعية غالباً ما يكون كلياً لا جزئياً، وإجمالياً لا تفصيلياً، ومن يتتبع آيات القرآن المتعلقة بالتشريع يجد أن أكثر ما ورد فيها أحكاماً كلية، وقواعد عامة، دون تعرض للجزئيات إلا قليلاً، فقد ورد الأمر بالصلاة والزكاة مجملاً ولم يفصل فيهما كيفية ولا مقادير، بل فصلتهما السنة بقول الرسول ﷺ وفعله.

---

(١) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ٣٢، ٣٣. والشيخ أبو زهرة: أصول الفقه ص٨٦ وما بعدها.

كما أمر القرآن بالوفاء بالعقود، ونَصّ على حل البيع، وحرمة الربا إجمالاً ولكن لم يُبين ما هي العقود والعهود الصحيحة المحللة التي يجب الوفاء بها وما الباطلة أو الفاسدة التي ليست محلاً للوفاء. فتكفلت السنة بيان أسس هذا التميز.

على أن القرآن قد تناول تفصيل جزئيات الأحكام في بعض المواضع أو المواضيع: كما في المواريث، وكيفية اللعان بين الزوجين، وبعض الحدود العقابية، والنساء المحارم في النكاح[١].

وللإجمال في نصوص القرآن الكريم مزية هامة بالنسبة إلى أحكام المعاملات المدنية، والنظم السياسية والاجتماعية، فإنه يساعد على فهم تلك النصوص المجملة وتطبيقها بصور مختلفة يحتملها النص، فيكون باتساعه قابلاً لمجاراة المصالح الزمنية، وتنزيل حكمه على مقتضياتها بما لا يخرج عن أسس الشريعة ومقاصدها[٢]. وهذا ما يميز الشريعة الإسلامية بميزة المرونة والشمول والعموم لتتسع لحاجات الناس في مختلف الأعصار والأزمان، ولئلا يطرأ عليها نسخ، ولا يعتريها تغيير أو تعديل، كما شَرّف الله تعالى الأمة الإسلامية حيث لم يهمل عقول أبنائها، ولم يُلقّنها أحكام الجزئيات تفصيلاً، كما كان عليه الحال في الأمم السابقة[٣] لذلك كانت أحكام القرآن في العبادات وما يلحق بها من الأحوال الشخصية، والمواريث أحكاماً تفصيلية، لأن أكثر أحكام هذا النوع تعبدي، ولا مجال للعقل فيه ولا يتطور بتبدل البيئات.

أما فيما عدا العبادات والأحكام الخاصة بمقادير العقوبات في الحدود، والأحوال الشخصية من الأحكام المدنية، والجنائية، والدستورية، والدولية والاقتصادية، فأحكامه فيها قواعد عامة، ومبادىء أساسية، ولم يتعرض فيها لتفصيلات جزئية إلا في النادر، لأن هذه الأحكام تختلف باختلاف البيئات والمصالح، فاقتصر القرآن فيها على القواعد العامة والمبادىء الأساسية التي لا تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، وإنما الذي يختلف هو الجزئيات، وهذا ما يجعل المجتهدين في كل عصر في سعة من أن يجتهدوا لاستنباط الأحكام حسب المصالح في حدود أسس القرآن الكريم من غير اصطدام بحكم جزئي فيه[٤].

أسلوب القرآن في بيان أحكامه:

استخدم القرآن الكريم في بيانه للأحكام أساليب متنوعة، وعبارات مختلفة اقتضتها بلاغته ليكون معجزاً، ومشوقاً وباعثاً على القبول والمسارعة إلى الامتثال، ولهذا اختلفت الأساليب البيانية في الدلالة على الأحكام، فتارة تكون الأحكام مُبينة بصيغة الأمر، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلشَّهَٰدَةَ لِلَّهِ﴾[٥] وأحياناً بصيغة النهي مثل: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[٦].

---

(١) انظر الشيخ الزرقا: المدخل الفقهي العام ١/ ٣٢. (٢) الشيخ الزرقا: المصدر السابق ١/ ٣٣.

(٣) الشيخ زكي الدين شعبان: أصول الفقه ص١٤٤ نقلاً عن الدكتور الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٤٤٢.

(٤) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ٣٣، ٣٤ الشيخ شلبي: المدخل في التعريف بالفقه ص٢٢٧.

(٥) سورة الطلاق آية ٢. (٦) سورة الأنعام آية ١٥١.

وتارة بإثبات أن الفعل مكتوب مفروض مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾[1]. وأحياناً يذكر المنهي عنه بنفي الخير فيه مثل قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى﴾[2].

وأحياناً يكون الأمر ببيان نتيجة المخالفة من الثواب أو العقاب مثل قوله تعالى: بعد أحكام الميراث: ﴿تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾[3].

وعلى هذا يجب على المفتي المجتهد الذي يريد أن يستنبط الأحكام من القرآن الكريم أن يعرف هذه الأساليب، وكيفية بيان القرآن للأحكام، وما يقترن بالنصوص مما يدل على الوجوب، أو الحرمة، أو الإباحة، ويلخص ذلك بما يلي:

١ ـ **يكون حكم الفعل**: الوجوب أو الندب إذا جاء بالصيغة الدالة على الوجوب أو الندب، أو إذا ذُكر في القرآن واقترن به مدح أو محبة أو ثناء له ولفاعله، أو إذا اقترن به الجزاء الحسن والثواب لفاعله.

٢ ـ **ويكون حكم الفعل**: الحرمة أو الكراهة، إذا جاء ذكره بصيغة تدل على طلب الشارع لتركه والابتعاد عنه، أو إذا ذكر على وجه الذم له ولفاعله، أو أنه سبب للعذاب، أو لسخط الله تعالى أو مقته، أو دخول النار، أو لعن فاعله، أو وصف الفعل بأنه رجس أو فسقٌ أو من عمل الشيطان أو وصف فاعله بالبهيمة أو بالشيطان، ونحو ذلك.

٣ ـ **ويكون حكم الفعل**: الإباحة، إذا جاء بلفظ يدل على ذلك كالإحلال، والإذن، ونفي الحرج، أو نفي الجُناح، أو الإنكار على من حرم الشيء ونحو ذلك[4].

دلالة القرآن على الأحكام:

القرآن الكريم في كل أجزائه قطعي السند لأنه متواتر تواتراً لا مجال للشك فيه، فأحكامه قطعية الثبوت، إنما الظنية قد تدخل أحياناً في دلالته، لأن ألفاظ القرآن من جهة دلالتها على ما تضمنته من الأحكام، منها ما هو قطعي في دلالته، ومنها ما هو ظني.

---

(١) سورة البقرة آية ١٧٨. (٢) سورة البقرة آية ١٨٩.

(٣) سورة النساء آية ١٣، ١٤.

(٤) انظر الشيخ زكي الدين شعبان: بحث منهج القرآن في بيان الأحكام ٢٠ ـ ٢٣ ضمن كتاب الفقه الإسلامي أساس التشريع. نشره المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية مصر ١٣٩١. والشيخ أبو زهرة: أصول الفقه ص٨٥ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٤٤٤، ٤٤٥ ود. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ١٥٨، ١٥٩.

فالنص القطعي الدلالة:

هو ما دل على معنى متعين فهمه منه، ولا يحتمل تأويلاً، ولا مجال لفهم معنى غيره منه، لأن دلالة اللفظ على الحكم دلالة قطعية، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾[2].

فالنصف، والربع، والمئة، كلها ألفاظ قطعية الدلالة على مدلولها، ففرض الزوج مثلاً النصف لا غير إن لم يكن للميت ولد، فإن كان هناك ولد ففرضه الربع لا غير لأنه لفظ قطعي لا يحتمل إلا معنًى واحداً هو المذكور فقط.

ولهذا لم يختلف المجتهدون في هذه الدلالة، وكذا كل نص دلّ على فرض في الإرث مُقَدّر، أو حدّ في العقوبة معين أو نصاب محدد، وما إلى ذلك مما اشتهر عند المسلمين وصار العلم بأنه من الدين ضرورياً.

وعليه فقطعي الدلالة: لا يكون محلاً للاجتهاد ولا موضعاً لاختلاف المجتهدين في الفهم والاستنباط، لأن أحكام هذا النوع بمنزلة العقائد واجبة الاتباع عيناً على كل إنسان، فهي لا تقبل التعديل ولا التبديل، لأن تعديلها يؤدي إلى الخروج على النص الدال عليها قطعاً ويقيناً، والخروج على مثل هذا النص القطعي الدلالة لا يجوز.

أما النص الظني الدلالة على الحكم: فهو ما إذا كان اللفظ الوارد في القرآن الكريم يحتمل أكثر من معنى واحد في مجال التأويل. والنصوص التي تحمل أكثر من معنى هي مجال للبحث والاجتهاد. مثل قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[3].

إن احتساب مدة التربص والانتظار يكون بالحيض أو الطهر، ودلالة الآية على أحدهما دلالة ظنية، لأن لفظ «القروء» لفظ مشترك ثبت استعماله في كلام العرب لكل من الحيض والطهر، فيحتمل لغة أن يكون ثلاثة أطهار، ويحتمل ثلاث حيضات، فدلالة لفظ القرء على واحد منهما بعينه دلالة ظنية، ولهذا اختلف الفقهاء في فهم هذه الكلمة وتعيين المراد منها، لأنها ليست قطعية الدلالة على معنى واحد من المعنيين.

وعليه فالنص الذي فيه نص مشترك أو لفظ عام، أو لفظ مطلق، أو نحو هذا يكون ظني الدلالة، لأنه يدل على معنى ويحتمل الدلالة على غيره، فدلالته على أحد المعنيين ظنية لا قطعية.

وعليه فإن ظني الدلالة يكون مجالاً للاجتهاد ومحلاً لاختلاف الآراء، فلكل مجتهد أن يتبع منه ما ترجح عنده[4].

---

(١) سورة النساء آية ١٢.
(٢) سورة النور آية ٢.
(٣) سورة البقرة آية ٢٢٨.
(٤) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٣٥. والشيخ زكي الدين شعبان: منهج القرآن في بيان الأحكام ص٣٠ وما بعدها والشيخ أبو زهرة: أصل الفقه ص٨٥.

قال الشيخ أبو زهرة: وإن الظني في دلالته قد تبينه السنة أحياناً بما يفيد القطع[1].

وجملة القول: إن القرآن الكريم هو الأصل في التشريع الإسلامي فهو في بيانه للأحكام يؤثر الإجمال على التفصيل، ويكتفي في أغلب الحالات بالإشارة إلى مقاصد التشريع وقواعده الكلية وأسسه العامة، فهو كلية الشريعة وعمدتها، من أراد الوصول إلى حقيقة الدين وأصول الشريعة وجب عليه أن يجعل القرآن الكريم بمنزلة القطب الذي عليه تدور جميع الأدلة الأخرى.

---

(١) الشيخ أبو زهرة: أصول الفقه ص٨٥.

السنة النبوية ـ حجتها ـ دلالتها على الأحكام

أجمع العلماء على أن السنة النبوية مصدر أساسي لتشريع الأحكام، وأصل أساسي من أصول الشريعة الإسلامية، يرجع إليها المفتون إذا لم يجدوا نصاً من الكتاب يفتون به

تعريفها لغة واصطلاحاً:

السنة في اللغة: العادة والطريقة مطلقاً، حسنة كانت أو سيئة، وبهذا المعنى جاء لفظ الحديث: من سن سُنّة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها... ومن سن سُنّة سيئةً كان عليه وزرها ووزر من عمل بها..[1].

والسنة في اصطلاح المحدثين: هي كل ما أثر عن الرسول ﷺ من قولٍ أو فعل أو تقرير، أو صفة خَلْقيّة أو خُلُقِيّة أو سيرة، سواء كان قبل البعثة أو بعدها. وهي بهذا ترادف الحديث عندهم[2].

أما في اصطلاح الفقهاء: فهي كل ما ثبت عن النبي ﷺ ولم يكن من باب الفرض ولا الواجب[3]. ويراد به ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه.

قال الإمام السرخسي: المراد بالسنة شرعاً ما سَنّهُ رسول الله ﷺ والصحابة بعده عندنا. وقال الشافعي: مطلق السنة يتناول سنة رسول الله ﷺ. وحكم السنة: هو الاتباع فقد ثبت بالدليل القاطع أن رسول الله ﷺ مُتّبَعٌ فيما سلك من طريق الدين قولاً وفعلاً، وكذلك الصحابة بعده، وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خالٍ عن صفة الفرضية والوجوب[4] أي يترتب على فعله الثواب دون أن يستلزم الإعراض عنه وزراً أو عقاباً.

والسنة في اصطلاح الأصوليين: هي ما نقل عن النبي ﷺ غير القرآن الكريم من قول ويسمى الحديث، أو فعل، أو تقرير مما يصلح أن يكون دليلاً لحكم شرعي[5].

---

(١) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ١٩/٣ والجرجاني: التعريفات ص١٠٧ وابن منظور: لسان العرب مادة سنن.

(٢) انظر دكتور السباعي: السنة ومكانتها في التشريع ص٤٧ ودكتور العتر: منهج النقد في علوم الحديث ص٢٧.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول ص٣٣.

(٤) السرخسي: الأصول ١/ ١٣٣، ١١٤.

(٥) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٤١ وابن الحاجب: منتهى السول والأمل ص٤٧. =

وحيث أن لفظ السنة يطلق على ما جاء منقولاً عن الرسول ﷺ من قول أو فعل أو تقرير، فهي بهذا المعنى مرادفة للفظ «الحديث».

والحديث: هو اسم من التحديث، وهو الإخبار، ثم سُمّي به قول، أو فعل، أو تقرير نسب إلى النبي ﷺ[١] علماً أن السنة في الأصل ـ ليست مساوية للحديث، فإنها تبعاً لمعناها اللغوي ـ كانت تطلق على الطريقة الدينية التي سلكها النبي ﷺ في سيرته المطهرة، لأن معنى السنة لغة الطريقة، فإذا كان الحديث عاماً يشمل قول النبي ﷺ وفعله. . . فالسنة خاصة بأعمال النبي ﷺ.

وفي ضوء هذا التباين بين المفهومين ندرك قول المحدثين أحياناً «هذا الحديث مخالف للقياس والسنة والإجماع» أو قولهم «فلان إمام في الحديث، أو إمام في السنة، أو إمام فيهما»[٢].

قال الإمام الحافظ عبد الرحمن بن مهدي ـ المتوفى سنة ١٩٨هـ ـ: سفيان الثوري إمام في الحديث وليس بإمام في السنة، والأوزاعي إمام في السنة وليس بإمام في الحديث، ومالك ابن أنس إمام فيهما جميعاً[٣].

وعليه فإن المحدثين يُفرقون بين السنة والحديث، فَيَرَوْن الحديث: هو ما نقل عن النبي ﷺ، والسنة: هي ما كان عليه العمل المأثور في الصدر الأول، ولذلك ترد أحاديث تخالف السنة المعمول بها، فيلجأ العلماء حينئذٍ إلى التوفيق والترجيح[٤].

وقد شرح العلاّمة ولي الله الدهلوي قول الحافظ ابن مهدي فقال: كان السلف في استنباط المعاني والفتاوى على طائفتين:

١ ـ طائفة تجمع القرآن والحديث وآثار الصحابة وتستنبط منها، وهذه أصل طريقة المحدثين.

٢ ـ وطائفة تحفظ القواعد الكلية التي نَقّحها وهذبها جماعة من الأئمة بدون التفات إلى مآخذها، فكلما وردت عليهم مسألة التمسوا جوابها من تلك القواعد، وهذه الطريقة أصل عمل الفقهاء.

ولما كان الإمام مالك رحمه الله تعالى في كتابه الموطأ يُعبّر بالسنة عن القواعد المقررة

= والتفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/٢ وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/٩٦، ٩٧ وابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٩٩.

(١) الكفوي: الكليات ٢/٢٠٢.

(٢) دكتور صبحي الصالح: علوم الحديث ومصطلحه. عرض ودراسة ص٦ دار العلم للملايين بيروت ١٩٧٩.

(٣) ابن منظور: مختصر تاريخ دمشق ١٤/٣٢١.

(٤) دكتور عجاج الخطيب: السنة قبل التدوين ص١٩.

عند أهل المدينة، حيث يقول: السنة التي لا اختلاف فيها عندنا كذا وكذا. لذلك ذهب الحافظ ابن مهدي إلى ذلك الاصطلاح، وقال: سفيان الثوري كان إماماً في الكوفة في نقل الأحاديث وآثار الصحابة بأسانيد صحيحة، وإقامة لفظ الحديث، وتفريق الحديث في أبواب الفقه واستحضار الأحاديث في كل باب. والأوزاعي كان إماماً في معرفة قواعد السلف في كل باب من أبواب الفقه ـ فيفتي بموجبها ـ وأما الإمام مالك فكان إماماً في كلا الأمرين[1].

وفي ضوء ما تقدم يمكن القول إن علماء الحديث إنما بحثوا عن رسول الله ﷺ الإمام الهادي الذي أخبر الله عنه أنه الأسوة والقدوة، فنقلوا كل ما يتصل به من سيرة، وخلق، وشمائل، وأخبار، وأقوال، وأفعال سواء أثْبَتَ ذلك حُكماً شرعياً أم لا.

وعلماء الفقه: بحثوا عن رسول الله ﷺ الذي لا تخرج أفعاله عن الدلالة على حكم شرعي، وهم يبحثون عن حكم الشرع على أفعال العباد وجوباً، أو حرمة، أو إباحة، أو غير ذلك.

أما علماء الأصول: فقد بحثوا عن رسول الله ﷺ المُشَرّع الذي يضع القواعد للمجتهدين من بعده، ويبين للناس دستور الحياة، فعنوا بأقواله وأفعاله وتقريراته التي تثبت الأحكام وتقررها[2].

والمفتي المجتهد معني بتعريف الفقهاء والأصوليين للسنة النبوية لأن المقصود منه التبليغ وبيان الأحكام.

السنة على ضوء تعريف الأصوليين:

السنة النبوية من الأدلة التي تشمل سائر الأحكام الشرعية مما كان دليله قولاً، أو فعلاً، أو تقريراً.

السنة القولية: هي الأحاديث التي قالها الرسول ﷺ في مناسبات مختلفة وأغراض شتى، فإذا أطلق هذا الاسم تبادر إلى الفهم أن المقصود به السنة القولية مثل قوله ﷺ «إنما الأعمال بالنيات...».

وقوله: لا وصية لوارث.

وقوله: لا ضرر ولا ضرار... الخ[3].

وتكون أقوال الرسول ﷺ مصدراً للتشريع إذا كان المقصود بها بيان الأحكام أو تشريعها، أما إذا كانت في أمور دنيوية بحتة لا علاقة لها بالتشريع، ولا مَبْنيّة على الوحي فلا

---

(١) انظر الدهلوي: مقدمة المصفى شرح الموطأ ص١٩، ٢٠.

(٢) انظر دكتور السباعي: السنة ومكانتها في التشريع ص٤٩.

(٣) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٣٦ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٤٥٠. ود. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ص١٦٤.

تكون دليلاً من أدلة الأحكام، ولا مصدراً تستنبط منها الفتاوى الشرعية، ولا يلزم اتباعها، ومن ذلك ما رُوي أنه عليه الصلاة والسلام رأى قوماً في المدينة يؤبرون النخل ـ أي يلقحونه ـ فأشار عليهم بتركه ففسد التمر[1] فقال لهم أبروا، أنتم أعلم بأمور دنياكم[2].

هذا القول صدر عن النبي ﷺ بناء على خبرته وتجاربه الإنسانية التي تصيب وتخطىء باعتباره بشراً وإنساناً، فليس مصدره الوحي لذلك لم يكن تشريعاً يحتذى، كما أنه لا يتعلق به أمر ولا نهي، ولا يستفاد منه أي حكم تكليفي ولا يُعدّ بالتالي من السنة التشريعية.

السنة الفعلية: هي أفعاله الخاصة بالتشريع، لأن أفعال النبي ﷺ تنقسم إلى أقسام منها:

١ ـ أفعاله الجِبلّيّة: وهي الصادرة بمقتضى طبيعته في أصل خلقته، كالقيام والقعود، والنوم، والأكل، والشرب، وحركات الجسد وغيرها من الأمور التي لا يتعلق بها حكم شرعي.

وهذه الأفعال لا نزاع في كونها على الإباحة بالنسبة إليه وإلى أمته. وهذا هو مذهب الجمهور. ونقل القاضي أبو بكر الباقلاني عن قوم أنه مندوب وكذا حكاه الإمام الغزالي في كتابه المنخول[3].

٢ ـ أما ما ثبت كونه من خواصه ﷺ التي لا يشاركه فيها أحد، فلا يدل ذلك على التشريك بيننا وبينه. مثل إباحة الزيادة على أربع في النكاح، وإباحة الوصال في الصوم، إلى غير ذلك من خصائصه، فليس لأحد من الأمة مشاركته فيه، وحكم هذا النوع المنع لغيره اتفاقاً[4]. فلا يجوز الاستناد إليه أو العمل بمقتضاه لأنه ليس بدليل شرعي.

٣ ـ الفعل البياني: أما ما ثبت من كون فعله بياناً لنا لما وقع مجملاً من الأحكام الشرعية فهو دليل من غير خلاف وذلك:

إمّا بصريح مقاله ﷺ كقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي»[5] فإنه بيان لقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[6].

---

(١) الشيخ شلبي: أصول الفقه ص١١٢ ود. زيدان: المصدر السابق.

(٢) أخرجه مسلم: في الفضائل ـ باب وجوب امتثال ما قاله شرعاً، دون ما ذكره ﷺ من معايش الدنيا على سبيل الرأي ٤/ ١٨٣٦ رقم ٢٣٦٣.
وابن ماجه: في الرهون ـ باب تلقيح النخل ٢/ ٨٢٥ رقم ٢٤٧٠ و٢٤٧١.

(٣) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ١٢٠ والغزالي: المنخول ٢٢٦ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٤٧ والشوكاني إرشاد الفحول ص٣٥.

(٤) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ١٢٠ والآمدي: المصدر السابق ١/ ٢٤٧ وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ١٨٠.

(٥) أخرجه البخاري: في الأذان ـ باب الأذان للمسافرين إذا كانوا جماعة ٢/ ١١١ رقم ٦٣١ والدارمي: في الصلاة ـ باب من أحق بالإمامة ١/ ٣٠٣ رقم ١٢٣٣ وأحمد في مسنده ٥/ ٧٠ رقم ٢٠٤٧٩.

(٦) سورة البقرة آية رقم ١١٠.

وقوله ﷺ: «خذوا عني مناسككم»[1] فإنه بيان لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[2]. وكالقطع من الكوع فقد جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة وغيرهم إلى أن قطع اليد يكون من الكوع ـ وهو مفصل الكف ـ لأن النبيّ ﷺ قطع يد السارق من الكوع»[3] ولقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما «إذا سرق السارق فاقطعوا يمينه من الكوع»[4] وهذا بيان لآية السرقة ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[5].

وهذا لا خلاف فيه أنه دليل في حقنا وواجب علينا، أما إن ورد فعله ﷺ بياناً لمجمل كان حكمه حكم ذلك المجمل من وجوب وندب ـ كأفعال الحج وأعمال العمرة، وصلاة الفرض، وصلاة الكسوف. . . الخ[6].

٤ ـ الفعل المجرد: وهو الذي لم يكن للبيان، بل ورد ابتداءً فإن عُرِفَتْ صفته من وجوب أو ندب، أو إباحة، فإن أمته في الفعل مثله، إلا أن يدل دليل على اختصاصه. قال الإمام الشوكاني وهذا هو الحق.

ودليله: القرآن الكريم وإجماع الصحابة.

أما القرآن الكريم: فقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[7] وقوله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾[8] وقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾[9] هذه النصوص وأمثالها توجب اتباعه مطلقاً من غير فصل بين القول والفعل، أي أن نفعل مثل فعله لأجل الاقتداء والتأسي به.

أما الإجماع: كان الصحابة رضوان الله عليهم يقتدون بأفعاله ويرون أن متابعة أفعاله مثل المبادرة إلى متابعة أقواله، فكانوا يرجعون إلى رواية من يروي لهم شيئاً منها في مسائل كثيرة.

---

(١) أخرجه مسلم: في الحج ـ باب استحباب رمي جمرة العقبة يوم النحر راكباً ٢/ ٩٤٣ رقم ١٢٩٧ وأبو داود: في المناسك ـ باب رمي الجمار ٢/ ٢٠١ رقم ١٩٧٠. والنسائي: في الحج ـ باب الركوب إلى الجمار ٥/ ٢٧٠. وأحمد في مسنده ٣/ ٤٧٩ رقم ١٥٠٢٣.

(٢) سورة آل عمران آية ٩٧.

(٣) رواه البيهقي: في السنن الكبرى ٨/ ٢٧١ وفي إسناده مقال وله شاهد من حديث جابر وغيره يتقوى به، ورواه الدارقطني: في سننه ٣/ ٢٠٤ ـ ٢٠٥ وانظر ابن حجر: التلخيص الحبير ٤/ ١٣٣٢.

(٤) انظر الموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ٢٤/ ٣٣٨.

(٥) سورة المائدة آية ٣٨.

(٦) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٤٧، ٢٤٨، ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ١٢٠، ١٢١ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٣٦.

(٧) سورة الحشر آية ٧.

(٨) سورة آل عمران آية ٣١.

(٩) سورة النساء آية ٥٩.

منها: أنهم اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين. فقالت السيدة عائشة رضي الله عنها فعلته أنا ورسول الله ﷺ[١] فرجعوا إلى ذلك وأجمعوا عليه[٢].

وعليه: فإن كل فعل يكون منه ﷺ يجوز الاقتداء به، لأن أفعاله كلها محمولة على التشريع، إلا ما ثبت فيه دليل الخصوصية له ﷺ.

السنة التقريرية: هي أن يسكت النبي ﷺ عن إنكار قول قيل بين يديه، أو في عصره وعلم به، أو سكت عن إنكار فعل فُعِل بين يديه أو في عصره وعلم به[٣]. ولا خلاف في حجيته بين أهل الفقه والأصول، لأن دلالة الحكم المستفادة من تقريراته، إن كان في شيء قد سبق تحريمه فيكون الإقرار ناسخاً لذلك التحريم. وإن لم يكن مسبوقاً بتحريم دَلّ على الجواز[٤].

قال الإمام الشاطبي: ولا حرج في الفعل الذي رآه الرسول ﷺ فأَقَرّه، أو سمع به فأَقَرّه[٥]. ويكون ذلك إما بموافقته واستبشاره به، أو إظهار رضاه عنه، أو استحسانه له وعدم إنكاره.

فمن إقراره ﷺ: نحو ما رُوي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال لماعزِ ـ بن مالك الأسلمي ـ «إن أقررت أربعاً رجمك رسول الله ﷺ. فكان ذلك جارِ مجرى قوله ﷺ إن أقررت أربعاً رجمتك.

وكذلك سكوته وعدم إنكاره لعب الغلمان بالحراب في المسجد، وكذلك أكل «الضَبّ»[٦] على مائدة رسول الله ﷺ، وكذلك إقراره لمعاذ بن جبل في كيفية القضاء باليمن، وكذلك سكوته عن فعل الجارتين اللتين كانتا تضربان بالدف وتغنيان في يوم عيد:

نحن جَوَارِ بني النجّار وحبذا محمد من جار

---

(١) أخرجه مسلم: في الحيض ـ باب نسخ ـ الماء من الماء ـ ووجوب الغسل بالتقاء الختانين ١/ ٢٧١ رقم ٣٤٩ والبخاري: في الغسل ـ باب إذا التقى الختانان ١/ ٣٩٥ رقم ٢٩١.
والترمذي: في أبواب الطهارة ـ باب ما جاء إذا التقى الختانان وجب الغسل ١/ ١٨٠ رقم ١٠٨ و١٠٩ قال الترمذي: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل وهو قول أكثر أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ منهم أبو بكر وعمرو عثمان وعلي وعائشة، والفقهاء من التابعين ومن بعدهم ١/ ١٨٣.

(٢) انظر الشوكاني: إرشاد الفحول ص٣٦.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول ص٤١.

(٤) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ١٢٨ والباجي: إحكام الفصول ٣١٧. والشوكاني: إرشاد الفحول ص٤١.

(٥) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٦٦.

(٦) الضَبُّ: حيوان من جنس الزواحف غليظ الجسم خشنه، وله ذنب عريض حرش أعقد ـ يشبه فرخ التمساح ـ يكثر في صحاري الأقطار العربية يجوز أكله. انظر المعجم الوسيط ١/ ٥٥٢ نشره مجمع اللغة العربية بدمشق.

فلم ينههم عن ذلك[1].

دَلّ هذا على جواز الفعل من مجرد سكوته ﷺ وإقراره، لأنه لم يظهر منه نكير، وهذا دليل الجواز، لأن النبي ﷺ إنما بعث مُبيناً ومُؤدباً ومُعَرّفاً وجوه الفساد والصلاح، فلا يجوز الإقرار منه على ما هو قبيح في الشرع[2].

فسكوته عن إنكار قول أو فعل بعد علمه به يدل على الجواز، لأن الرسول ﷺ لا يسكت على باطل، فمقام النبوة والرسالة يأبى ذلك.

حجيتها:

أجمع المسلمون الذين يُعْتدّ برأيهم على أن ما صدر من رسول الله ﷺ متعلقاً بالتشريع، ونقل إلينا بسند صحيح يفيد القطع، أو الظن الراجح بصدقه، يكون حجة على المسلمين، ومصدراً من مصادر الأحكام التشريعية، يلجأ إليها المفتي عند الاستنباط، كما يجب على المسلمين جميعاً الامتثال لما جاء فيها من أحكام، فالسنّة النبوية متى ثبتت كانت حجة كالقرآن الكريم في تحليل الحلال وتحريم الحرام[3].

لأن الأحكام الواردة فيها تكون مع الأحكام الواردة في القرآن الكريم تشريعاً واجب الاتباع، ومصدراً أساسياً لاستنباط الفتاوى واستخراج الأحكام.

ودليل ذلك.

من الكتاب: قوله تعالى: ﴿مَّن يُطِعِ ٱلرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ ٱللَّهَ﴾[4] أمر بطاعة رسوله وقرنها بطاعته، وجعلها طاعة له.

وقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[5] وقوله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[6].

وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[7] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[8].

---

(١) انظر العكبري: أصول الفقه ٦٠، ٦١ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٤٥٠. ود. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ١٦٧.

(٢) انظر الباجي: إحكام الفصول ص٣١٧ والعكبري: أصول الفقه ص٥٩.

(٣) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٣٧ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص١١٨.

(٤) سورة النساء آية ٨٠.

(٥) سورة الحشر آية ٧.

(٦) سورة النساء آية ٦٥.

(٧) سورة النور آية ٦٣.

(٨) سورة النساء آية ٥٩.

هذه الآيات وغيرها تدل بمجموعها دلالة قاطعة على لزوم طاعة الرسول ﷺ واتباعه فيما شرعه، والتحذير من مخالفته، لأن تشريعه هو تشريع إلهي واجب الاتباع، كما تدل على وجوب الالتزام بالسنة، لأنها مصدر من مصادر التشريع يجب العمل بما جاء فيها، والرجوع إليها في تشريع الأحكام واستنباط الفتاوى.

أما الدليل من السنة: فحديث معاذ بن جبل المشهور حين بعثه إلى اليمن: بما تحكم قال بكتاب الله ثم بسنة رسول الله.

وقوله ﷺ: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي(١).

وقوله ﷺ: ألا وإني أوتيت القرآن ومثله معه(٢). أي السنة النبوية.

وقوله ﷺ: تركت فيكم أمرين لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله وسنة نبيه(٣).

وما يرويه المقدام بن معديكرب أن رسول الله ﷺ قال: يوشك أن يقعد الرجل منكم على أريكته يحدّث بحديثي فيقول: بيني وبينكم كتاب الله فما وجدنا فيه حلالاً استحللناه، وما وجدنا فيه حراماً حَرّمناه، وإن ما حرم رسول الله كما حرّم الله(٤).

هذه الأحاديث وغيرها تدل بمجموعها دلالة قاطعة على حجية السنة المطهرة.

٣ ـ إجماع الصحابة: رضوان الله عليهم في حياته ﷺ وبعد وفاته على وجوب الأخذ بالأحكام التي جاءت بها السنة النبوية، وضرورة الرجوع إليها لمعرفة الأحكام الشرعية، فكانوا في حياته يمضون أحكامه وفتاويه، ويمتثلون لأوامره ونواهيه، وتحليله وتحريمه، ولا يفرقون في وجوب الاتباع بين حكم أُوحي إليه في القرآن وحكم صدر عن الرسول ﷺ نفسه، فالجميع عندهم واجب الاتباع.

هذا أبو بكر الصديق رضي الله عنه كان إذا عُرضت عليه واقعة ولم يحفظ فيها سنة خرج يسأل المسلمين: هل فيكم من يحفظ في هذا الأمر سنة عن نبينا ﷺ.

وكذلك كان عمر رضي الله عنه وسائر الصحابة ممن تصدى للفتيا والقضاء، وكذلك من سلك سبيلهم من تابعيهم وتابعي تابعيهم بحيث لم يُعلم أن أحداً منهم ممن يُعتد به خالف في

---

(١) أخرجه الترمذي: في العلم ـ باب ما جاء في الأخذ بالسنة ٥/ ٤٤ رقم ٢٦٧٦ قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وأبو داود: في السنة ـ باب لزوم السنة ٤/ ٢٠٠ رقم ٤٦٠٧. وابن ماجه: في مقدمة السنن ـ باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين ١/ ١٥ رقم ٤٢.

(٢) أخرجه أبو داود: في السنة ـ باب لزوم السنة ٤/ ٢٠٠ رقم ٤٦٠٤ والإمام أحمد في مسنده ٤/ ١٣٠ رقم ١٧١٤٣.

(٣) أخرجه الإمام مالك في الموطأ ـ كتاب القدر ـ باب النهي عن القول بالقدر ٢/ ٨٩٩ رقم ٣. والحاكم في المستدرك ـ كتاب العلم ـ ١/ ٩٣. قال الذهبي في التلخيص: له أصل في الصحيح.

(٤) أخرجه الترمذي: في العلم ـ باب ما نُهي عنه أن يقال عند حديث النبي ٥/ ٣٨ رقم ٢٦٦٤. قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه. وأبو داود: في السنة ـ باب لزوم السنة ٤/ ٢٠٠ رقم ٤٦٠٤. وابن ماجه: في مقدمة السنن ـ باب تعظيم حديث الرسول ١/ ٦ رقم ١٢. وأحمد في مسنده ٤/ ١٣٠ رقم ١٧١٤٣.

أن سنة رسول الله ﷺ إذا صَحّ نقلها وجب اتباعها والرجوع إليها والعمل بمقتضاها[١].

٤ ـ **ومن الأدلة على حجية السنة المعقول:** فقد ثبت بالدليل القاطع أن سيدنا محمداً ﷺ رسولُ الله، ومعنى الرسول: هو المُبَلِّغُ من الله تعالى، ومقتضى الإيمان برسالته لزوم طاعته، والإنقياد لحكمه، وقبول ما يأتي به، لأن القرآن الكريم أخبر أن الله تعالى أنزل الكتاب على رسول الله ﷺ ليبين للناس ما نُزّل من آيات مجملة غير مُبَيِّنَة، لم يُفصل القرآن أحكامها ولا كيفية أدائها.

قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[٢] وقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾[٣] وقال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[٤].

ولم يُبَيّن القرآن الكريم كيف تقام الصلاة وتؤتى الزكاة ويؤدى الصيام والحج، وقد بَيّن الرسول ﷺ هذا الإجمال بسنته القولية، والعملية، لأن الله تعالى منحه سلطة هذا التبيين بقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[٥] فلو لم تكن هذه السنن البيانية حجة على المسلمين ومصدراً واجباً اتباعه، ما أمكن تنفيذ فرائض القرآن ولا اتباع أحكامه، لأن البيان لا ينفك عن المُبَيّن، فإذا عمل بالقرآن وفق بيان الرسول فقد أطاع الله فيما أراد بكلامه وأطاع الرسول في مُقْتَضى البيان. وعليه فكل سنة تشريعية صح ورودها عن الرسول ﷺ فهي حجة واجبة الاتباع، سواء أكانت مبينة حكماً في القرآن أم منشئة حكماً سكت عنه القرآن، لأنها كلها مصدرها المعصوم الذي منحه الله تعالى سلطة التبيين والتشريع[٦].

مرتبة السنة النبوية:

معلوم أن السنة النبوية تلي الكتاب رتبة في مصدرية التشريع والاستنباط. **قال الإمام الشاطبي**: رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار ـ لأنه إذا ورد ما ظاهره المعارضة أُخِذَ بالكتاب وقُدّم عليها ـ والدليل على ذلك من أمور:

١ ـ إن القرآن الكريم مقطوع بجملته وتفصيله من جهة النقل، والسنة من هذه الجهة مظنونة في تفصيلها، وإن كان مقطوعاً بجملتها، ولما كانت مرتبة المظنون دون مرتبة المقطوع به، علم أن المقطوع به مقدم على المظنون، ولزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة وجعلها في الدرجة الثانية من الكتاب.

---

(١) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٣٨ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص١٢٠ د. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/٤٥٦، ٤٥٧.

(٢) سورة البقرة آية ١١٠.

(٣) سورة البقرة آية ١٨٣.

(٤) سورة آل عمران آية ٩٧.

(٥) سورة النحل آية ٤٤.

(٦) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ٣٨، ٣٩، والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ١٢٠ د. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/٤٥٧. ود. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ص١٦٣.

٢ ـ إن السنة النبوية إما بيان للكتاب أو زيادة على ذلك، فإن كانت بياناً فهي ثانية على المُبَيّن في الاعتبار، وإن لم تكن بياناً فلا تعتبر إلا بعد أن لا يوجد في الكتاب. وذلك دليل على تقدم الكتاب.

٣ ـ ما دل من الأخبار والآثار على تأخر السنة عن الكتاب، كحديث معاذ بن جبل رضي الله عنه «بم تحكم قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: «أجتهد رأيي».

وما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه كتب إلى شريح القاضي: إذا أتاك أمر فاقض بما في كتاب الله، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سَنّ فيه رسول الله ﷺ... الخ.

وعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: من عرض له منكم قضاء فليقض بما في كتاب الله فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقضِ بما قضى به نبيه ﷺ[١].

وبناء على ما تقدم: يتبين أن السنة النبوية هي في المرتبة التالية للكتاب، لذلك كان على المفتي أن لا يرجع إليها لاستنباط الفتاوى والأحكام الشرعية إلا إذا لم يجد في القرآن الكريم حكم الحادثة التي أراد معرفة حكمها، لأن القرآن أصل التشريع ومصدره الأول، فإذا لم ينص على حكم الواقعة رجع إلى السنة الصحيحة فإن وجد الحكم وجب عليه الإفتاء والعمل به كوجوب العمل بالقرآن الكريم.

السنة من ناحية ورودها:

من المقطوع به عند جمهور المسلمين أن السنة الصحيحة حجة، ومصدر من مصادر التشريع، وهذه السنة وصلت إلينا بطريق الرواية والسماع، لذلك قسمها علماء الأصول بحسب روايتها واعتبار سندها إلى ثلاثة أنواع:

السنة المتواترة: هي ما رواه عن رسول الله ﷺ قوم لا يحصى عددهم، ولا يتوهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم، وتباين أماكنهم، ويدوم هذا الحدّ فيكون آخره كأوله وأوسطه كطرفيه[٢].

لذلك لم يشترطوا عدداً معيناً، بل اعتبروا ما يفيد العلم الضروري به، فإذا تحققت شروط التواتر أفاد الخبر اليقين، وكان حكمه أنه قطعي الثبوت عن رسول الله ﷺ.

قال الإمام السرخسي: المذهب عند علمائنا أن الثابت بالمتواتر من الأخبار علم

(١) انظر الشاطبي؛ الموافقات ٤/٧، ٨.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٢/٦٥٦ وما بعدها. والسرخسي: الأصول ١/٢٨٢. والتفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/٢ ومحمد بن فراموز المعروف بمُلّاخسرو: مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول ٢/٢٠٠ طبع في استانبول ١٣٥٧هـ.

ضروري كالثابت بالمعاينة، لأنه مقطوع بصحة نسبته إلى رسول الله ﷺ فيكون دليلاً تشريعياً[١] يوجب علم اليقين حتى يكفر جاحده في الشرعيات كنقل القرآن والصلوات الخمس وأعداد الركعات، ومقادير الزكاة. ونحو ذلك[٢].

وعليه فيجب العمل بالمتواتر، ولا يجوز الاختلاف فيه إلا من جهة دلالته، لأنه يأخذ حكم القرآن الكريم في الثبوت والدلالة، فثُبوته لا محل للاختلاف فيه، أما دلالته فإن كانت قطعية تحتم العمل به ولا يجوز تأويله ولا صرفه عن ظاهره، وإن كانت ظنية لاحتمال أكثر من معنى، فيكون موضع الاجتهاد[٣].

السنة المشهورة: الحديث المشهور هو ما كان من الآحاد في الأصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب، وهم القرن الثاني بعد الصحابة رضوان الله عليهم ومن بعدهم، هؤلاء قوم ثقات أئمة لا يتهمون، فصار بشهادتهم وتصديقهم بمنزلة المتواتر حجة من حجج الله تعالى[٤].

وحكم المشهور: أنه قطعي الورود عن الصحابة الكرام الذين تنزهوا عن وصمة الكذب، ولكنه ليس قطعي الثبوت عن رسول الله ﷺ، وهذا يوجب علم الطمأنينة، ورجحان الظن القريب من اليقين، فيُضَلّل جاحده ويُفسق، ولكن لا يُكَفّر، وهو الصحيح لآحادية أصله.

وعليه فيجوز الزيادة به على الكتاب عند الحنفية، ويخصص به عام القرآن، ويقيد به مطلقه[٥] كما هو حكم السنة المتواترة، لأن السنة المشهورة قريبة من المتواترة من جهة لزوم العمل بها وجعلها مصدراً تشريعياً لاستنباط الأحكام.

سنة الآحاد: هو كل خبر يرويه عن رسول الله ﷺ الواحد والإثنان فصاعداً، ولا عبرة للعدد فيه بعد أن يكون دون المشهور والمتواتر، ولا يخرج كونه من الآحاد وإن كثر رواته بعد ذلك[٦] وأكثر الأحاديث ثبتت بهذا الطريق.

---

(١) السرخسي: الأصول ١/ ٢٩١.

(٢) انظر مُلّاخسرو: مرآة الأصول ٢/ ٢٠٠ وما بعدها والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ٢٢.

(٣) انظر الشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص١٣١.

(٤) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٢/ ٦٧٣، ٦٧٤ والتفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٣. مُلّاخسرو: مرآة الأصول ٢/ ٢٠٣ وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٢/ ٢٣٥.

(٥) انظر التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٣ وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٢/ ٢٣٥ وما بعدها. والعلاء الحصكفي محمد بن علي: إفاضة الأنوار على أصول المنار ص١٢٣ ـ دار الكتب العربية ـ مصر. وابن عابدين: محمد أمين: نسمات الأسحار ص١٢٣ حاشية على شرح إفاضة الأنوار على متن المنار ـ دار الكتب العربية ـ مصر.

(٦) انظر العلاء الحصكفي: إفاضة الأنوار ١٢٣ والشيرازي: اللمع ص٤٠ وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ١١١.

حكمه: خبر الآحاد الثقات الأثبات المتصل الإسناد الذي تلقته الأمة بالقبول، مقطوع بصدقه سواء عمل الكل به أو عمل البعض أو تأوله البعض، فهذه الأخبار توجب العمل عند جمهور الأمة الذين هم الحجة والقدوة ذلك أن أخبار الآحاد توجب غلبة الظن، وهي كافية في وجوب العمل دون علم اليقين[١].

وقد أوضح الإمام السرخسي عدم إفادة خبر الآحاد علم اليقين بقوله: إن خبر الآحاد حجة باعتبار أنه كلام رسول الله ﷺ، وقوله حجة موجبة للعلم قطعاً ولكن امتنع ثبوت العلم به لشبهة في النقل[٢] فأوجب غلبة الظن، لذلك كان حجة في وجوب العمل ودليلاً شرعياً لاستنباط الأحكام عند جمهور العلماء. ومع حجية سنة الآحاد في التشريع عند الجمهور إلا أنهم اختلفوا في شروط العمل بها. فشرط الأحناف للعمل بخبر الآحاد شروطاً منها:

١ ـ ألاّ يخالف الكتاب والسنة المتواترة والمشهورة[٣] لأن هذه الأدلة أقوى من خبر الواحد والدليل الأقوى مقدم دائماً.

٢ ـ ألاّ ينكر الراوي أنه رواه، لأنه بإنكاره خرج الحديث من أن يكون حجة[٤].

٣ ـ ألاّ يعارضه فعل راويه في عمله وفتياه لأن مخالفته تسقط العمل به[٥] وتدل إما على نسخه، أو تركه لدليل آخر، أو أن معناه الظاهر غير مراد.

٤ ـ كما ترك الحنفية العمل بحديث الآحاد فيما تعم به البلوى ويكثر وقوعه، لأن هذا يكثر السؤال عنه ويحتاج الناس إلى بيانه، فلا بُدّ أن ينقل من طريق التواتر أو الشهرة لتوفر الدواعي على نقله فلا يعمل بالآحاد فيه[٦].

كحديث: «من مس ذكره فليتوضأ»[٧] فهذا مما تعم به البلوى لأن نواقض الوضوء يحتاج إلى معرفتها الخاص والعام، فإن جاء من طريق الآحاد لا يقبل.

٥ ـ أنّ لا يكون خبر الآحاد مخالفاً للقياس الصحيح من كل وجه، وهذا إذا كان

---

(١) انظر التفتازاني: شرح التلويح ٢/ ٣ وابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٣٤ والشيرازي: اللمع ص٤٠ وملاخسرو: مرآة الأصول ٢/ ٢٠٤ والعلاء الحصكفي: إفاضة الأنوار ص١٢٣.

(٢) السرخسي: الأصول ١/ ٢٩٨.

(٣) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٢٩.

(٤) السرخسي: الأصول ٢/ ٣ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٢٤.

(٥) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ١٢٥.

(٦) انظر ابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٢/ ٢٩٥، ٢٩٦. الجلال المحلي: شرح الجلال على جمع الجوامع ٢/ ١٣٥.

(٧) أخرجه الترمذي: في أبواب الطهارة ـ باب الوضوء من مس الذكر ١/ ١٢٦ رقم ٨٢. وأبو داود: في الطهارة ـ باب الوضوء من مس الذكر ١/ ٤٦ رقم ١٨١. والنسائي: في الطهارة ـ باب الوضوء من مس الذكر ١/ ١٠٠.

الراوي غير فقيه لأنه قد يروي السنة بالمعنى، فربما يفوته بعض المراد من معاني الحديث وخاصة إذا تحققت مخالفته للأصول العامة ومقتضى القياس الصحيح فلا بُدّ من تركه، لأنّ القياس الصحيح حجة ثابتة بالكتاب والسنة والإجماع، فما خالف القياس الصحيح من كل وجه فهو في المعنى مخالف للكتاب والسنة المشهورة والإجماع[١].

أما إذا كان الراوي فقيهاً فتقبل روايته مطلقاً سواء وافق حديثه القياس أو خالفه[٢].

وشرط المالكية للعمل بحديث الآحاد: ألاّ يخالف عمل أهل المدينة لأن عملهم كقولهم حجة مقدمة عليه، لأنهم مطلعون على أقوال الرسول الله ﷺ وأفعاله، وأنهم أدرى بما استقر عليه الأمر من حاله ﷺ فمخالفتهم مقتضى خبر الآحاد سببه اطلاعهم على ما هو مقدم عليه[٣].

وقد أوضح العلامة الحجوي[٤] شرط المالكية فقال: إن الإمام مالكاً لا يشترط في خبر الواحد أن يعضده العمل، وإنما العمل عنده مقدم عليه، فإن لم يوجد عمل لأهل المدينة، فيجب العمل بخبر الواحد مهما صَحّ أو حَسُن دون شرط شهرة[٥].

أما إذا خالف خبر الآحاد القياس: فالمشهور أن الإمام مالكاً كان يقدم القياس على خبر الواحد إذا كان القياس موافقاً للقواعد[٦]. لأن من شروط الأخذ بخبر الواحد عندهم أن لا يخالف الأصول الثابتة والقواعد المرعية في الشريعة الإسلامية.

وعند الإمام الشافعي لا تقوم الحجة بخبر الآحاد حتى يجمع أموراً:

أن يكون من حدّث به ثقة في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه، عاقلاً لما يحدث به، عالماً بما يحيل معاني الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه، وأن يكون حافظاً إن حدث به من حفظه، حافظاً لكتابه إن حدّث به من كتابه، برياً من أن يكون مُدلساً يحدّث عن مَنْ لقي ما لم يسمع، ويكون هكذا مَنْ فوقه ممن حدّثه حتى يُنتهى بالحديث موصولاً إلى النبي ﷺ[٧]. وهذا ما شرطه الأئمة قبله أي أن تثبت صحة الحديث ليعمل به.

---

(١) انظر السرخسي: الأصول ١/ ٣٤١ وملاخسرو: مرآة الأصول ٢/ ٢١١ وما بعدها. والتفتازاني: شرح التلويح ٢/ ٥.

(٢) ملاخسرو: مرآة الأصول ٢/ ٢١١ والتفتازاني: شرح التلويح ٢/ ٤.

(٣) البناني: حاشية على شرح الجلال المحلي ٢/ ١٣٥.

(٤) هو العلاّمة أبو عبد الله محمد بن الحسن بن العربي الحجوي الثعالبي الفاسي المتوفى بالرباط سنة ١٣٧٦هـ كان فقيهاً ومن دعاة فتح باب الاجتهاد، لأن به الحياة لتجديد الفقه الإسلامي، تولى عدة وظائف في المغرب منها وزارة المعارف ووزارة العدل، من آثاره الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي انظر الحجوي: الفكر السامي ٢/ ٣٧٦ وما بعدها وكحالة: معجم المؤلفين ٩/ ١٨٧.

(٥) الحجوي: الفكر السامي ١/ ٣٩٠.

(٦) القرافي: شرح تنقيح الفصول ص٣٨٧

(٧) انظر الإمام الشافعي: الرسالة ص٣٧٠ وما بعدها.

ولم يشترط الشافعي ما شرطه أبو حنيفة من شهرة الحديث إذا عمت به البلوى. ولا ما شرطه مالك من عدم مخالفته لعمل أهل المدينة، وإنما شرط الصحة والإتصال ليعمل بخبر الآحاد.

وخبر الآحاد مقدم على القياس عند الشافعي إذا لم يخالف الكتاب والسنة المشهورة[1]. إلا أنه في الاحتجاج دون السنة المجمع عليها.

أما الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى: فلم يشترط للعمل بحديث الآحاد إلا صحة السند كالإمام الشافعي، لأن الراوي المقبول عنده لا بُدّ له من أربعة شروط: الإسلام، والتكليف، والعدالة، والضبط[2].

فإذا اكتملت شروط الصحة عنده فلا يقدم على الحديث الصحيح، عملاً، ولا رأياً ولا قياساً ولا قول صاحب[3].

وبالجملة: فإن خبر الآحاد يفيد الظن، لأن سنده لا يفيد القطع، إلا أنه موجب للعمل، ومن تتبع عمل الصحابة والتابعين ومن تبعهم. أدرك أن خبر الواحد الثقة حجة من حجج الشرع، وأصل من أصول التشريع، يرجع إليه ويعتمد عليه في استنباط الفتاوى والاستدلال على الأحكام إذا لم يوجد له معارض.

الأحكام التي جاءت بها السنة:

من الثابت أن الأحكام التي جاءت بها السنة التشريعية بالنسبة إلى القرآن الكريم لا تعدو واحدة من ثلاثة:

النوع الأول: أن تكون أحكام السنة موافقة لأحكام القرآن الكريم ومؤكدة لها، فيكون الحكم مستمداً من مصدرين: القرآن الكريم مثبتاً له، والسنة مؤيدة. من هذه الأحكام: الأحاديث الدالة على وجوب الصلاة، والزكاة، والصيام، والحج، أو الدالة على حرمة الشرك وشهادة الزور وقتل النفس بغير حق... وغير ذلك من المأمورات والمنهيات التي دلّت عليها آيات القرآن الكريم وأيّدتها سنن رسول الله ﷺ وقام الدليل عليها منهما. وهذا من باب توارد الأدلة وتضافرها.

النوع الثاني: أن تكون سنة مفصلة ومفسرة ما جاء في القرآن مجملاً، أو مقيدة ما جاء فيه مطلقاً، أو مخصصة ما جاء فيه عاماً، فيكون هذا التفسير أو التقييد أو التخصيص الذي وردت به السنة تبياناً للمراد من الذي جاء في القرآن، لأن الله سبحانه منح رسوله ﷺ حق التبيين لنصوص القرآن الكريم من خلال قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[4].

---

(١) الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٣١٥.

(٢) ابن قدامة: روضة الناظر ١/ ٢٨١ و١/ ٣٢٧ وما بعدها.

(٣) ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ١١٤.

(٤) سورة النحل آية ٤٤.

فالسنة هي التي بينت المراد من مجمل القرآن، ومطلقه، وعامه، لأنها مكملة له، وملحقة به[١].

وأغلب السنة من هذا النوع، ولهذه الغلبة وصفت بأنها مبينة للكتاب. لذلك كان عمر رضي الله عنه يقول: سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن فخذوهم بالسنن، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله.

وعن عمران بن حصين رضي الله عنه أنه قال لرجل: إنك امرؤ أحمق أتجد في كتاب الله الظهر أربعاً لا يُجهر فيها بالقراءة؟ ثم عدد الصلاة والزكاة ونحو هذا ثم قال: أتجد هذا في كتاب الله مفسراً؟ إن كتاب الله أبهم هذا، وإن السنة تفسر ذلك.

وفي هذا السياق روى الأوزاعي عن حسان بن عطية قال: كان الوحي ينزل على رسول الله ﷺ ويحضره جبريل بالسنة التي تفسر ذلك.

وقيل لمُطَرِّف بن عبد الله الشِّخّير[٢]: لا تحدثونا إلا بالقرآن، فقال: والله ما نريد بالقرآن بدلاً، ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا. أي السنة المفسرة له.

وقال الأوزاعي: الكتاب أحوج إلى السنة من السنة إلى الكتاب. قال ابن عبد البر: يريد أنها تقضي عليه، وتبين المراد منه، لأن القرآن قد يشتمل على حكم لم ينص عليه نصاً يستطيع المجتهدون أن يستنبطوه بحسب أوضاع اللغة، فيستقل ﷺ بإفهامه لنا من حيث الإجمال والتفصيل لعلمه بما في القرآن من أسرار لا يعلمها من البشر إلا هو بتعليم الله إياه، بواسطة جبريل أو الإلهام[٣].

فالسنة لها أثر عظيم في إظهار المراد من الكتاب، وفي إزالة ما قد يقع في فهمه من اختلاف.

النوع الثالث: أن تكون سنة مثبتة ومنشئة حكما سكت عنه القرآن، لأن الاستقراء دلّ على أن في السنة أشياء لا تحصى كثرة لم يُنَصّ عليها في القرآن فيكون حكمها ثابت بالسنة ومن هذا تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها، وتحريم كل ذي ناب من السباع، ومخلب من الطيور، وتحريم لبس الحرير والتختم بالذهب على الرجال، ووجوب رجم الزاني المحصن. . . وغير

---

(١) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٣٩، ٤٠ وعلي حسب الله: أصول التشريع ص٤٦. ود. السباعي: السنة ومكانتها في التشريع ٣٧٩، ٣٨٠. والدكتور عبد الغني عبد الخالق: حجية السنة ٤٩٦، ٤٩٧ نشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ واشنطن ـ ١٤٠٧.

(٢) هو التابعي الجليل أبو عبد الله مُطَرِّف بن عبد الله بن الشِّخّير الحرشي العامري البصري، الإمام القدوة، والحجة الثقة، كان مُجاب الدعوة، ذا فضل وورع وأدب توفي سنة ٩٥هـ انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/١٨٧ وما بعدها وابن حجر: تهذيب التهذيب ١٠/١٧٣.

(٣) انظر ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/١٩١. والشاطبي: الموافقات ٤/٢٦. د. عبد الخالق: حجية السنة ٥٢٩.

ذلك مما شرع بالسنة وحدها، ومصدرها إلهام الله تعالى لرسوله ﷺ أو اجتهاد الرسول نفسه[1].

وفيما سبق دليل واضح على أن في السنة ما ليس في الكتاب، وهو نحو قول من قال من العلماء: ترك الكتاب موضعاً للسنة، وتركت السنة موضعاً للقرآن[2].

قال الشيخ خلاّف: ومما ينبغي التنبيه له أن اجتهاد الرسول ﷺ في التشريع أساسه القرآن، وما بثه في نفسه من روح التشريع ومبادئه، فهو يستند في تشريعه الأحكام إلى القياس على ما جاء في القرآن، أو إلى تطبيق المبادىء العامة لتشريع القرآن، فمرجع السنة إلى أحكام القرآن الكريم[3].

ومع ذلك فالسنة تستقل عنه فيما انفردت به من أحكام، لأنها موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه، أو محرمة لما سكت عن تحريمه، فما كان زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ تجب طاعته فيه ولا تحل معصيته، وليس هذا تقديماً لها على الكتاب بل هو امتثال لما أمر الله به من طاعة رسوله[4].

وقد اختلف العلماء في تخريج هذا القسم، هل هو على الاستقلال في التشريع أم بدخوله ضمن نصوص القرآن.

قال الإمام الشافعي: العلماء لم يختلفوا في وجوده وإنما اختلفوا في تخريجه. فمنهم من قال: إنه نوع من البيان وأن الرسول لم يسن سنة إلاّ ولها أصل في الكتاب. ومنهم من قال: إنه مستقل بالتشريع بإذن من ربه الذي جعل له بما افترض من طاعته أن يَسُنّ فيما ليس فيه نص كتاب[5].

حجة القائلين باستقلالها في التشريع:

١ ـ أنه لا مانع عقلاً من وقوع استقلال السنة بالتشريع ما دام رسول الله ﷺ معصوماً عن الخطأ، ولله أن يأمر رسوله بتبليغ أحكامه على الناس من أي طريق.

٢ ـ إن النصوص الواردة في القرآن الدالة على وجوب اتباع الرسول وطاعته، فيما يأمر وينهى، عامةٌ لا تفرق بين السنة المُبيّنة أو المُؤكدة أو المُستقلة.

٣ ـ جاءت السنة بأحاديث كثيرة تدل على أن الشريعة تتكون من الأصلين معاً الكتاب والسنة، وأن في السنة ما ليس في الكتاب، وأنه يجب الأخذ بما في السنة من الأحكام كما يؤخذ بما في الكتاب.

---

(١) انظر الشاطبي؛ الموافقات ١٦/٤، ١٧ والشيخ والشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٤٠. ود. عبد الخالق: حجية السنة ص٤٩٧ وعلي حسب الله: أصول التشريع ص٤٨. ود. السباعي: السنة ومكانتها في التشريع ص٣٨٠.

(٢) الشاطبي: الموافقات ١٧/٤.

(٣) الشيخ خلّاف: علم أصول الفقه ص٤٠.

(٤) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٣٠٧/٢.

(٥) انظر الشافعي: الرسالة ص٩٢.

فقد أقرّ الرسول ﷺ معاذاً أن يرجع إلى السنة إذا لم يجد في الكتاب ما يريد، وذَمّ من ترك سنته وتمسك بالكتاب وحده قال: «ألا وإني قد أوتيت الكتاب ومثله معه»[١].

وقوله ﷺ: «يوشك بأحدكم أن يقول: هذا كتاب الله ما كان فيه من حلال أحللناه، وما كان فيه من حرام حرّمناه، ألا من بلغه عني حديث فكذّب به، فقد كذّب الله ورسوله، والذي حدث به»[٢].

أما القائلون بدخول السنة ضمن نصوص القرآن الكريم فقد استدلوا لرأيهم: بأن السنة راجعة في معناها إلى الكتاب، فهي تفصيل مجمله وبيان مشكله، وبسط مختصره، وذلك لأنها بيان له، فلا تجد في السنة أمراً إلا والقرآن قد دلّ على معناه دلالة إجمالية أو تفصيلية، وهكذا فإن السنة لا تأتي بحكم إلا وله في الكتاب أصل يرجع إليه، فهي خادمة له بتبيين مقاصده والإعانة على تطبيق أصوله وقواعده[٣].

ويتلخص الموقف بين الفريقين في أنهما متفقان على وجود أحكام جديدة في السنة لم ترد في القرآن نصاً ولا صراحة.

الفريق الأول يقول: إن هذا هو الاستقلال في التشريع لأنه إثبات أحكام لم ترد في الكتاب.

والفريق الثاني: ـ مع تسليمه بعدم ورودها بنصها في القرآن ـ يرى أنها داخلة تحت نصوصه بوجه من الوجوه، وعلى هذا فهم يقولون: إنه لا يوجد حديث صحيح يثبت حكماً غير وارد في القرآن إلا وهو داخل تحت نَصّ أو قاعدة من قواعده، فإن وجد حديث ليس كذلك، كان دليلاً على أنه غير صحيح، ولا يصح أن يُعمل به. وعليه: فالخلاف لفظي لأن كلاً منهما يعترف بوجود أحكام في السنة لم تثبت في القرآن[٤].

دلالة السنة على الأحكام:

السنة النبوية من حيث ورودها قد تكون قطعية، كما في السنة المتواترة. وقد تكون ظنية: كما في غير المتواترة.

أما من جهة دلالتها على الأحكام قد تكون ظنية أو قطعية، فهي كالقرآن من هذه الجهة.

---

(١) انظر علي حسب الله: أصول التشريع ص٤٨ ود. عبد الخالق: حجية السنة ٥٠٨، ٥٠٩ ود. السباعي: السنة ومكانتها في التشريع ٣٨١، ٣٨٣ والحديث مَرّ تخريجه ص ٤٢١.

(٢) رواه الطبراني في الأوسط، كما ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ١/١٤٨، ١٤٩. وانظر ابن عبد البر: جامع بيان العلم ٢/١٨٩ والشاطبي: الموافقات ٤/١٥.

(٣) انظر الشاطبي: الموافقات ٤/١٢، ١٣ وعلي حسب الله: أصول التشريع ص٤٩.

(٤) انظر د. عبد الخالق: حجية السنة ٥٣٦، ٥٣٧. ود. السباعي: السنة ومكانتها في التشريع ص٣٨٥.

وتكون الدلالة ظنية: إذا كان اللفظ يحتمل أكثر من معنى أي يحتمل التأويل. مثال الدلالة القطعية قوله ﷺ «في خمس من الإبل شاة»[١] فلفظ «خمس» يدل دلالة قطعية على معناه، ولا يحتمل غيره، فيثبت الحكم لمدلول هذا اللفظ، وهو وجوب إخراج شاة زكاةً عن هذا المال.

ومثال ما دلالته ظنية: قوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» هذا الحديث يحتمل التأويل، فيجوز أن يحمل على أن الصلاة لا تكون صحيحة مجزية إلا بفاتحة الكتاب، ويحتمل أن يكون المراد أن الصلاة الكاملة لا تكون إلا بفاتحة الكتاب. وبالتأويل الأول أفتى الجمهور، وبالتأويل الثاني أفتى السادة الحنفية[٢].

وبالجملة: فإن السنة النبوية أصل ودليل للأحكام الشرعية ومصدر أساسي للتشريع، يحتج بها المفتي المجتهد فيما يقرره من فتاوى وأحكام في الحلال والحرام، لأن جُلّ الأحكام الفقهية ثابتة بالسنة المطهرة، لذلك اعتبر العلماء أن السنة التي يُحتج بها تشتمل على أوامره ﷺ ونواهيه، وأفعاله، وتقريراته المقصود منها التبليغ وبيان الأحكام، ولم يقم الدليل على اختصاصه برسول الله ﷺ. والأحكام التي وردت في السنة: إما أحكام مقررة ومؤكدة لأحكام القرآن، أو أحكام مُبينة ومفسرة لها، أو هي مثبتة ومنشئة لأحكام سكت عنها القرآن الكريم. فالسنة مصدر أساسي لتشريع الأحكام كالقرآن الكريم من جهة استقلالها بالتشريع، ومن جهة دلالتها، سواء ما هو قطعي منها أوظني، وكلاهما حجة يجب اتباعه والعمل به. وقد اتفق سلف الأمة على حجيتها ووجوب اتباعها والعمل بها، كما اعتبروا أن موقعها في الاحتجاج والإحتكام إليها يكون بعد الكتاب، فلا يرجع إليها المفتي إلا إذا لم يجد حكم الواقعة في القرآن الكريم، لأنها المصدر الثاني لاستنباط الفتاوى واستخراج الأحكام.

---

(١) أخرجه الترمذي: في الزكاة ـ باب ما جاء في زكاة الإبل والغنم ٣/١٧ رقم ٦٢١. وأبو داود: في الزكاة ـ باب في زكاة السائمة ٢/٩٨ رقم ١٥٦٨.

(٢) د. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ١٧٧، ١٧٨.

الإجماع

تعريفه لغة واصطلاحاً

يطلق الإجماع في اللغة على معنيين:

١ ـ العزم على الأمر، والإحكام عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوٓاْ أَمْرَكُمْ﴾[(١)] أي اعزموا عليه. وقوله ﷺ «لا صيام لمن لم يُجْمع الصيام من الليل» أي لم يعزم.

٢ ـ ويكون الإجماع بمعنى الاتفاق، يقال هذا أمر مُجمع عليه أي متفق عليه، ومنه أُخذ معنى الإجماع عن الفقهاء، يقال أجمع المسلمون على كذا أي اجتمعت آراؤهم واتفقت عليه[(٢)]. وهذا المعنى لا يُتصور إلا من متعدد.

أما تعريفه في اصطلاح الأصوليين، فمتعدد:

منها: أنه اتفاق جملة أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ في عصر من الأعصار. على حكم واقعة من الوقائع[(٣)].

ومنها: أنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر من الأمور[(٤)].

ومنها: أنه اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين[(٥)].

ومنها: أنه اتفاق مجتهدي هذه الأمة في عصر على أمر ديني اجتهادي بحيث يحصل به ما لم يكن قبل[(٦)].

والتعريف الجامع والمتفق عليه عند الجمهور: أنه اتفاق جميع المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور بعد وفاة الرسول ﷺ على حكم شرعي اجتهادي[(٧)].

---

(١) سورة يونس آية ٧١.

(٢) انظر الأصفهاني: مفردات الفاظ القرآن ص٢٠١ والكفوي: الكليات ١/ ٤٦. والزبيدي: تاج العروس ١١/ ٧٥، ٧٦ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٤٢٣، ٤٢٤.

(٣) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٨١، ٢٨٢.

(٤) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٤٢٤ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ٢٢٤.

(٥) ابن قدامة: روضة الناظر ١/ ٣٣١.

(٦) الحصكفي: إفاضة الأنوار على شرح المنار ص١٤٤.

(٧) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٤٥ والسبكي ورفاقه: تاريخ التشريع الإسلامي ص٨٩. والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص ١٥١ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٤٩٠.

فالعبرة بإجماع المجتهدين على حكم شرعي لا تكون إلا بعد وفاة النبي ﷺ لأنه لا اعتبار للإجماع في عهده، ثم لا فرق بعد ذلك أن يكون المتفقون من فقهاء الصحابة أو من الطبقات التي جاءت بعدهم.

لأن ركن الإجماع هو اتفاق المجتهدين «فإذا لم يحصل اتفاق بينهم لا يكون إجماعٌ»[1].

ومن العلماء من يرى أن الإجماع يتحقق باتفاق أكثر المجتهدين حتى ولو خالف الأقل منهم، أما الإمام مالك رضي الله عنه فيرى: أن الإجماع يتحقق باتفاق فقهاء المدينة المنورة، لأنها دار الهجرة والصحابة، وأهلها أعلم بالوحي.

ويعتبر البعض أن الإجماع يتحقق باتفاق فقهاء بعض الأمصار.

ويتحقق الإجماع عند الشيعة الإمامية بموافقة اتفاق مجتهديهم وحدهم لقول الإمام المعصوم.

أما الظاهرية فيتحقق الإجماع عندهم باتفاق الصحابة رضي الله عنهم فقط[2].

شروطه:

يرى جمهور الأصوليين أنه لا بُدّ لتحقيق الاتفاق الذي هو ركن الإجماع من شروط وضوابط، بحيث لو فقدت لم يتحقق الإجماع الشرعي:

الأمر الأول: أن يكون المجمعون في عصر وقوع الحادثة من المجتهدين المقبولي الفتوى أهل الحل والعقد، لأن الاتفاق لا يُتصوّر إلا في عدة آراء يوافق كل رأي منها سائرها.

فلا عبرة بإجماع المقلدين غير المجتهدين لأنه لا يُتصوّر دخول العوام في الإجماع لأنهم ليسوا من أهل الحل والعقد. وبالتالي فالعامي لا يلزمه الاجتهاد، فلا مدخل له في الإجماع والخلاف، بل يلزمهم اتباع العلماء المجتهدين فيما ذهبوا إليه، ولا يجوز مخالفتهم[3].

الأمر الثاني: أن يتفق جميع المجتهدين على الحكم الشرعي للواقعة وقت وقوعها، فإذا خالف أحدهم لم ينعقد الإجماع مع وجود المخالف نَدَرَ أو كَثُر، لأن ركن الإجماع وهو الاتفاق لم يتحقق مع مخالفة البعض.

قال الإمام الكرخي: شرط الإجماع أن يجتمع علماء العصر كلهم على حكم واحد، أما

---

(١) د. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/٥٣٦.

(٢) د. سلام مدكور: مناهج الاجتهاد ١/ ٢٣٠.

(٣) انظر الغزالي: المستصفى ١/ ١٨١ والباجي: إحكام الفصول ٤٥٩، ٤٦٠. والشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٤٥.

إذا اجتمع أكثرهم على شيء وخالفهم واحد أو اثنان لم يثبت حكم الإجماع، وهو قول الإمام الشافعي، بل هو قول عامة العلماء[1].

الأمر الثالث: أن يكون اتفاقهم بإبداء كل واحد منهم رأيه صريحاً في الواقعة سواء أكان إبداء الواحد منهم رأيه قولاً: بأن أفتى في الواقعة بفتوى، أو فعلاً: بأن قضى بقضاء، وسواء أبدى كل واحد منهم رأيه على انفراد، وبعد جَمْع الآراء تبين اتفاقها على حكم واحد.

الأمر الرابع: أن يتحقق الاتفاق من جميع المجتهدين على الحكم، وأن يكون ما أجمعوا عليه حكماً شرعياً قابلاً للاجتهاد، مثل ما يتعلق بالحل والحرمة، والصحة والبطلان، مما لم يرد فيه نص قطعي الثبوت والدلالة. فإذا تحقق ذلك كان اتفاقهم حجة شرعية قطعية ملزمة[2].

إمكان انعقاد الإجماع:

اختلف العلماء في تصور انعقاد الإجماع والاحتجاج به، قالت طائفة: منهم النَظّام[3] وبعض المعتزلة، وبعض الشيعة، إن الإجماع من مجتهدي الأمة على حكمٍ غيرُ ممكن، لتفرق المجتهدين في الأمصار، واستحالة اتفاقهم على الحكم الواحد.

واحتجوا لقولهم: بأن ركن الإجماع اتفاق جميع المجتهدين، فلا بُدّ لتحقيق مفهومه من أمرين:

الأول: إن تحقيق شخصية كل مجتهدي الأمة في عصر مستحيل، لأنه لا يمكن معرفة المجتهدين الذين يتوقف الإجماع على اتفاقهم.

الثاني: أن يسمع من كل منهم رأيه في المسألة وتكون الآراء كلها على وفاق، وهذا أيضاً مستحيل. لأن العلماء ليسوا محصورين في إقليم واحد، ولا بلد واحد، بل هم مشتتون في الأمصار، واستقصاء هذه البلاد مع أخذ الجواب عن المسألة من كل فقيه أمر يحتاج إلى أزمان طويلة[4].

ثم إن هذا الإجماع إما أن يكون عن دليل قطعي أو ظني، لأن المجتهد لا بُدّ أن يستند

---

(١) انظر السرخسي: الأصول ١/ ٣١٦ والباجي: إحكام الفصول ٤٦١. البناني: الحاشية على شرح المحلي ٢/ ١٧٨ والشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٤٦.

(٢) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص ٤٦ ود. سلام مذكور: مناهج الاجتهاد ١/ ٢٣٢.

(٣) هو إبراهيم بن سيّار بن هانىء البصري المتوفى سنة ٢٣١هـ أبو إسحاق النَظّام، شيخ المعتزلة وصاحب التصانيف، تكلم في القدر، وانفرد بآراء خاصة تابعه فيها فرقة من المعتزلة سُميت النَظّامية، قال بعض أهل العلم لم يكن النظّام ممن نفعه العلم والفهم، وقد كفّره جماعة. انظر الخطيب البغدادي تاريخ بغداد ٦/ ٩٧ والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ٥٤١ وابن حجر: لسان الميزان ١/ ٥٩ والزركلي: الأعلام ١/ ٤٣.

(٤) وقد رَدّ على هذه الشبهة الدكتور وهبة الزحيلي فقال: في عصرنا أقطع برد هذه الشبهة لسهولة المواصلات وانتشار وسائل الإعلام من صحف وإذاعة و «انترنت» ونحوها من وسائل الطباعة والنشر والبريد والسفارات المختلفة في العالم. د. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٥٦٩.

في اجتهاده إلى دليل، فإن كان عن دليل قطعي أحالت العادة عدم الإطلاع عليه، لأن من شأن القطعي أن يُعرف ويُشاع فلا حاجة للإجماع.

وإن كان عن ظني أحالت العادة الاتفاق لاختلاف القرائح والأفكار في الاستنباط[1] لأن الدليل الظني لا بُدّ أن يكون مثاراً للاختلاف. هذه هي أهم الحجج التي استند إليها المنكرون.

أما جمهور الأصوليين فقالوا: إن انعقاد الإجماع ممكن إذ لا يترتب على فرض وقوعه محال في العادة، ثم أجابوا على ما ذكره منكرو إمكان انعقاده بقولهم: إن كل ما أَوْرَدُوه لا يخرج عن أنه تشكيكات في أمر واقع بالفعل، وجميع أدلة المانعين تسقط أمام الواقع، لأن الإجماع ثبت في عصر الصحابة الكرام، ونقل إلينا في بعض المسائل بطريق التواتر في كل عصر حتى وصل إلينا، فأَظْهرُ دليل على إمكان انعقاده وقوع الإجماع فعلاً في كثير من الأحكام التي هي غير معلومة من الدين بالضرورة مثال ما ثبت انعقاد الإجماع عليه: اجماع الصحابة على بيعة أبي بكر بالخلافة، وبقوا على بيعتهم لم يرجع منهم أحد فيها حتى توفي رضي الله عنه. واتفاقهم على جمع المصحف في عهده أيضاً، ولم يخالف أحد منهم، ونقل ذلك بالتواتر إلى اليوم.

وإجماعهم على قتال ما نعي الزكاة، وإجماعهم على توريث الجدات السدس، وحجب ابن الابن بالابن، وغير ذلك من أحكام ثبتت بالإجماع، ولم يخالف فيها أحد، أو يرجع عن موافقته، وظل ينقل إلينا بالتواتر عصراً بعد عصر إلى يومنا هذا[2] فانعقاد الإجماع فيما مضى دليل قاطع على إمكان وقوعه.

حُجّية الإجماع:

الإجماع حجة شرعية قوية في إثبات أحكام الفتاوى، ودليل يلي النصوص في القوة والاحتجاج، لأنه يعتمد عليها، فهو يستند إلى دليل شرعي وإن لم يصلنا هذا الدليل، وإنما وصلنا الحكم المستنبط منه، لذلك ذهب جمهور العلماء إلى أن الإجماع حجة شرعية يجب العمل به، وهذا غير مختص بإجماع الصحابة فقط، بل إن اجماع كل عصر حجة، وذلك أن الشرع قد ورد بأن هذه الأمة قد خُصّت بأنها لا تُجمع على خطأ[3]. والدليل على اعتباره واجب الاتباع وأنه لا تجوز مخالفته الكتاب والسنة.

---

(١) انظر الشوكاني: إرشاد الفحول ص٧٢ والخضري الشيخ محمد: أصول الفقه ص٣١٢. المكتبة التجارية مصر ١٣٨٢ الرابعة والشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٤٨، ٤٩ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٥٦٨، ٥٦٩.

(٢) انظر الشيخ خلاف: المصدر السابق. والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص١٥٨. ود. الزحيلي: المصدر السابق ١/ ٥٧٠ د. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ص١٩٠.

(٣) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٨٦ والباجي: إحكام الفصول ص٤٣٥. والشوكاني: إرشاد الفحول ص٧٣.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ ٱلْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِۦ جَهَنَّمَ ۖ وَسَآءَتْ مَصِيرًا﴾[1] توعد الله تعالى من اتبع غير سبيل المؤمنين بقول أو فتيا تخالف قولهم أو فتياهم بالعذاب لوجوب اتباع سبيلهم فيما ظهر اتفاقهم عليه من حكم أو فتيا، وذلك لأن اجماعهم واجب الاتباع، ولا يكون واجباً إلا إذا كان حجة شرعية، فإذا أجمعوا على حكم في قضية، فلا شك في اعتبارهم ومن خالفهم فقد شاقهم واتبع غير سبيلهم وتعرض للوعيد[2].

ومما يدل على حجيّة الإجماع قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ۗ﴾[3] قال الحافظ ابن عبد البر: في هذه الآية دليل على أن جماعتهم إذا اجتمعوا حجة على من خالفهم، كما أن الرسول ﷺ حجة على جميعهم[4] فكما يجب اتباع الرسول ﷺ يجب اتباع اجماعهم والعمل به، لأن الصحابة عدول كما بينت الآية الكريمة، فلا يجتمعون على خطأ وهو لازم لعصمة مجموعهم، والمعصوم يجب اتباعه لأنه لا يقول إلا الحق[5].

أما دلالة حجية الإجماع من السنة النبوية: فهناك أحاديث كثيرة مشهورة تدل بمجموعها على لزوم الجماعة وعدم الإنشقاق عنها كما أنها تؤلف دليلاً على حجية الإجماع في إثبات الفتاوى والأحكام.

مثل قوله ﷺ: «لن تجتمع أمتي على ضلالة»[6] وقوله ﷺ لا تجتمع أمتي على ضلالة، ويد الله مع الجماعة، ومن شَذّ شَذّ إلى النار»[7] وقوله عليه الصلاة والسلام: «إنّ الله أجاركم من ثلاث خلال ألاّ يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا وألاّ يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وألاّ تجتمعوا على ضلالة»[8] وقوله ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون»[9].

---

(١) سورة النساء آية ١١٥.

(٢) انظر الجويني: البرهان ١/ ٦٧٧ والباجي: إحكام الفصول ص٤٣٧. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٨٦ والتفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٤٧.

(٣) سورة البقرة آية ١٤٣.

(٤) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٢٦.

(٥) انظر التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٤٨ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص١٦٥.

(٦) رواه الطبراني بإسنادين، رجال أحدهما ثقات رجال الصحيح، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ـ باب لزوم الجماعة وطاعة الأئمة ٥/ ٢١٨.

(٧) أخرجه الترمذي: في الفتن ـ باب ما جاء في لزوم الجماعة ٤/ ٤٦٦ رقم ٢١٦٧ قال الترمذي: هذا حديث غريب، وتفسير الجماعة عند أهل العلم هم: أهل الفقه والعلم والحديث. والحاكم في المستدرك: في كتاب العلم ١/ ١١٥.

(٨) أخرجه أبو داود: في الفتن والملاحم ـ باب ذكر الفتن ودلائلها ٤/ ٩٨ رقم ٤٢٥٣.

(٩) مَرّ تخريجه سابقاً في ص ٣٤٦.

وقوله ﷺ: «من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»[1] هذه الأخبار المتظاهرة المتواترة المعنى تفيد القطع واليقين بأن الأمة الإسلامية لا تجتمع على غير الحق، لأنها معصومة عن الخطأ، فإن وافقت الجماعة على حكم أو فتوى مع اختلاف أنظار المجتهدين كان ذلك صواباً وحقاً وحجة شرعية ثابتة ولزم اتباعه[2].

وهذا ما أشار إليه الغزالي بقوله: تظاهرت الروايات بألفاظ مختلفة مع اتفاق المعنى على عصمة هذه الأمة من الخطأ. . . وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة في الصحابة والتابعين إلى زماننا هذا لم يدفعها أحد من أهل النقل من سلف الأمة وخلفها، بل هي مقبولة عند الأمة، ولم تزل الأمة تحتج بها في أصول الدين وفروعه[3].

وإلى هذا ذهب جمهور الأصوليين بقولهم: إن النصوص شهدت لأهل الإجماع بالعصمة، فلا يقولون إلا حقاً، استندوا لعلمٍ أَوْ ظَنٍّ[4].

وجملة القول: إن هذه الأمة معصومة من الخطأ وإن الحق لا يفوتها فيما بَيّنته شرعاً، فإجماع مجتهديها واجبُ الاتباع في كل عصر، وإلا لما حَضّ الرسول ﷺ على اتباع ما تجتمع عليه كلمتهم.

ورغم ذلك فهناك من رأى أن حُجّيّة الإجماع لا تتحقق إلا بإجماع أهل المدينة المنورة، **قال الإمام مالك**: الحجة في إجماع أهل المدينة فقط[5].

وقال قوم: الحجة المعتبرة في إجماع أهل الحرمين مكة المكرمة، والمدينة المنورة، أو أهل المصرين الكوفة، والبصرة، وذلك لأن هذه البقاع قد جمعت في زمن الصحابة أهل الحل والعقد.

وقال آخرون: الحجة في اتفاق الخلفاء الأربعة[6].

وذهب داود وشيعته من أهل الظاهر إلى أنه لا حجة في إجماع مَنْ بعد الصحابة الكرام، لأن إجماع الصحابة هو الإجماع المقطوع به[7].

---

(١) أخرجه الترمذي: في الأمثال ـ باب ما جاء في مثل الصلاة والصيام ٥/ ١٤٨ رقم ٢٨٦٣ من حديث طويل. قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب. وأبو داود في السنة ـ باب في قتل الخوارج ٤/ ٢٤١ رقم ٤٧٥٨. وأحمد في مسنده ٥/ ٢٣١ رقم ٢١٥٤٩ ورقم ٢١٥٥٠ والحاكم في المستدرك ـ كتاب العلم ١/ ١١٧.

(٢) انظر الباجي: إحكام الفصول ٤٤٧ وما بعدها والغزالي: المستصفى ١/ ١٧٥. وابن الحاجب: منتهى السول ص٥٤ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٧٨.

(٣) انظر الغزالي: المستصفى ١/ ١٧٥، ١٧٦.

(٤) القرافي: شرح تنقيح الفصول ص٣٢٥.

(٥) الغزالي: المستصفى ١/ ١٨٧ والقاضي عياض: ترتيب المدارك ١/ ٩٤.

(٦) الغزالي: المستصفى ١/ ١٨٧.

(٧) الغزالي: المستصفى ١/ ١٨٩ وابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ١٧٤.

أما الشيعة الإمامية: فشرطوا في حجية الإجماع كون المعصوم أحد المجمعين، ولا يضر من خرج أو خالف بالغاً ما بلغ طالما أن الإمام بقي مع المجمعين، فكل جماعة قلّت أو كثرت وكان قول الإمام في جملة أقوالها فإجماعها حجة شرعية لأجله، لا لأجل الإجماع، وعليه فيكون المُدّعي للإجماع يحكي قول الإمام بلا واسطة لأنه لا يوجد عصر يخلو من الإمام المعصوم عندهم[(١)].

أما جمهور المسلمين فقد اتفق على أن إجماع أهل المدينة وحدهم لا يكون حجة على من خالفهم، وكذلك لا ينعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم، ولا هو مختص بإجماع الصحابة أو الخلفاء الأربعة، بل إن إجماع كل عصر حجة، لأن الأدلة الدالة على كون الإجماع حجة من الكتاب والسنة متناولة لأهل المدينة، والخارج عن أهلها، ولا تفرق بين عصر وعصر أو مصر ومصر، فالتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من جميع الأمة، ومن خالفهم فهو سالك غير سبيل المؤمنين[(٢)].

وعليه: فإذا عرضت نازلة على المجتهدين، وتحقق فيها ركن الإجماع وشروطه، فأبدى كل مجتهد رأيه، واتفقت آراؤهم جميعاً على حكم واحد في هذه الواقعة كان هذا الحكم المتفق عليه حكماً شرعياً واجباً اتباعه، ولا يجوز مخالفته، وليس للمجتهدين في عصر تالٍ أن يجعلوا هذه الواقعة موضع اجتهاد، لأن الحكم الثابت فيها بهذا الإجماع حكم شرعي قطعي لا مجال لمخالفته ولا لنسخه[(٣)] لأن الإجماع من الحجج القاطعة في إثبات الأحكام للمسائل الاجتهادية التي لا يوجد لها دليل قاطع.

أنواعه:

يتحقق الإجماع بالقول من الجميع وهو الصريح أو بالقول من البعض والسكوت من الباقين وهو السكوتي.

١ ـ **الإجماع الصريح**: وهو أن يتفق مجتهدو العصر وهم مجتمعون في مكان واحد على حكم واقعة بإبداء كل منهم رأيه صراحة بفتوى أو قضاء.

أو أن يفتي كل عالم برأي وتتحد الفتاوى على شيء واحد، أو أن يفتي مجتهد في مسألة بحكم معين ويبلغ هذا الحكم المجتهدين الآخرين فيوافقونه قولاً، أو افتاءً، أو قضاءً[(٤)].

---

(١) انظر هاشم الحسيني: أصول التشيع ٢٥٩، ٢٦٠. ومحمد تقي الحكيم: الأصول العامة ١٩٧ ورضا الصدر: الاجتهاد والتقليد ص١٧ ومحمد بحر العلوم: الاجتهاد أصوله وأحكامه ص٧٢.

(٢) انظر الغزالي: المستصفى ١/١٨٩ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/٣٤٩.

(٣) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ٤٦، ٤٧.

(٤) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٥١ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص١٧١. ود. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ص١٨٣ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/٥٥٢.

وهو حجة شرعية قطعية موجبة للحكم كالكتاب والسنة عند جمهور المسلمين يجب العمل به، ولا يجوز مخالفته ولا نقضه، خلافاً للنظّام من المعتزلة، والخوارج والشيعة[١].

٢ ـ **الإجماع السكوتي**: هو أن يقول بعض مجتهدي العصر رأيهم صراحة في واقعة بفتوى أو قضاء، ويسكت الباقون لا عن خوفٍ أو ضرورة، بعد اطلاعهم على هذا القول، من غير إبداء رأيهم بموافقة أو مخالفة[٢].

وقد اختلف العلماء في اعتبار هذا الإجماع وحجيته على أقوال:

القول الأول: إنه ليس بإجماع ولا حجة، وهو مذهب الشافعي في الجديد، والمنقول عن داود الظاهري وغيره، وعزاه القرافي إلى الإمام مالك.

حجتهم: أنه لا ينسب إلى ساكت قول، لأن السكوت يحتمل صدوره من الراضي والساخط، كما أن السكوت لا يدل على الرضا، لأنه يجوز أن يكونوا ولم يجتهدوا، أو اجتهدوا ولم ينته نظرهم، فالشّاكّ لا ينسب إليه تعيين، إضافة إلى أن السكوت عدم محضٌ، والفتاوى والأحكام لا تستفاد من العدم، وحيث أنه لا يجزم بأن السكوت للموافقة فلا اتفاق، لأن قول بعض الأمة لا يكون إجماعاً، وإذا لم يكن إجماعاً لا يكون حجة[٣].

القول الثاني: إنه إجماع وحجة قطعية، وبه قال أكثر الحنفية والمالكية، وبعض الشافعية، وهو المختار من مذهب الإمام أحمد.

وحجتهم: أن السكوت دليل ظاهر على الموافقة إذ يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة، فكان ذلك محصلاً للظن بالاتفاق، إذ السكوت رضاً منهم بهذا الإجماع وإقرارٌ عليه لأن العادة جرت في كل عصر إفتاء الأكابر وسكوت غيرهم تسليماً، فينبغي أن يجعل اشتهار الفتوى من البعض والسكوت من الباقين كافياً في انعقاد الإجماع، لأن السكوت دليل على الموافقة والرضا بما قاله المفتي المجتهد وخاصة إذا انتشر انتشاراً لا يخفى، ولم يعلم له مخالف، ذلك أن العادة جرت عند نزول الحوادث أن يفزع المفتون والعلماء إلى الاجتهاد، وطلب الحكم وإظهار ما عندهم من حكم، فلما لم يظهر خلاف ذلك مع مضي وقت كافٍ للنظر والتأمل دَلّ ذلك على أنهم راضون بهذا الحكم. فصار بمنزلة ما لو أظهروا الرضا بالقول والفعل فتحقق بسكوتهم الإجماع وحجيته القطعية الموجبة للحكم[٤].

---

(١) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٢٨٦ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ٢٢٥.

(٢) انظر الشوكاني: إرشاد الفحول ص٨٤ والشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٥١. وابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٨١. ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٥٥٢.

(٣) انظر الشيرازي: التبصرة ص٣٩٣ والزركشي: البحر المحيط ٤/ ٤٩٤. والأرموي: التحصيل من المحصول ٢/ ٦٦ والقرافي: شرح تنقيح الفصول. ٣٣٠، ٣٣١ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٨٤.

(٤) انظر الشيرازي: التبصرة ص٣٩٢ والباجي: إحكام الفصول ص٤٧٤. الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٣٦١ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ٢٤٦، ٢٤٧ ابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ١٠١، ١٠٢ وابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٨١.

القول الثالث: إنه حجة ظنية لكنه ليس بإجماع، وقد نقل هذا عن أبي الحسن الكرخي من الحنفية، وبعض أصحاب الشافعي كابن الحاجب والآمدي وإليه ذهب أبو هاشم[(١)].

القول الرابع: إنه إنْ كان القول حكم حاكم لم يكن إجماعاً ولا حجة، وإن كان فتيا كان إجماعاً وحجة وإلى هذا ذهب أبو علي ابن أبي هريرة[(٢)] من الشافعية، واحتج لذلك: بأن أحدنا قد يحضر مجلس الحاكم ولا ينكر عليه إذا حكم بخلاف مذهبه، فلا يكون سكوته رضاً بذلك بخلاف قول المفتي فإن فتواه غير لازمة، ولا مانعة من الاجتهاد[(٣)].

القول الخامس: إنه إجماع وهو ما كان بفتوى البعض وسكوت الباقين بشرط انقراض العصر، لأنه يبعد مع ذلك أن يكون الساكت لا عن رضاً، وبه قال: أبو علي الجُبّائي وأحمد في رواية عنه والحُذّاق من الشافعية واختاره الآمدي[(٤)].

سنده:

اتفق جمهور العلماء على أن الإجماع على حكم شرعي لا بُدّ أن يكون قد استند إلى دليل قطعي أو ظني، لأنه لا إجماع بلا سند شرعي معتبر، فالأمة المعصومة لا تجتمع على الحكم إلا عن مأخذ ومستند يوجب اجتماعها[(٥)] لأن المفتي المجتهد لا بد أن يستند في فتياه إلى دليل شرعي، وكذلك اتفاق المجتهدين جميعاً على حكم واحد في الواقعة دليل واضح على وجود مستند شرعي يدل قطعاً على هذا الحكم المجمع عليه[(٦)]. لأنه لو كان ما استندوا إليه دليلاً ظنياً لاستحال عادة أن يصدر عنه اتفاق، لأن الظني مجالٌ لاختلاف العقول، لذلك قال الإمام الشافعي رضي الله عنه: إن جماعتهم لا تجهل كلها حكماً لله ولرسوله ﷺ، وإن الجهل لا يكون إلا في خاص، أما ما اجتمعوا عليه فلا يكون فيه الجهل فمن قَبِلَ قول جماعتهم فبدلالة سنة رسول الله ﷺ قَبِلَ قولهم[(٧)] لأن السنة تشهد لهذه الأمة بالعصمة، وأنها لا تجتمع على خلاف السنة أو على ضلالة.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٤٢٧ وابن الحاجب: منتهى السول ص٥٨. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٣٦٥ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٨٤.

(٢) هو القاضي أبو علي الحسن بن الحسين البغدادي المعروف بابن أبي هريرة المتوفى سنة ٣٤٥هـ شيخ الشافعية من أصحاب الوجوه، إليه انتهت رئاسة المذهب، له مسائل في الفروع محفوظة. انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٧/ ٢٩٨ وابن خلكان: وفيات الأعيان ٢/ ٧٥. الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٥/ ٤٣٠ والأسنوي: طبقات الشافعية ٢/ ٢٩١.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٤٢٧. والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٣٦٢ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٨٤.

(٤) الآمدي: المصدر السابق ١/ ٣٦٦ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ٢٣١. والشوكاني: إرشاد الفحول ص٨٤.

(٥) انظر الآمدي: المصدر السابق ١/ ٣٧٤ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ٢٥٤ وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ١٠٩.

(٦) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٤٨.

(٧) الإمام الشافعي: الأم ٧/ ٢٩٩.

ثم إن الإجماع لا يمكن أن يكون إلا عن استناد شرعي لذلك يصير الإجماع نفسه حجة ودليلاً وسنداً للحكم يحرم مخالفته، وإنما جعلوه حجة ودليلاً مستقلاً لأنه يكفينا مؤونة النظر في دليل الحكم المجمع عليه، فإذا تم الإجماع ونقل أغنى نقله عن نقل سنده، وأصبح الحكم المجمع عليه قطعياً وحرمت مخالفته[١].

وعليه فإن الإجماع لا يتحقق إلا عن سند شرعي من كتاب أو سنة.

١ ـ ما ثبت بدليل من الكتاب: كالإجماع على حرمة نكاح الجدات، وبنات الأولاد مهما نزلت درجتهن، سنده قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَـٰتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ﴾[٢] الإجماع منعقد على أن المراد بالأمهات في الآية: الأصول من النساء فتشمل الجدات وإن عَلَوْنَ، وأن المراد من البنات الفروع من النساء فتشمل البنات الصلبيات وبنات الولد وإن نَزَلْنَ[٣].

٢ ـ وإما أن ينعقد على حكم ثبت بدليل من السنة، كإجماعهم على توريث الجدة السدس لأن الرسول ﷺ أعطى الجدة السدس[٤].

ومما سبق يتبين أنه لا خلاف إذا كان سند الإجماع دليلاً قطعياً من الكتاب أو السنة، أما إذا انعقد الإجماع وكان سنده دليلاً ظنياً وهو خبر الواحد والقياس والاجتهاد، فقد اختلفوا فيه.

جوزه الجمهور، ومنعه من أنكر القياس كالشيعة والظاهرية وابن جرير الطبري، لأنه لا يجوز عندهم أن يكون مستند الإجماع إلا دليلاً قطعياً.

أما الجمهور المجوزون له عن اجتهاد وقياس فقد اختلفوا:

منهم من قال: إن الإجماع مع ذلك يكون حجة تحرم مخالفته وهم الأكثرون.

ومنهم من قال: لا تحرم مخالفته لأنه حجة ظنية.

قال الآمدي: المختار جواز وقوعه وأنه حجة تمتنع مخالفته[٥]، ودليل الوقوع هو ما ظهر من إجماع الصحابة الكرام في مسائل كثيرة، كان مستندها اجتهاداً أو قياساً، وذلك أنهم أجمعوا على إمامة أبي بكر من طريق الاجتهاد والرأي، لقيام الدليل على بطلان القول بالنص على رجل بعينه، فكان مستند إجماع الصحابة قياس الإمامة الكبرى على إمامته في الصلاة، حتى قال جماعة منهم: رضيه رسول الله ﷺ لديننا، أفلا نرضاه لأمر دنيانا[٦] وهذا تصريح بالقياس، ولو كان فيه نصٌّ لذكروه واحتجوا به.

---

(١) انظر التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٥١ ود. سلام مدكور: مناهج الاجتهاد ١/ ٢٣٣.

(٢) سورة النساء آية ٢٣.

(٣) الشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ١٨١ ود. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ١٨٩.

(٤) د. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ص١٨٩.

(٥) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٣٧٩ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ٢٥٦. وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ١١٠.

(٦) انظر الباجي: إحكام الفصول ٥٨٥، ٥٨٦ والآمدي: المصدر السابق ١/ ٣٨٠ والعلامة سليمان الأزميري: الحاشية على مرآة الأصول ٢/ ٢٧٤ طبع في اسطنبول سنة ١٣٥٧هـ وابن الحاجب: منتهى السول ص٦٠ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ٢٥٦.

ومما أجمعوا عليه وكان سنده ظنياً حَدّ شارب الخمر ففي زمن سيدنا عمر رضي الله عنه أجمعوا على أن حدّ شارب الخمر ثمانين بالاجتهاد، حيث لم يكن عند أحد منهم نص، ولو كان عندهم نص لم يَسَعْ لهم كتمانه، حتى قال سيدنا علي رضي الله عنه مُخَرّجاً هذا القياس «أرى أن يُحَدّ حَدّ المفتري» وجه القياس «أنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى، وإذا افترى وجب عليه الحد» فأجمعوا على هذا الحكم ولم يُنكر أحدٌ من الصحابة هذا القياس[١].

ومما أجمعوا عليه تحريم شحم الخنزير قياساً على تحريم لحمه[٢].

ومما أجمعوا عليه وكان سندهم المصلحة ـ وهي ضرب من ضروب الاجتهاد ـ أن وافقوا سيدنا عثمان بن عفان رضي الله عنه في إحداثه للأذان الثاني يوم الجمعة، وكان سندهم مصلحة إعلام الناس لا سيما البعيدين منهم عن المسجد[٣].

مراتب الإجماع:

الإجماع على مراتب، فأقوى أنواعه:

١ ـ إجماع الصحابة الكرام فهو كالآية القطعية الدلالة، والسنة المتواترة في كونه مقطوعاً به، ولا خلاف بين مَنْ يُعْتَدّ بقولهم أن هذا الإجماع حجة موجبة للعلم فيكفر جاحده كما يكفر جاحد ما ثبت بالكتاب أو بخبر متواتر[٤]. إلا أن بعض المتكلمين لم يجعله موجباً للكفر بناء على أن الإجماع عنده حجة ظنية، فإنكار حكمه لا يوجب الكفر، كإنكار الحكم الثابت بخبر الواحد أو القياس[٥].

٢ ـ ثم الإجماع الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين، وهو الإجماع السكوتي، فقد اتفق العلماء على أن إنكار حكم الإجماع الظني كالإجماع السكوتي غير موجب للكفر[٦].

٣ ـ ثم إجماع من بعد الصحابة على حكم لم يظهر فيه خلاف من السلف فهو كالمشهور من الخبر، يُضلّل جاحده ولا يُكَفّر إجماعاً.

٤ ـ ثم الإجماع المختلف فيه: كالإجماع على ما فيه خلاف سابق أو رُجوعٌ من البعض لاحقٌ، فهو كالصحيح من أخبار الآحاد، فيجب العمل به بشرط أن لا يكون مخالفاً للأصول، وهذا لا يُضلل جاحده أيضاً[٧].

---

(١) انظر الباجي: إحكام الفصول ص٥٩٠ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ١/ ٣٨٠. وابن الحاجب: منتهى السول ص٦٠ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ٢٥٦.

(٢) الآمدي: المصدر السابق ١/ ٣٨٠ وابن الحاجب: منتهى السول ص٦٠.

(٣) انظر الشيخ شلبي: المدخل في التعريف بالفقه ص٢٥٠ ود. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ص١٨٩.

(٤) انظر السرخسي: الأصول ١/ ٣١٨ وملاخسرو: مرآة الأصول ٢/ ٢٧٤. والإمام يوسف الكراماستي: الوجيز في أصول الفقه ص٦٣. تحقيق دكتور أحمد السقا المكتب الثقافي. مصر سنة ١٩٩٠م.

(٥) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٤٧٩.

(٦) عبد العزيز البخاري: المصدر السابق.

(٧) انظر ملاخسرو: مرآة الأصول ٢/ ٢٧٤ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٤٨٠ والكراماستي: الوجيز في أصول الفقه ص٦٣.

ومما سبق يتبين أنهم ما حكموا بكفر منكر كل إجماع، لأن نقل الإجماع إلينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع، وقد يكون بالشهرة فيقرب منه ويفيد الطمأنينة، وقد يكون بخبر الواحد فيفيد الظَّنَّ ويوجب العمل.

وجملة القول: إن اتفاق جميع مجتهدي أمة محمد ﷺ في عصر من العصور على حكم شرعي اجتهادي يعتبر حجة شرعية موجبة للحكم قطعاً، يجب العمل به وتحرم مخالفته، لأن الإجماع يلي النصوص في القوة والاحتجاج، فهو يعتمد عليها ويستند إليها، فلا إجماع بلا سند شرعي معتبر، إذ لولا السند الشرعي لما أمكن الاتفاق، لاختلاف الآراء وتباين وجهات النظر، لذلك كان الإجماع عند جمهور الفقهاء والأصوليين من الحجج القاطعة في استنباط الفتاوى وإثبات الأحكام للمسائل الاجتهادية التي لا يوجد لها دليل قاطع، فإذا اجتهدوا وتحقق الإجماع على حكم مسألة صار الحكم الذي أجمع عليه مجتهدو الأمة حكماً شرعياً يقيناً، له صفه الإلزام.

القياس

الحكم الشرعي لا يخرج عن أن يكون نصاً، أو حملاً على نص بطريق القياس، وهو الجمع بين الأصل والفرع في الحكم لاتحادٍ بينهما في العلة.

قال الإمام الشافعي رحمه الله: ليس لأحد أن يفتي في شيء، حلال ولا حرام إلا من جهة العلم، وجهة العلم ما نُصّ في الكتاب، أو في السنة، أو في الإجماع، أو القياس على هذه الأصول ما في معناها. أي القياس عليها[(١)].

تعريفه لغة واصطلاحاً:

القياس لغة: عبارة عن التقدير والمساواة، تقول: قست الشيء بغيره وقسته عليه، أي قدرته على مثاله، وهو مشتق من قول العرب:

قاس الشيء بالشيء، إذا حذا به حذوه وسوّاه عليه، يقال قاس النعل بالنعل، إذا سواه عليه، وهو عبارة عن رَدّ الشيء إلى نظيره[(٢)].

أما القياس اصطلاحاً: فقد حدده الأصوليون بعبارات مختلفة، متقاربة المعاني، وهو أن القياس رد الفرع إلى أصل بعلة جامعة بينهما، وهذا حَدُّ القياس في الأصل من حيث الجملة[(٣)].

قال الغزالي: هو عبارة عن إثبات حكم الأصل في الفرع لاشتراكهما في علة الحكم[(٤)].

وعرفه ابن الحاجب: بأنه مساواة فرع لأصل في علة حكمه[(٥)].

وقال الشيرازي: هو حمل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما[(٦)].

---

(١) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٢٦.

(٢) الجرجاني: التعريفات ص١٥٩ والزبيدي: تاج العروس ٨/ ٤٣٤. والكفوي: الكليات ٤/ ٢٣ والغزالي: شفاء الغليل ص١٩. والتفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٥٢ وملاخسرو: مرآة الأصول ٢/ ٢٧٥.

(٣) العكبري: أصول الفقه ص٦٥.

(٤) الغزالي: شفاء الغليل ص١٨.

(٥) ابن الحاجب: منتهى السول ص١٦٦.

(٦) الشيرازي: اللمع ص٥٣.

وحدده صدر الشريعة المحبوبي[1]: بأنه تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة[2].

وقال الآمدي في تعريفه: هو عبارة عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلة المستنبطة من حكم الأصل[3].

أما ابن الهمام فقال: إنه مساواة محل لآخر، في علة حكم له شرعي، لا تدرك من نصه بمجرد فهم اللغة[4].

وعرفه ملاخسرو[5]: بأنه الإبانة فقال: هو إبانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علة في الآخر، واختار الإبانة لأن القياس مظهر للحكم لا مثبت له[6]. هذه التعاريف متقاربة تدل على معنى واحد، هو أن القياس إلحاق واقعة لا نَصّ على حكمها الشرعي بواقعة ورد نَصّ بحكمها، لتساوي الواقعتين واشتراكهما في علة الحكم[7].

فإذا دَلّ نَصّ على حكم واقعة، وعرف المفتي المجتهد علة هذا الحكم بطريق من الطرق التي تعرف بها علل الأحكام، ثم وجدت واقعة أخرى لم يرد نص بحكمها، ولكنها تساوي الواقعة الأولى في علة الحكم، فيلحق المفتي المجتهد هذه الواقعة بالواقعة المنصوص عليها ويُسوّي بينهما في الحكم بناء على تساويهما في علته، لأن الحكم يوجد حيث توجد علته، فالأحكام مرتبطة بعللها، تدور معها وجوداً وعدماً، ومن هذا يتبين أن المفتي المجتهد قد عَدّى الحكم المنصوص عليه إلى واقعةٍ جديدةٍ مساويةٍ له في العلة، فهو في الحقيقة لم يثبت حكماً جديداً بالقياس، وإنما أظهر وكشف عن حكم كان ثابتاً للمقيس من وقت ثبوته للمقيس عليه، وقد تأخر ظهوره إلى وقت بيان المفتي المجتَهد بواسطة وجود العلة.

وعليه يكون القياس مظهراً للحكم لا مثبتاً له، والعلة هي أساس الحكم. وعمل المفتي المجتهد هو إظهار الحكم في الفرع بسبب اتحاد علة الحكم في المقيس والمقيس عليه[8].

---

(١) هو القاضي عبيد الله بن مسعود بن محمد، صدر الشريعة المحبوبي الحنفي المتوفى سنة ٧٤٧ هـ شيخ الفروع والأصول، وعالم المعقول والمنقول، الفقيه الأصولي صاحب التصانيف الجليلة المقبولة عند العلماء، والمعتبرة عند الفقهاء انظر ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص٢٠٣ واللكنوي: الفوائد البهية ص١٠٩ وما بعدها.

(٢) صدر الشريعة المحبوبي: تنقيح الأصول ٢/ ٥٢.

(٣) الآمدي: الإحكام في أصول الأصول ٣/ ٢٣٣.

(٤) ابن الهمام: الأحكام في أصول الأحكام ٣/ ٢٦٤.

(٥) هو العلامة مولانا محمد بن قراموز المتوفى سنة ٨٨٥هـ المعروف بملاخسرو، كان بحراً زاخراً عالماً بالمعقول والمنقول جامعاً للفروع والأصول. له تصانيف مشهورة مشتملة على دقائق علمية ومسائل فقهية. انظر اللكنوي: الفوائد البهية ص١٨٤.

(٦) ملا خسرو: مرآة الأصول ٢/ ٢٧٥.

(٧) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٥٢ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ١٩١ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٦٠٣.

(٨) انظر الشيخ خلاف: المصدرالسابق. والشيخ شلبي: المصدر السابق. ود. الزحيلي: المصدر السابق ١/ ٦٠٤.

مثاله: شُرب الخمر واقعة ثبت بالنص حكمها، وهو التحريم الذي دَلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾[1].

وقد أدرك المفتي أن علة التحريم هي الإسكار، فلما سئل عن النبيذ وهو فرعٌ لم يَرِدْ النَصُّ بحكمه، ولكن فيه علة الحكم وهي الإسكار فألحقه بالخمر لاشتراكهما في العلة الجامعة بينهما، وترتب على الفرع حكم الأصل وهو التحريم[2].

ومما سبق يتبين أن شأن القياس عظيم في إثبات الأحكام الشرعية واستنباطها، فهو طريق ضروري وهام لتوسيع دائرة النصوص المحدودة حتى تشمل ما لا يتناهى من الحوادث الجديدة، لذلك كان للقياس أركان لا يتم بدونها، ولا يتحقق وجوده أو يظهر أثره إلا بعد وجودها، وهذه الأركان هي: الأصل، والفرع، والعلة، والحكم.

أركان القياس:

١ ـ **الأصل**: هو ما ثبت فيه الحكم بالنص أو الإجماع وانبنى عليه غيره، ويقال له المقيس عليه، والمحمول عايه، والمشبه به.

٢ ـ **الفرع**: هو الواقعة التي لم يرد بحكمها نص أو إجماع ويراد تسويتها بالأصل، فيثبت بالعلة حكمها.

٣ ـ **العلة**: وهي المعنى الجالب للحكم، أو الوصف الذي بني عليه حكم الأصل، وبناء على وجوده في الفرع يُسَوّى بالأصل في حكمه.

٤ ـ **الحكم**: وهو حكم الأصل الشرعي الذي ورد به النص في الأصل، ويراد أن يكون حكماً للفرع[3].

شروطه:

لا يكون القياس صحيحاً إلا إذا توافرت فيه شروط، لأنه ليس كل حكمٍ شرعي ثبت بالنص في واقعة يصح أن يُعدّى بواسطة القياس إلى واقعة أخرى.

لذلك كان لا بُدّ من شروط لتعدية حكم الأصل إلى الفرع. منها:

١ ـ أن يكون الأصل حكماً شرعياً، لا لغوياً ولا عقلياً، لأن الغرض من القياس الشرعي هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع نفياً وإثباتاً.

---

(١) سورة المائدة آية ٩٠.

(٢) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٥٣ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٦٠٤.

(٣) انظر العكبري: أصول الفقه ٦٦ ـ ٦٨ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٣/ ٢٧٣ وما بعدها ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ٢٧٥، ٢٧٦ والرازي المحصول ٢/ ٢/ ٢٤ وما بعدها. والشوكاني: إرشاد الفحول ٢٠٤ والشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٦٠.

٢ ـ أن يكون الحكم الذي أريد تعديته ثابتاً مستمراً في الأصل لا منسوخاً حتى يمكن بناء الفرع عليه.

٣ ـ أن يكون دليل ثبوته شرعياً بالكتاب أو السنة أو الإجماع، لأن ما لا يكون دليله شرعياً لا يكون حكماً شرعياً.

٤ ـ أن لا يكون حكم الأصل متفرعاً عن أصل آخر، وإليه ذهب الجمهور خلافاً للحنابلة والمعتزلة.

٥ ـ أن لا يكون حكم الأصل المقيس عليه مخصوصاً بحكمه بنص آخر مبطل له، وذلك باطل لأن مقتضى القياس تعدية حكم الأصل للفرع.

مثاله: إنّ الله تعالى شرط العدد في الشهادات فقال تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ﴾[(١)] ثم إن الرسول ﷺ قبل شهادة خزيمة[(٢)] وحده فقال: من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه[(٣)]. هذا حكم ثبت بالنص، فتعليله لإلحاق غيره به يبطل خصوصيته.

٦ ـ أن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس، لأن كل ما ثبت حكمه على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس. والمعدول به عن سنن القياس قسمان:

القسم الأول: أن يكون في أصله غير معقول المعنى، إما لكونه قد استثني من القاعدة العامة كالاعتبار بشهادة خزيمة بمفرده، وإما أنه ثبت من الأصل غير معقول المعنى مثل أعداد ركعات الصلاة، وتقدير أنصباء الزكاة، ومقادير الحدود، والكفارات فإنه مع كونه غير معقول المعنى وغير مستثنى من قاعدة سابقة فهي أحكام تعبدية ليست لها علة يدركها العقل، فلا يقاس عليها.

القسم الثاني: ما شرع من الأصل ابتداءً دون أن يكون له شبه، فلا يصح فيه القياس سواء أكان معقول المعنى كرخص السفر، والمسح على الخفين، لعلة دفع المشقة، أم غير معقول المعنى كأيمان القسامة[(٤)] وإلزام الدية على العاقلة[(٥)] ونحوها.

---

(١) سورة البقرة آية ٢٨٢.

(٢) هو الصحابي الجليل خزيمة بن ثابت بن الفاكِه بن ثعلبة الفقيه، أبو عمارة الأنصاري. قتل سنة ٣٧هـ ذو الشهادتين. كان من كبار جيش علي رضي الله عنهما استشهد معه يوم صفين. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢/ ٤٨٥ وابن العماد: شذرات الذهب ١/ ٤٨.

(٣) أخرجه أبو داود: في الأقضية ـ باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن يحكم به ٣/ ٣٠٨ رقم ٣٦٠٧ والنسائي: في البيوع ـ باب التسهيل في ترك الإشهاد على البيع ٧/ ٣٠٢. والبيهقي: في الشهادات ـ باب الأمر بالإشهاد ١٠/ ١٤٦.

(٤) القسامة: هي الأيمان المكررة في دعوى القتل، وهي خمسون يميناً من خمسين رجلاً يقسمها عند الحنفية أهل المحلة التي وجد فيها القتيل، ويتخيرهم ولي الدم لنفي تهمة القتل عن المتهم، فيقول الواحد منهم: بالله ما قتلته ولا علمت له قاتلاً. وعند الجمهور: يحلفها أولياء القتيل لإثبات تهمة القتل على الجاني بأن يقول كل واحد منهم: بالله الذي لا إله إلا هو لقد ضربه فلان فمات أو لقد قتله فلان. انظر د. الزحيلي وهبة: الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٣٩٣، ٣٩٤ ـ دار الفكر دمشق ـ ١٤٠٩هـ.

(٥) العاقلة: هي التي تتحمل العقل أي الدية عن القتل الخطأ، وهم عصبة الرجل النسبية في قول الجمهور =

٧ ـ أن يكون الوصف الجامع موجوداً في الفرع كما هو في الأصل[١].

شروط الفرع:

١ ـ أن يساوي الفرع الأصل فيما علل به حكمه فتوجد علة الأصل في الفرع بتمامها عيناً كالشدّة المُطربة في النبيذ اللازمة للإسكار.

٢ ـ أن لا يكون الفرع منصوصاً عليه معلوم الحكم بالنص وإلا لبطل القياس، لأنه لا اجتهاد في مورد النص، فإذا وجد النص فلا معنى للقياس.

٣ ـ أن لا يتقدم الفرع في الثبوت على حكم الأصل، كقياس الوضوء على التيمم، مع تأخر التيمم عنه[٢].

العلة وشروطها:

العلة: هي المعنى الجالب للحكم، وهي من أهم أركان القياس، إذ لا يصح بدونها، فهي الباعث على التشريع والمؤثرة في الحكم، لأنها الجامعة بين الأصل والفرع، فإذا تحقق وجودها فيه جلبت الحكم وتم القياس.

وهذه أهم الشروط المعتبرة في العلة:

١ ـ أن تكون العلة وصفاً ظاهراً جلياً منضبطاً في نفسه بحيث يدرك بحاسة من الحواس الظاهرة، لأن العلة هي التي تدل على الحكم في الفرع، فلا بُدّ أن تكون أمراً ظاهراً، كالإسكار الذي يدرك بالحِسّ في الخمر، ويتحقق بالحِسّ من وجوده في نبيذ آخر مسكر، ولهذا لا يصح التعليل بأمر خفي لا يمكن التحقق من وجوده ولا عدمه، وبالتالي لا يمكن إثبات الحكم في الفرع[٣].

= أما في قول الأحناف فهم قبيلته وأقاربه وكل من يتناصر بهم. وسميت الدية عقلاً لأنها تعقل الدماء من أن تسفك أي تمسكه. انظر ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٣٢٢، ٣٢٣.

(١) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٣/ ٢٧٨ وما بعدها والسرخسي: الأصول ٢/ ١٤٩ وما بعدها. وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٥٤٥ وما بعدها وابن جُزيّ محمد بن أحمد: تقريب الوصول إلى علم الأصول ص١٣٦. تحقيق محمد فركوس. المكتبة الفيصلية مكة المكرمة ١٤١٠هـ. والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٠٥ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ٢٧٨ وما بعدها. ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٦٣٨، ٦٣٩.

(٢) الغزالي: شفاء الغليل ص٦٧٣ وما بعدها. الآمدي: المصدر السابق ٣/ ٣٥٩ وما بعدها. محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ٢٩٥ والرازي المحصول ٢/ ٢/ ٤٩٧ وما بعدها. والشوكاني: إرشاد الفحول ٢٠٦ والشنقيطي عبد الله بن إبراهيم: نشر البنود على مراقي السعود ٢/ ١١٩ وما بعدها ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤٠٩.

(٣) انظر ابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ١٦٧ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٠٧. والتلمساني محمد بن أحمد: مفتاح الوصول في علم الأصول ص١٧١ مكتبة الكليات الأزهرية ـ مصر ـ. والشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٦٥ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٦٥٤.

٢ ـ أن تكون العلة وصفاً منضبطاً محدداً، لا تختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الأفراد، والأحوال والظروف، كي تستطيع التحقق من وجودها في الفرع، لأن أساس القياس هو التساوي بين الفرع والأصل في علة الحكم، فإذا لم تكن العلة مضبوطة محددة لا يمكن الحكم بمساواة الفرع للأصل فيها.

مثاله: القتل العمد من الوارث لمورثه، يعتبر القتل وصفاً مضبوطاً في حرمان القاتل من الميراث، فيمكن أن يقاس عليه الوصية، لتحقق نفس العلة في مثل المُوصَى له للمُوصِي، لذلك لا يصح التعليل بالأوصاف المرنة غير المضبوطة التي تختلف اختلافاً بَيّناً باختلاف الظروف والأحوال والأفراد، فلا تُعَلّل إباحة الفطر في رمضان للمريض أو المسافر بدفع المشقة التي لا يمكن ضبطها ولا تحديدها، لعدم دوران الحكم معها في جميع الأحوال، فأقيم السفر أو المرض علة للحكم، باعتبار أن كلاً منهما وصفاً ظاهراً منضبطاً لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال[1].

٣ ـ أن تكون العلة وصفاً مناسباً للحكم أي مؤثراً في الحكم، وباعثاً على تحَقُّقِ حِكْمَة الحكم، أي ربط الحكم بالعلة وجوداً وعدماً، أو دفع المفاسد، لأن الباعث الحقيقي على تشريع الحكم، والغاية المقصودة منه هو حكمته.

مثاله: الإسكار مناسب لتحريم الخمر، لأن في بناء الحكم عليه حفظ العقول ودفع الضرر عن الناس، وكذا القتل العمد: العدوان مناسب لإيجاب القصاص لأن في بناء القصاص عليه حفظ حياة الناس، وكذا السرقة: مناسبة لإيجاب قطع يد السارق والسارقة لأن في بناء القطع عليها حفظ أموال الناس.

ولهذا لا يصح التعليل بالأوصاف التي لا مناسبة بينها وبين الحكم، أي الأوصاف الملغاة كلون الخمر، أو رائحته، أو كون القاتل من جنسيّة ما، أو كون السارق أبيض أو أسمر، أو كون المفطر في رمضان أعرابياً، فكل هذه الأوصاف لا تصلح علة للحكم لخلوها من الباعث الحقيقي على تشريع الحكم، وتحقيق حكمته[2].

٤ ـ أن لا تكون العلة وصفاً قاصراً على الأصل، لأن أساس القياس مشاركة الفرع للأصل في علة الحكم فإذا لم يتعدَّ إلى غير الأصل كان الوصف قاصراً ولم يوجد القياس، لعدم وجود العلة المشتركة بين الأصل والفرع، ولهذا لمّا عُلّلَت الأحكام التي من خصائص

---

(١) انظر التلمساني: مفتاح الوصول ص١٧٢، ١٧٣ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٠٧ والشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٦٩ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٦٥٥ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص٢٣٤

(٢) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ٣٠٢، ٣٠٣ والتلمساني: مفتاح الوصول ص١٧٠ والشوكاني: إرشاد الفحول ص ٢٠٧ والشيخ خلاف: علم أصول الفقه ٦٩، ٧٠ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص٢٣٤ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٦٥٢، ٦٥٣.

الرسول ﷺ بأنها لذات الرسول ﷺ لم يصح فيها القياس، وكذلك لا يصح تعليل الخمر بأنها عصير العنب المُخَمّر، لأن هذه العلة قاصرة لا تتجاوز محل النص إلى غيره بخلاف الإسكار، فإنه يوجد فيها وفي غيرها من الأنبذة[1].

مسالك العلة:

مسالك العلة: هي الطرق والأدلة التي يسلكها المفتي المجتهد ليتوصل من خلالها إلى معرفة العلة في الأصل، لأنه لا يكفي في القياس معرفة الوصف الجامع بين الأصل والفرع، بل لا بُدّ في اعتباره من دليل يدل عليه، ولإثبات العلة طرق متعددة أهمها ثلاث:

الأولى: النص على العلة من الكتاب والسنة:

ويقصد بالنص ما كانت دلالته على العلة ظاهرة، بأن دَلّ النص نفسه على علة الحكم، ويقال للعلة الثابتة به علة منصوصة، ودلالة النص على العلة قد تكون صريحة قطعية، أو ظنية، وقد تكون بالإشارة والتلميح، والإيماء.

أ ـ الدلالة الصريحة: وهي أن يكون في النص لفظ موضوع في اللغة على التعليل مثل: من أجل، أو لأجل، أو كي، أو لام التعليل، أو لفظ إنّ، ونحو ذلك. كقوله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[2] فالنص صريح في أن علة إرسال الرسل هي «لئلا يكون للناس على الله حجة».

وكقول الرسول ﷺ «إنما نهيتكم عن أدخار لحوم الأضاحي لأجل الدّافة[3] فكلوا وادخروا»[4] فبيّن أن علة النهي عن الإدخار كان لأجل التوسعة على القادمين من السفر أيام التشريق، وهذه علة صريحة قطعية في أن النهي عن الإدخار كان بسبب طارىء.

وقوله ﷺ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»[5] صريح قطعي في أن علة

---

(١) الرازي المحصول ٢/ ٢/ ٤٢٣ وما بعدها. ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٥ وما بعدها التلمساني: مفتاح الوصول ص١٧٥. والشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٧٠. الشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٢٣٥ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٦٥٦.

(٢) سورة النساء آية ١٦٥.

(٣) الدّافة: القوم يسيرون جماعة سيراً ليس بالشديد، أو أنهم قوم من الأعراب يَرِدُون المصر، يُريد أنهم قوم قدموا المدينة عند الأضحى، فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي ليفرقوها ويتصدقوا بها، فينتفع أولئك القادمون بها. انظر ابن الأثير: النهاية ٢/ ١٢٤.

(٤) أخرجه مسلم: في الأضاحي ـ باب ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي وبيان نسخه ٣/ ١٥٦١ رقم ١٩٧١ ومالك في الموطأ: في الضحايا ـ باب إدخار لحوم الأضاحي ٢/ ٤٨٤ رقم ٧ والبيهقي: في الحج ـ باب الأكل من الضحايا والهدايا التي يتطوع بها صاحبها ٥/ ٢٤٠ و٩/ ٢٩٣.

(٥) أخرجه البخاري: في الديات ـ باب من اطلع في بيت قوم ففقأوا عينه ١٢/ ٢٤٣ رقم ٦٩٠٠. ومسلم: في الآداب ـ باب تحريم النظر في بيت غيره ٣/ ١٦٩٨ رقم ٢١٥٦. والترمذي: في الإستئذان ـ باب من =

الاستئذان هي منع اطلاع الناس على ما لا يحل له الاطلاع عليه.

ب ـ **أما الدلالة الصريحة الظنية**: فهي ما دَلّت على العلة مع احتمال غيرها، لأن اللفظ الدّال على العلّيّة لم يكن موضوعاً في اللغة للعلّيّة بخصوصها لكنه يشير إليها، مثل حرف اللام، والباء، والفاء... الخ.

كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ﴾[1] فاللام موضوعة للتعليل لكنها غير قطعية فيه.

وقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾[2] فإن الباء في هذه الآية مفيدة للتعليل، ولكنها قد تستعمل في غيره.

وقوله ﷺ: «إنها من الطّوافين عليكم والطّوّافات»[3] تعليل لعدم نجاسة سؤر الهرة.

وعليه يتبين أن دلالة هذه النصوص على العلة ظنية، لأن الألفاظ الدالة عليها، كما تستعمل في التعليل تستعمل في غيره إلا أن التعليل هو الظاهر من معانيها في هذه النصوص.

ج ـ **أما الدلالة على التعليل بالإشارة والتلميح والإيماء**: فهو أن يدل اللفظ الوارد في النص على أن الوصف علة للحكم بقرينة من القرائن.

مثاله قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا﴾[4] دل على أن ترتيب الحكم على الوصف يومىء بأن الوصف فيها علة الحكم، والوصف هنا يشير ويومىء إلى أن السرقة علة لقطع اليد.

وكقوله ﷺ: «لا يقضِ القاضي وهو غضبان»[5] فهذا الاقتران بين الوصف والحكم يُشعر بعلية الوصف للحكم، وهو النهي عن القضاء، لأن الشارع الحكيم ذكر هنا وصفاً مناسباً للحكم وهو الغضب لما فيه من تشويش الفكر واضطراب الحال فيقاس عليه كل ما

= اطلع في دار قوم بغير إذنهم ٥/ ٦٤ رقم ٢٧٠٩. والنسائي: في القسامة ـ باب في العقول ٨/ ٦٠، ٦١ والدرامي: في الديات ـ باب من اطلع في دار قوم بغير إذنهم ٢/ ٦٤٢ رقم ٢٢٩٥.

(١) سورة الإسراء آية ٧٨.

(٢) سورة النساء آية ١٦٠.

(٣) أخرجه أبو داود: في الطهارة ـ باب سؤر الهرة ١/ ١٩، ٢٠ رقم ٧٥ و٧٦ والترمذي: في الطهارة ـ ما جاء في سؤر الهرة ١/ ١٥٣، ١٥٤ رقم ٩٢ وقال: هذا حديث حسن صحيح. والنسائي: في الطهارة ـ باب سؤر الهرة ١/ ٥٥. وابن ماجه: في الطهارة ـ باب الوضوء بسؤر الهرة ١/ ١٣١ رقم ٣٦٧.

(٤) سورة المائدة آية ٣٨.

(٥) أخرجه البخاري: في الأحكام ـ باب هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان ١٣/ ١٣٦ رقم ٧١٥٨. ومسلم: في الأقضية ـ باب كراهة قضاء القاضي وهو غضبان ١٣٤٣ رقم ١٧١٧. وأبو داود: في الأقضية ـ باب القاضي يقضي وهو غضبان ٣/ ٣٠٢ رقم ٣٥٨٩. والترمذي: في الأحكام ـ باب ما جاء لا يقضِ القاضي وهو غضبان ٣/ ٦٢٠ رقم ١٣٣٤. والنسائي: آداب القضاة ـ باب ذكر ما ينبغي للحاكم أن يجتنبه ٨/ ٢٣٧. ابن ماجه: في الأحكام ـ باب لا يحكم الحاكم وهو غضبان ٢/ ٧٧٦ رقم ٢٣١٦.

يشوش الفكر من غلبة النعاس، أو المرض، أو الجوع ونحوها[1].

الثانية: من الطرق التي يتوصل بها إلى معرفة العلة في الأصل الإجماع: وهو أن يذكر ما يدل على اتفاق المجتهدين في عصر من الأعصار على كون الوصف الجامع علة لحكم الأصل بالإجماع، مثل إجماعهم على كون الصِّغَر علة لثبوت الولاية على الصغير، ثم يُقاس ولاية النكاح على ولاية المال. ومثل إجماعهم على أن العلة في تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الميراث هي امتزاج النسبين أي اقتران نسب الأب والأم، فيقاس على تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في ولاية التزوج[2].

الثالثة: إذا لم تثبت العلة بالنص والإجماع، عمل المفتي المجتهد على استنباطها بالسبر والتقسيم.

السبر: معناه الاختبار والبحث، ومنه المسبار، وهو الميل الذي يختبر به الجرح وفي الاصطلاح هو اختبار الوصف هل يصلح للعلية أم، لا.

التقسيم: لغة التجزئة حيث يقال العلة إما كذا، أو كذا، أو كذا، وفي الاصطلاح: هو حصر الأوصاف الصالحة لأن تكون علة في الأصل، وترديد العلة بينها بأن يقال: العلة إما هذا الوصف، أو هذا الوصف، فإذا ورد نص أو إجماع على علة هذا الحكم سلك المجتهد للتوصل إلى معرفة علة هذا الحكم مسلك السبر والتقسيم.

فيذهب المفتي إلى حصر الأوصاف الموجودة في محل الحكم، وهي عملية التقسيم، ثم يختبر هذه الأوصاف بميزان العلل، وهو الشروط المشروطة في صحتها، فيحذف ما لا تتوافر فيه هذه الشروط حتى يصل إلى وصف تتوافر فيه تلك الشروط فيحكم بأنه العلة.

مثاله: ورد النص بتحريم ربا الفضل والنسيئة في مبادلة البرُّ بالبرِّ، ولم يدل نص ولا إجماع على علة هذا الحكم، فالمفتي المجتهد يسلك لمعرفة علة هذا الحكم مسلك السبر والتقسيم.

فيقول: علة هذا الحكم إما كون البرَّ ما يضبط قدره لأنه يضبط بالكيل، وإما كونه طعاماً، وإما كونه مما يقتات به ويُدّخر لوقت الحاجة ثم يبدأ بالسبر والاختيار فيقول: لكن كونه طعاماً لا يصلح علة، لأن التحريم ثابت في الذهب بالذهب، وليس الذهب طعاماً،

---

(١) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٣/ ٣٦٤ وما بعدها والرازي: المحصول ٢/ ٢/ ١٩٣ وما بعدها. محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٣٩ وما بعدها والتلمساني: مفتاح الوصول ١٧٧. الشنقيطي: نشر النبود ٢/ ١٤٩ والشيخ خلاف: علم أصول الفقه ٧٥، ٧٦ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٦٦٣ وما بعدها.

(٢) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٣/ ٣٦٤ والأزميري: حاشية على مرآة الأصول ٢/ ٣١٤ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٣٩ والتلمساني: مفتاح الوصول ١٨٠ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٦٧٠، ٦٧١.

وكونه قوتاً لا يصلح أيضاً لأن التحريم ثابت في الملح بالملح وليس قوتاً، فيتعين أن تكون العلة كونه مقدراً. وبناء على هذا يقاس على ما ورد في النص كل المقدرات بالكيل أو الوزن، ففي مبادلتها بجنسها يحرم ربا الفضل والنسيئة.

ومجمل القول: إن المفتي المجتهد عليه أن يبحث في الأوصاف الموجودة في الأصل، ويستبعد ما لا يصلح أن يكون علة منها، ويستبقي ما هو علة، حسب رجحان ظنه، وهاديه في الإستبقاء تحقق شروط العلة، بحيث لا يستبقي إلا وصفاً ظاهراً منضبطاً متعدياً مناسباً معتبراً بنوع من أنواع الاعتبار.

وفي هذا تتفاوت عقول المجتهدين، فالحنفية رأوا المناسب في تعليل التحريم في الأموال الربوية القدر مع اتحاد الجنس.

والشافعية: رأوه الطعم مع اتحاد الجنس.

والمالكية: رأوه القوت والادخار مع اتحاد الجنس.

ومن هذا يتبين أن المجتهدين، وإن اتفقوا في حصر الأوصاف، إلا أنهم اختلفوا في الحذف والإبقاء لاختلاف مناسبة الأوصاف للأحكام باختلاف العقول، لأن منهم من رأى المناسب هذا الوصف، ومنهم من يرى المناسب وصفاً آخر[١].

مجاري الاجتهاد في العلة:

تقدم أن العلة ركن من أركان القياس الجامع بين الأصل والفرع، لأنها الأمر الذي شرع الحكم من أجله، ولا بُدّ من دليل شرعي يدل عليها، والأصوليون يستعملون في مباحث العلة اصطلاح مناط الحكم: وهو ما أضاف الشارع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه[٢] ففي قوله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[٣] الحكم هو التحريم، ومناط الحكم هو الربا، ولما كانت العلة متعلق الحكم ومناطه، كان النظر والاجتهاد في العلة على ثلاثة أنواع:

الأول: تخريج المناط. ويُعبّر عنه بالمناسبة وهو النظر والاجتهاد في استنباط علة حكم الواقعة التي دل النص، أو الإجماع عليه من غير تعرض لبيان علته أصلاً. لأن تخريج المناط خاص بالعلل المستنبطة، أي أن المفتي المجتهد يستخرج علة الحكم التي لم يدل عليها نص ولا إجماع بأي من طرق مسالك العلة.

وصورته: أن يحكم الشارع في صورة بحكم ولا يتعرض لبيان علته فيبحث المجتهد عن علة هذا الحكم، ويستخرج ما يصلح مناطاً له، كالإسكار في حديث رسول الله ﷺ:

---

(١) انظر الرازي: المحصول ٢/٢/٢٩٩ وما بعدها ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/٤٦، ٤٧. والشوكاني: إرشاد الفحول ٢١٣، ٢١٤. والشيخ خلاف: علم أصول الفقه ٧٧، ٧٨ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٢٤٣، ٢٤٤ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٦٧١ وما بعدها.

(٢) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٢٣٠.

(٣) سورة البقرة آية ٢٧٥.

«كل مسكر حرام»[1] فالإسكار لإزالته العقل المطلوب حفظه، مناسب للحرمة، وقد اقترن بها في دليل الحكم، وهو الحديث، وسلم من القوادح.

وكتحريمه للربا في الأشياء الستة التي ورد بها الحديث، فيستنبط المفتي المجتهد مناط الحكم وعلته بالرأي والاجتهاد، فيقول: حُرّم الربا في البُرّ لكونه اتحد فيه الكيل والجنس، أو لكونه مطعوماً، أو لكونه مقتاتاً مدخراً فيقيس عليه الأرز، فكأن المفتي المجتهد أخرج العلة حتى يقاس عليه كل ما سواه في علته، ولهذا سُمي تخريجاً[2].

الثاني: تنقيح المناط وهو أن يقوم المفتي المجتهد بتعيين ما دَلّ النص على كونه علة من غير تعيين وصف بعَيْنه علةً.

فيحذف المفتي المجتهد ما اقترن بالعلة من الأوصاف التي لا مدخل لها في العلّيّة، وينيط الحكم بالمعنى الأعم حتى يتسع الحكم ويُعدّى إلى غير محل النص.

مثاله من القرآن الكريم: قوله تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾[3] ألغى العلماء خصوص الإناث في تنصيف وتشطير الحدود، وأناطوه بالرق.

ومثاله من السنة: أن أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ يضرب صدره وينتف شعره ويقول: هلكت وأهلكت، فقاله له الرسول ﷺ ما صنعت؟ قال: «واقعت أهلي في نهار رمضان عمداً، فقال له الرسول ﷺ كَفّر...»[4] هذا النص دل بالإيماء على أن علة إيجاب التكفير على الأعرابي ما وقع منه، ولكن اقترن بهذا الوصف أوصاف أخرى لا مدخل لها في العلة، فوجب على المجتهد أن يحذفها ويُخَلّص العلة منها، ويُصَفيها بإلغاء ما لا يصلح للتعليل لذلك ألغوا كونه أعرابياً يضرب صدره، وينتف شعره، وكون الموطوءة زوجة، وكون الوطء في القبل، لأنها أوصاف لا تصلح للتعليل.

---

(١) أخرجه البخاري: في الأشربة ـ باب الخمر من العسل ٤١/١٠ رقم ٥٥٨٥ و٥٥٨٦. ومسلم: في الأشربة ـ باب أن كل مسكر خمر ١٥٨٥/٣ ـ ١٥٨٧ رقم ٢٠٠١ و٢٠٠٣. وأبو داود: في الأشربة ـ باب النهي عن المسكر ٣٢٧/٣ رقم ٣٦٧٩. والترمذي: في الأشربة ـ باب ما جاء في شارب الخمر ٢٩/٤ رقم ١٨٦١. والنسائي: في الأشربة ـ باب إثبات الخمر لكل مسكر ٢٩٦/٨، ٢٩٧.

(٢) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤٣٦/٣ والغزالي: المستصفى ٢٣٣/٢، وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ١٩٣/٣ والشنقيطي: نشر البنود ١٦٥/٢ ابن بدران: المدخل إلى مذهب أحمد ص٣٠٤ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٢٤٨، ٢٤٩.

(٣) سورة السناء آية ٢٥.

(٤) أخرجه البخاري: في الصوم ـ باب إذا جامع في رمضان، ولم يكن له شيء ١٦٣/٤ رقم ١٩٣٦. ومسلم: في الصيام ـ باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان ٧٨١/٢ رقم ١١١١. وأبو داود: في الصوم ـ باب كفارة من أتى أهله في رمضان ٣١٣/٢ رقم ٢٣٩٠. والترمذي: في الصوم ـ باب ما جاء في كفارة الفطر في رمضان ١٠٢/٣ رقم ٧٢٤ وابن ماجه: في الصيام ـ باب ما جاء في كفارة من أفطر يوماً من رمضان ٥٣٤/١ رقم ١٦٧١.

فنَقّح الإمام الشافعي الحكم وأناطه بالمجامعة في نهار رمضان، وقصر وجوب الكفارة على إفساد الصوم بالوقاع، فلا تجب بالأكل والشرب عمداً وبه قال الحنابلة.

أما الإمام أبو حنيفة والإمام مالك فنَقّحاه وألَغيا خصوص الأهل، وأناطا الكفارة بالإفطار عمداً في نهار رمضان، لما فيه من انتهاك حرمة رمضان، وأوجبا الكفارة بالأكل والشرب عمداً، فاجتمع عندهما في هذا المثال تنقيح المناط وتحقيقه، لأنهما نَقّحا العلة من الأوصاف الغريبة التي لا تصلح للتعليل ثم بحثوا عن مواضع أخرى للعلة فوجدوها تتحقق في الأكل والشرب عمداً حيث لم يرد نص بحكمها، فعَدّوا الحكم إليها وهو وجوب الكفارة، وعليه فإن تهذيب العلة وتصفيتها مما لا دخل له في العلّيّة يكون تنقيح المناط[1].

الثالث تحقيق المناط: وهو أن يتحقق المفتي المجتهد من وجود العلة التي ثبتت بالنص، أو الإجماع، أو بأي مسلك، في جزئية، أو واقعة غير الذي ورد فيها النص، والتي يراد تسويتها بالواقعة التي ورد فيها النص.

مثاله: إن علة اعتزال النساء في المحيض، هي الأذى، فينظر المفتي المجتهد في تَحَقُّق الأذى في النفاس حيث أن الواقعتين متساويتان في العلة، فيسوي بين الواقعتين في الحكم حيث يُعدّي حكم الأصل إلى الفرع وتكون الفتيا اعتزال النساء في النفاس.

وكتحقيق أن النبّاش الذي ينبش القبور ويأخذ الأكفان سارق، فإنه قد وجدت العلة، وهي أخذ المال خفية من حرز مثله، فيقام عليه الحد ويقطع لوجود معنى السرقة منه.

ثم إن تحقيق مناط الحكم ليس من مسالك العلة، بل هو دليل تثبت به الأحكام، فلا خلاف في وجوب العمل به بين الأمة.

قال الشاطبي: لا بُدّ من الاجتهاد فيه في كل زمن، ولا ينقطع، إذ لا يمكن التكليف إلا به، لأن تعطيله يقتضي تعطل جميع فروع الشريعة، أو على الأقل معظمها[2].

وجملة القول: إن تخريج المناط: هو استنباط العلة غير المنصوص عليها بمجرد إبداء المناسبة بأي طريق من طرق التعرف على العلة.

وتنقيح المناط: هو تنقية العلة من الشوائب وإسقاط ما لا مدخل له في العلية.

وتحقيق المناط: هو النظر والبحث عن وجود علة الأصل في الفرع.

---

(١) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٢٣١، ٢٣٢ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٣/ ٤٣٦. وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ١٩٢ والشنقيطي: نشر البنود ٢/ ٢٠١. وابن بدران: المدخل إلى مذهب أحمد ص٣٠٤ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص٢٥٠، ٢٥١

(٢) انظر الغزالي: المستصفى ٣/ ٢٣٠ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٣/ ٤٣٥. وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ١٩٣ والشنقيطي: نشر البنود ٢/ ٢٠١، ٢٠٢، والشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٧٩. والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٢٤٩. ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/ ٦٩٤.

حجية القياس بين النفاة والمثبتين:

اتفق جمهور علماء المسلمين أن القياس أصل من أصول الشريعة، يستدل به على الأحكام الشرعية العملية التي لم يرد بها نص أو إجماع[1]. فهو من حيث حجيته يأتي بعد الكتاب والسنة والإجماع في إثبات الأحكام الفقهية لأنه مستنبط من هذه الثلاثة.

«فيجوز التعبد به عقلاً، ووقوعه شرعاً، لأنه حجة من حجج الشرع يجب العمل به عند انعدام ما فوقه من الدليل في الواقعة»[2].

قال الإمام أحمد «لا يستغني أحد عن القياس» وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين[3]. وذلك لأن التعبد بالقياس واجب شرعاً[4] وإلى هذا ذهب الجمهور، لأنه لا سبيل لاستنباط أحكام الحوادث والمعاملات الجديدة التي لم يُنَصّ على حكمها إلا بالقياس، لأن نظير الحق حق.

نفاة القياس وأدلتهم:

ذهب البعض إلى القول بعدم حجية القياس، ونفيه في الأحكام الشرعية، لامتناعه عقلاً وشرعاً، لأنه لا دليل على حكم الله تعالى إلا كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ والإجماع، وقد أنكروا أن يكون القياس دليلاً كاشفاً عن حكم الله تعالى في النوازل والواقعات، كما أنكروا غيره من الأدلة كالاستحسان والاستصلاح...

وكان إبراهيم النظّام أول من نفى القياس وطعن على الصحابة من أجل قولهم بالقياس، ثم تبعه على هذا القول طائفة من المتكلمين البغداديين، إلا أنهم لم يطعنوا على السلف كطعنه، ثم تابعهم على ذلك داود بن علي الظاهري، أخذ طرفاً من كلام النظّام، وطرفاً من كلام متكلمي بغداد من نفاة القياس، فاحتج به في نفي القياس والاجتهاد. وقال: القياس لا يكون حجة، ولا يجوز العمل به في أحكام الشرع، ثم زعم أن العقل لاحظ له في إدراك شيء من علوم الدين. وجاء بعده ابن حزم الأندلسي فتبرأ من القياس جملة وتفصيلاً، وشدد، وغالى أكثر من شيخ المذهب داود الظاهري[5]. فقال:

ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس جملة، وهو الذي نَدينُ الله به، والقول بالعلل باطل.

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول ١٩٩.

(٢) انظر الشاشي: الأصول ص٣٠٨ والعضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى ٣٤٨/٢.

(٣) ابن قدامة: روضة الناظر ٢٣٤/٢.

(٤) ابن بدران: المدخل إلى مذهب أحمد ص٣٠٥.

(٥) انظر السرخسي: الأصول ١١٨/٢، ١١٩ وابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٦٢/٢ والكوثري محمد زاهد: فقه أهل العراق وحديثهم ص١٥ وما بعدها حققه الشيخ أبو غدة ـ الشركة المتحدة ١٣٩٠هـ وأبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٦٣/٢.

ثم قال: لا يشرع الله شيئاً من الأحكام لعلة أصلاً، فإذا نص الله تعالى أو رسوله ﷺ على أن أَمْرَ كذا بسبب كذا، أو من أجل كذا، أو لأنه كان كذا، فعندي: أنه جعل ذلك سبباً للشيء في ذلك الموضع خاصة، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة، ثم أغلظ القول على القائلين بالقياس وحمل عليهم حملة جافية(١).

أما الشيعة فذهبوا إلى تحريم القياس وقالوا: إن دين الله لا يصاب بالآراء والظنون، لأن كتاب الله تعالى فيه بيان كل شيء كما جاء وصفه ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾(٢) وقوله: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾(٣) وإذا خفي على الناس أن يجدوا فيه حكم حادثة أو نازلة، قام بهذا البيان الإمام المعصوم، لأنه مصدر من مصادر التشريع عندهم يُرجع إليه لاستفتاء أحكام الواقعات، وعليه فليس الناس بعد ذلك بحاجة إلى قياس ولا إلى غيره(٤).

أما نفاة القياس من المتكلمين وأهل الظاهر ومن وافقهم فقد استدلوا على نفيهم له: بإن الله تعالى قد أنزل شريعته على رسوله محمد ﷺ كاملة تامَّةً فقال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾(٥) وقد وصف الله تعالى كتابه بأنه: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً﴾(٦) وقال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾(٧) فما أمر به رسول الله عن ربه فهو واجب، وما نَهى عنه فهو حرام، وما لم يأمر به، ولم ينه عنه فهو مباح حلال كما كان.

قال رسول الله ﷺ: «دعوني ما تركتم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»(٨).

فصح أن ما لم يأمر به ولم ينه عنه ليس واجباً، وليس حراماً وكان بالضرورة مباحاً، وعليه فلا حاجة إلى قياس ولا إلى غيره، أما ما كان من اجتهاد الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ فلم يكن على سبيل المقايسة وإظهار حكم الله بهذا الطريق، بل كان إما نتيجة لفهمهم الكتاب والسنة، ولم يصل إلينا مستندهم فيما نظروا فيه من المسائل التي لا نص فيها، أو كان

---

(١) انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٧/ ٥٧ وما بعدها. والشيخ محمد الخضر حسين: الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان ٢٥، ٢٦ نشره علي الرضا التونسي ١٣٩١.

(٢) سورة النحل آية ٨٩.

(٣) سورة الأنعام آية ٣٨.

(٤) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٢٥٨ والحيدري: أصول الاستنباط ٢٨٨ والشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص٢١٦.

(٥) سورة المائدة آية ٣.

(٦) سورة النحل آية ٨٩.

(٧) سورة الأنعام آية ٣٨.

(٨) أخرجه البخاري: في الإعتصام ـ باب الإقتداء بسنن النبي ﷺ ١٣/ ٢٥١ رقم ٧٢٨٨ ومسلم: في الحج ـ باب فرض الحج مرة في العمرة ٢/ ٩٧٥ رقم ١٣٣٧، والترمذي: في العلم ـ باب في الإنتهاء عما نهى عنه رسول الله ﷺ ٥/ ٤٧ ورقم ٢٦٧٩. والنسائي: في مناسك الحج ـ باب وجوب الحج ٥/ ١١٠.

على سبيل المصالحة بين المتنازعين فيها ثم لم يكن إلا ظناً ظَنّوه دون أن يثبتوه ديناً يجب اتباعه[1].

وقد ساق منكرو القياس آيات وآثاراً تعسفوا في جعلها أدلة على بطلانه، والمقصود بتلك النصوص القياس الفاسد ـ الذي رفضه جمهور العلماء ـ والآراء العقلية التي لا تستند إلى أصل شرعي، أو التي تكون في مقابلة النصوص، أو التي تصدر عن هوى فتهدم حكماً شرعياً قررته النصوص أو الإجماع.

أما القياس الصحيح المبني على النصوص الشرعية أو مقاصدها العامة، فقد ثبت عن السلف الصالح أنهم قالوا بحجيته والتزموا به، وأفتوا بمضمونه، لأنه دليل شرعي على الأحكام الشرعية العملية إذا لم يوجد للواقعة المستجدة حكم شرعي بنص أو اجماع.

مثبتو القياس وأدلتهم:

استدل الجمهور المثبتون لحجيّة القياس بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة والمعقول.

١ ـ من الكتاب: قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾[2] وهو حجةُ عامة الفقهاء، لأن الاعتبار هو العمل بالقياس والرأي فيما لا نص فيه، وللاعتبار وجهان:

أ ـ إنه مأخوذ من العبور، لأن القياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع.

ب ـ إنه مأخوذ من العبرة وهو اعتبار الشيء بمثله وتمثيله بغيره، وإلحاق نظيره به، وإجراء حكمه عليه، والتسوية بينهما في ذلك، يقال السعيد من اعتبر بغيره.

لذلك بعد أن قَصّ الله تعالى ما كان من بني النضير الذين كفروا وغدروا، وبيّن ما حاق بهم من العقاب جزاء بغيهم قال: فاعتبروا يا أولي الأبصار.

لأن اعتبار الشيء بنظيره عين القياس، فقال: «فاعتبروا» بالفاء التي هي للتعليل، أي اجتنبوا عن مثل هذا السبب، لأنكم إن أتيتم بمثله يترتب عليكم مثل ذلك الجزاء، إذْ الإشراك في العلة يوجب الاشتراك في المعلول، فلا تقعوا في المعصية، فيقع بكم العذاب قياساً على أولئك، لأن ما جرى على النظير يجري على نظيره، فالنظر والتأمل فيما أصاب من قبلنا بأسباب نقلت عنهم، كالتأمل في موارد النصوص لاستنباط المعنى، هو مناط الحكم، ليعتبر ما لا نص فيه، بمافيه نص احترازاً من العمل بلا دليل[3].

كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي

---

(١) انظر الشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ٢١٧.

(٢) سورة الحشر آية ٢.

(٣) انظر السرخسي: الأصول ٢/١٠٦ والزركشي: البحر المحيط ٥/٢٢، ٢٣ والكفوي: الكليات ٤/٢٤، ٢٥ والأرموي: التحصيل من المحصول ٢/١٦٠، ١٦١ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/٦٢٢.

﴿شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[1].

وجه الاستدلال: أن الله تعالى أمر المؤمنين إن تنازعوا واختلفوا في شيء، ليس لله ولا لرسوله، ولا لأولي الأمر منهم فيه حكم، أن يردوه إلى الله والرسول، ومعنى الرد إلى الله والرسول إرجاع المختلف فيه إلى كتاب الله وسنة رسوله، فيلحق النظير بنظيره، وما تنازعته الأشباه يلحق بأقربها شبهاً لتساويهما في علة حكم النص، ولا يتحقق ذلك إلا بالقياس، فكان الكتاب آمراً بالقياس[2].

ثم إن رد المختلف على المنصوص عليه، إنما يكون بالتمثيل، أي طلب المماثلة بين الأصل والفرع، والبناء عليه وهو القياس، ويؤيد ذلك، الأمر بالرد بعد الأمر بطاعة الله وطاعة رسوله ﷺ. وهذا يدل على أن الأحكام ثلاثة مثبت بالكتاب والسنة، ومثبت بالرد إليهما على وجه القياس[3].

كما استدلوا بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[4].

المقصود بأولي الأمر العلماء، والاستنباط هو القياس، فصارت هذه الآية كالنص في إثباته[5] لأن دلالتها على وجوب القول بالقياس، واجتهاد الرأي في أحكام الحوادث واضحة، وذلك لأن الله تعالى أمر بردّ الحوادث إلى الرسول ﷺ في حياته إذا كانوا بحضرته، وإلى العلماء بعد وفاته، والغيبة عن حضرته ﷺ، وهذه لا محالة فيما لا نص فيه لأن المنصوص عليه لا يحتاج إلى استنباطه فثبت بذلك أن من أحكام الله ما هو منصوص عليه، ومنها ما هو مودع في النص قد كُلّفنا الوصول إلى علمه بالاستدلال عليه واستنباطه[6].

٢ ـ الاستدلال من السنة: منها: حديث معاذ بن جبل المشهور لما أرسله إلى اليمن قاضياً سأله بمَ تقضي؟ أجاب معاذ: بالكتاب ثم بالسنة، ثم أجتهد رأيي ولا آلو، فأقره النبي ﷺ على هذا الترتيب، وهذا دليل صريح على جواز العمل بالقياس عند فقدان النص، فلو لم يكن القياس حجة موجبة للعمل بعد الكتاب والسنة لأنكره النبي

---

(١) سورة النساء آية ٥٩.
(٢) انظر الشيخ خلاف: علم أصول الفقه ٥٤، ٥٥ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ١٩٩، ٢٠٠.
(٣) انظر محمد فيض الحسن الكنكوهي: عمدة الحواشي على أصول الشاشي ص٣٠٩ دار الكتاب العربي بيروت ١٤٠٢هـ.
(٤) سورة النساء آية ٨٣.
(٥) انظر السرخسي: الأصول ١٢٨/٢ والزركشي: البحر المحيط ٢٣/٥.
(٦) انظر الجصاص: أحكام القرآن ٢١٥/٢.

ﷺ، فالحديث يعتبر دلالة قوية على جواز القياس واعتباره دليلاً من أدلة الأحكام[1].

وهناك أحاديثُ وآثارٌ كثيرة تدل على أن الرسول ﷺ نبه على القياس ودَلّ على صلاحيته، فقد أفتى المرأة التي سألته عن حجها لأبيها: بقوله: «أرأيت لو كان على أبيك دين قضيته، أكان يجزيء؟ فقالت: نعم. قال: «فدين الله أحق بالقضاء»[2] فاعتبر الرسول ﷺ دين الله تعالى بدين العباد وأشار إلى علة مؤثرة في الجواز وهي القضاء، وهذا هو القياس[3].

كما أفتى ﷺ عُمرَ رضي الله عنه حين سأله عن قبلة الصائم لزوجه فقال: «أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربه»[4] فاعتبر الرسول ﷺ مقدمة الجماع وهي القبلة بمقدمة الشرب وهي المضمضة في عدم إفساد الصوم. وهو قياس ظاهر[5].

٣ ـ **الاستدلال بأقوال الصحابة**: استدل الجمهور بالكثير من أقوال الصحابة وفتاويهم للدلالة على حجية القياس، وذلك أن استنباط الفتاوى والأحكام بالرأي والقياس طهر في عصرهم ظهوراً لا يمكن إنكاره، لأن اجتهادهم كان محصوراً بالقياس. وكانوا يُعبّرون عنه بالرأي، فقد أجمع الصحابة رضوان الله عليهم على العمل بالقياس في الوقائع الجديدة، مثاله: أنهم قدموا أبا بكر رضي الله عنه للخلافة قياساً على تقديمه في إمامة الصلاة، لعدم النص، إذْ لو كان ثَمّ نَصٌّ لنقل وتمسك به المنصوص عليه[6] فلما عُدم النص قاسوا الإمامة الكبرى وهي الخلافة على الإمامة الصغرى وهي الصلاة.

وكقول عمر رضي الله عنه لأبي موسى الأشعري رضي الله عنه «. . . . واْعرِفِ الأشباه والأمثال وقس الأمور برأيك»[7] هذا أمر من أمير المؤمنين للاجتهاد بالقياس فيما لا نص فيه.

ولما سئل أبو بكر رضي الله عنه عن الكلالة قال: أقول فيها برأيي.

وقال علي رضي الله عنه: اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا تُبْعْنَ[8] ففي هذه الأخبار وغيرها دلالة صريحة على أن القياس حجة شرعية في الأحكام العملية، يجب العمل به واتباعه.

---

(١) انظر الكنكوهي: عمدة الحواشي ص٣١٠ والأرموي: التحصيل من المحصول ٢/١٦٣، ١٦٤ والشيخ خلاف: علم أصول الفقه ص٥٦.

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه في ص ٢٧.

(٣) انظر السرخسي: الأصول ٢/٩٣ والشاشي: الأصول ص٣٠٨ والرازي: المحصول ٢/٢/٧٢ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/٣٨٩.

(٤) هذا الحديث سبق تخريجه في ص ٢٧.

(٥) انظر السرخسي: الأصول ٢/٩٣ والرازي: المحصول ٢/٢/٧٠ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/٣٨٩.

(٦) انظر ابن قدامة: روضة الناظر ٢/٢٣٦ وابن بدران: نزهة الخاطر ٢/٢٣٦، ٢٣٧.

(٧) انظر الرازي: المحصول ٢/٢/٧٥ والزركشي: البحر المحيط ٥/٢٤ والسرخسي: الأصول ٢/١٣٣.

(٨) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٦١.

قال الإمام الرازي: العمل بالقياس مجمع عليه بين الصحابة، وكل ما كان مجمعاً عليه بينهم فهو حق، فالعمل بالقياس حق[1].

وهذا ما عمل به السلف الصالح، فقد قال الشعبي[2]: إنا نأخذ في زكاة البقر فيما زاد على الأربعين بالمقاييس.

وسئل إبراهيم النخعي[3]: أَكُلّ ما تُفْتي به الناس سمعته؟ قال: لا، ولكن بعضه سمعت، وقست ما لم أسمع على ما سمعت.

وقال الإمام المزني: الفقهاء من عصر رسول الله ﷺ إلى يومنا، وهلم جراً استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم، قال: وأجمعوا أن نظير الحق حق، ونظير الباطل باطل، ثم قال: لا يجوز لأحد انكار القياس لأنه التشبيه بالأمور والتمثيل عليها[4].

قال ابن عبد البر: القياس على الأصول، والحكم للشيء بحكم نظيره، هذا لا يختلف فيه أحد من السلف... ولا يدفع هذا إلا جاهل أو متجاهل مخالف للسلف في الأحكام[5].

أما ابن دقيق العبد فقال: عندنا أن المعتمد اشتهار العمل بالقياس في أقطار الأرض شرقاً وغرباً، قرناً بعد قرن عند جمهور الأمة، إلا عند شذوذ متأخرين.

قال: وهذا من أقوى الأدلة[6].

لأن اشتهار العمل بالقياس في الأمة واستخدامه في استنباط الأحكام جيلاً بعد جيل هو من أقوى الأدلة للرد على منكري حجية القياس.

٤ ـ **الاستدلال بالمعقول**: من الثابت أن نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية محدودة ومتناهية بانقطاع الوحي ووفاة الرسول ﷺ، أما الحوادث، ووقائع الناس وأقضيتهم فغير محدودة ولا تقبل الحصر، علماً أنه لم يرد لكل حادثة نص، ولا يتصور ذلك، والنصوص إذا كانت متناهية والوقائع والحوادث غير متناهية، تبين لنا بوضوح أنه لا يمكن أن يحيط المتناهي بغير المتناهي إلا إذا عرفت علل الأحكام التي تضمنتها النصوص، وشرعت الأحكام بناء

---

(١) الرازي: المحصول ٢/٢/٧٣.

(٢) هو الإمام عامر بن شراحيل بن عبد ذي كِبَار، أبو عمرو الهمداني ثم الشعبي المتوفى سنة ١٠٥هـ تابعي جليل سمع من عدّة من كبراء الصحابة، كان حافظاً، ومن أفقه علماء عصره، فقد كان يُستفتى وأصحاب رسول الله متوافرون. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٢٩٤ وابن حجر: تهذيب التهذيب ٥/ ٦٥.

(٣) هو الإمام الحافظ إبراهيم بن يزيد بن قيس النخعي الكوفي، أبو عمران، أحد الأئمة المشاهير كان بصيراً بعلم ابن مسعود، واسع الرواية، فقيه النفس، وفقيه العراق بالإتفاق، ومفتي أهل الكوفة، عرف بحدة الذهن، والبراعة في الفقه توفي سنة ٩٦هـ. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٥٢٠ وابن حجر: تهذيب التهذيب ١/ ١٧٧.

(٤) انظر ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٦٦، ٦٧.

(٥) ابن عبد البر: المصدر السابق ٢/ ٧٧.

(٦) الزركشي: البحر المحيط ٥/ ٢٥.

عليها، وأمكن إعطاء حكم المنصوص لكل واقعة تتحقق فيها علة الحكم، لذلك علمنا قطعاً أن القياس دليل شرعي واجب الاعتبار[١]. لأنه المصدر التشريعي لما لا يتناهى فهو يساير الحوادث والوقائع المتجددة.

أو نقول: إنه لا نازلة أو حادثة إلا ولله فيها حكم اشتمل القرآن على بيانه لقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾[٢] وقد رأينا أن النصوص لم تحط بجميع أحكام الحوادث، فدل على أنّا مأمورون بالاعتبار، والقياس لاستنباط أحكام الفتاوى، والوقائع المتجددة، لأنه لو لم يكن للنظير حكم نظيره في الحلال والحرام لبطل القياس[٣].

إضافة إلى أن الفطرة السليمة، والعقول الصحيحة تقتضي أن يتساوى الفرع مع الأصل في الحكم تحقيقاً لمصلحة العباد المقصودة من التشريع، لذلك كان العمل بالقياس واجباً لا ينكره العقل ولا يتعارض مع المنطق السليم في أي واقعة أو نازلة لم يرد بحكمها نص أو إجماع.

أثر القياس في الفتيا:

ثبت أن القياس حجة شرعية، وأصل من أصول الشريعة، به اتسع نطاقها، وصارت تتناول من الحوادث والوقائع ما لا يتناهى، وحيث أن الحوادث متجددة كل يوم وتختلف باختلاف البيئات والأمصار، وليس لها من دليل غير القياس الذي يُلحقها بما هو منصوص عليه، أو مجمع عليه، لذلك كان القياس واجب الاعتبار عند المفتي المجتهد، إذا لم يجد الحكم فيما هو أقوى منه في الحجيّة، حتى يكون لكل نازلة حكمها الاجتهادي في كل زمان ومكان.

ومعلوم أن العمل بالقياس قد جرى في الصدر الأول للإسلام، مروراً بالصحابة الكرام والتابعين والأئمة المجتهدين، الذين ضبطوا قواعد القياس وأحكامه وشروط علله ومسالكها، من أجل تحقيق العدالة، وتأمين مصالح العباد، وفق شريعة الله تعالى، التي تتسع لكل ما يجد من النوازل والوقائع في كل عصر، لذلك كان من واجب المفتي المجتهد أن يتصدى لهذه المستجدات، ويظهر حكم الله تعالى فيها من خلال رد النظير إلى نظيره وتسويته معه في حكمه، متقيداً بالقواعد والضوابط، ليبين أن حكم هذه المستجدات هو حكم الأصل الذي قيست عليه، فالمفتي لم يأت من خلال القياس بحكم جديد، لأن الحاكم هو الله تعالى، وإنما كان دوره إظهار الحكم باجتهاده، حيث عدّى حكم الأصل إلى الحادثة المستجدة لوجود نفس العلة التي علل بها حكم الأصل. ومعلوم أن التعليل قد يؤدي إلى الاختلاف بين العلماء في علل الأحكام. وهذا الاختلاف له أثره في استنباط الفتاوى والأحكام، لأنه مظهر من مظاهر مرونة شريعتنا وصلاحيتها للتطبيق، وبُعدها عن الانغلاق والجمود، لكي تفي بمصالح العباد وحاجاتهم ومستجداتهم في كل زمان ومكان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

---

(١) انظر الشهرستاني: الملل والنحل ١/ ١٨٠.

(٢) سورة الأنعام آية ٣٨.

(٣) انظر الزركشي: البحر المحيط ٥/ ٢٥.

مثاله: ما روي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، يداً بيد فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء[١].

أجمع الفقهاء على تحريم الربا في كل هذه الأصناف السِّتَّةِ المنصوص عليها، ولكنهم اختلفوا فيما وراءها.

ذهب الجمهور إلى أن كل صنف يشابه هذه الأصناف في العلة يجري فيه الربا كما جرى فيها، إلا أنهم اختلفوا فيما بينهم في تحديد هذه العلة. فقد ذهب الحنفية إلى أن علة الربا هي الكيل أو الوزن مع وحدة الجنس، فأجروا الربا في كل مكيل أو موزون، وجعلوا حكمها حكم هذه الأشياء، لأنها مكيلة أو موزونة، فلا يجوز بيع البر بالبر عندهم إلا يداً بيدٍ، ومثلاً بمثل، وكذلك الحكم في بيع كل مكيل أو موزون كالذرة والأرز. والزيت والسمن، والحديد، والنحاس، ونحوها مما لم يذكره الحديث قياساً على الستة المذكورة، فالكيل والوزن هما علة الربا عندهم مع اتحاد الجنس.

ويرى المالكية أن علة الحكم في الذهب والفضة هو حرمة التفاضل والنَّسَاء لكونهما رؤوس الأثمان، فلا يتعدى الحكم المنوط بهما إلى غيرها من الموزونات كالحديد، والنحاس، والقصدير.

أما الأصناف الأربعة الباقية، فالعلة فيها الادخار والإقتيات مع وحدة الجنس، وفي معنى ذلك ما به صلاح القوت كالملح والتوابل، والمراد بالادخار أن لا يفسد بتأخيره، وهذا يتحقق في البر والشعير والأرز والذرة والحمص والفول والعدس... فتقاس على الأربعة المذكورة في الحديث.

وذهب الشافعية إلى أن علة الحكم في الذهب والفضة الثمنية، وهي علة قاصرة لا تتعدّاها إلى غيرهمالا من الموزونات كالحديد والنحاس...

أما الأصناف الأربعة فالعلة فيها هي اتحاد الجنس مع الطعم، وحيث أن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماً فيتعدى الحكم بها إلى كل مطعوم، سواء في ذلك ما يكال أو يوزن، ولا يتعدى بها إلى غير المطعوم، وإن كان مما يكال أو يوزن، فكلما اختفت صفة الطعم عن هذه الأصناف الأربعة المنصوص عليها فقدت حرمة الربا فيها، وكلما عادت إليها صفة الطعم عادت إليها الحرمة. فالحَبُّ ما دام مطعوماً يجري فيه الربا، فإذا زرع وخرج نَبْتاً بطل فيه الربا، وجاز التعاوض فيه بمختلف الوجوه، فإذا انعقد الحَبُّ وعاد مطعوماً عادت إليه الحرمة.

أما الحنابلة فنقلوا عن الإمام أحمد ثلاث روايات أشهرهن أن العلة في الذهب والفضة اتحاد الجنس مع الوزن، وفي الأصناف الأربعة الأخرى اتحاد الجنس مع الكيل[٢].

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه في ص ١٥٠.

(٢) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ١٠٧ وما بعدها والشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص٢٢٢ وما بعدها. ود. الخن: أثر الإختلاف في القواعد الأصولية ص٤٩٥ وما بعدها.

وعليه فإن لكلِّ مذهب من مذاهب الفقهاء دليله، لذلك اختلفوا في تعيين علة ما جاء في الآثار التي استدلوا بها على الأحكام تبعاً لاختلاف أنظارهم ولاختلافهم في العلة فيما ذهبوا إليه من أحكام.

أما نفاة القياس من أهل الظاهر فقالوا: إنما يمتنع التفاضل في صنف من هذه الأصناف السِّتة فقط، وأن ما عداها لا يمتنع في الصنف الواحد منها التفاضل، لأنه لا يتعدى عندهم حكم الربا إليها، وذلك لأنهم قوم نفوا القياس وجمدوا على ظواهر النصوص ومنعوا استنباط العلل من الألفاظ، فقالوا:

إن الأصل في الأشياء الإباحة، مما حَرُم منها بالقياس فلا يرون أنه حرامٌ، بل هو عندهم مباح وحلال، وعليه فلا ربا في الأرز والحمص والعدس والذرة والفول، والزيت والزبيب والسمن. . . عندهم[1].

لأن هذه الأشياء لم تشملها ألفاظ النص، ولأن الحكم عندهم غير معقول المعنى فلا يجري فيه القياس لذلك جاز التفاضل. وهذا يخالف ما عليه الجمهور، لأن حكم النص عندهم معقول المعنى، فأجروا القياس فيه.

ومما سبق يتبين أن من نتائج الخلاف بين القائلين بجواز القياس، والمنكرين له أن الجمهور كانوا إذا نزلت حادثة أعطوها أحكام نظائرها، مما دلت عليه النصوص لاشتراكها مع الأصل في علة ما أُعْطِيَ لها من حكم.

أما المنكرون للقياس فيردونها إلى أن الأصل في الأشياء الإباحة، وعليه فما حرم عند الجمهور بالقياس، كان عندهم مباحاً لأنهم لا يرون القياس دليلاً ولا حجةً، وهذا الاختلاف في حجية العمل بالقياس، أو في تحديد علة الحكم، كان له أثر مهم في كثير من الفتاوى والأحكام الفقهية من حيث الحل أو الحرمة.

ومن أمثلة أثر اختلافهم في القياس: اختلافهم في اشتراط التقام الثدي في ثبوت الرضاع، قال تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[2] وقال ﷺ «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب»[3]، اتفق الفقهاء على أن الرضاع الذي هو التقام الثدي، ووصول اللبن إلى الجوف، إذا استوفى شروطه ـ أي حسب شروط كل فقيه ـ هو رضاع

---

(١) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/١٠٧، ١٠٨ والشيخ الخفيف: المصدر السابق ص٢٢٢ ود. الخن: المصدر السابق ص٤٨٤.

(٢) سورة النساء آية ٢٣.

(٣) أخرجه البخاري: في النكاح ـ باب ما يحل من الدخول والنظر إلى النساء من الرضاع ٩/٣٣٨ رقم ٥٢٣٩. ومسلم: في الرضاع ـ باب ما يحرم من الرضاعة ٢/١٠٦٨ رقم ١٤٤٤ والنسائي: في النكاح ـ باب تحريم بنت الأخ من الرضاعة ٦/٩٩، ١٠٠ ومالك في الموطأ: في الرضاع ـ باب رضاعة الصغير ٢/٦٠١ رقم ١.

مُحرِّم، ولكنهم اختلفوا: هل يُعدى الحكم بالتحريم إلى وصول اللبن إلى الجوف عن طريق:

السعوط: وهو دخول اللبن من الأنف إلى الجوف.

أو الوجور: وهو أن يُصب اللبن في الحلق من غير الثدي ويصل إلى الجوف.

أو يبقى الحكم مقصوراً على التقام الثدي، لأنه هو الذي يتناوله اللفظ ولا يقاس عليه غيره؟

ذهب الجمهور من الشافعية والحنفية والمالكية وأحمد في أصح الروايتين عنه إلى أن السعوط، والوجور مُحَرِّم، ولا يشترط في ذلك التقام الثدي لأن علة تحريم الرضاع، هو إنشاز العظم وإنبات اللحم بوصول اللبن إلى الجوف سواء عن طريق الأنف أو الصب في الحلق، فتثبت به الحرمة قياساً[(١)].

واستدل ابن قدامة للجمهور على التحريم بما رُوي عن ابن مسعود رضي الله عنه عن النبي ﷺ «لا رضاع إلا ما أنشز العظم وأنبت اللحم»[(٢)] ولأن هذا يصل به اللبن إلى حيث يصل بالإرضاع، فيجب أن يساويه في التحريم، كما أن الأنف سبيل الفطر للصائم، فكان سبيلاً للتحريم كالرضاع بالفم[(٣)].

وذهب الظاهرية: إلى أنه لا يحرم إلا ما وصل إلى الجوف عن طريق التقام الثدي، واعتبروا القياس وما ينتج عنه من أثر فقهي باطل.

قال ابن حزم: أما صفة الرضاع المُحرِّم، فإنما هو ما امتصه الراضع من ثدي أمه المرضعة بفيه فقط، أما من سقي لبن امرأة فشربه في إناء، أو حُلِبَ في فيه فبلعه، أو أطعمه بخبز، أو صب في فمه، أو أنفه، أو أذنه، أو حقن به، فكل ذلك لا يحرم شيئاً ولو كان ذلك غذاؤه دهره كله.

وبعد أن ساق ابن حزم أدلته قال: لم يحرم الله عز وجل بالبلع والحقنة والسعوط والتقتير شيئاً.

ثم قال: فإن قالوا قسنا ذلك على الرضاع والإرضاع، قلنا: القياس كله باطل، ولو كان القياس حقاً لكان هذا منه عين الباطل[(٤)]. فالظاهرية يفتون بظواهر النصوص، ويرفضون أن

---

(١) انظر الإمام الشافعي: الأم ٥/ ٢٧ والمرغيناني: علي بن أبي بكر: الهداية شرح بداية المبتدي ١/ ٢٢٣ وما بعدها طبع مصطفى البابي الحلبي ـ مصر. وابن قدامة: المغني ٩/ ١٩٥ وابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٣١.

(٢) أخرجه أبو داود: في النكاح ـ باب في رضاعة الكبير ٢/ ٢٢٢ رقم ٢٠٥٩ و٢٠٦٠ ومالك في الموطأ: كتاب الرضاع ـ باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر ٢/ ٦٠٧ رقم ١٤. والبيهقي: في الرضاع ـ باب رضاع الكبير ٧/ ٤٦١ والهيثمي: مجمع الزوائد ٤/ ٢٦٢ في الرضاع قال: رواه الطبراني.

(٣) ابن قدامة: المغني: ٩/ ١٩٥.

(٤) انظر ابن حزم: المحلى ١٠/ ٧ ود. الخن: أثر الإختلاف في القواعد الأصولية ٤٨٨، ٤٨٩.

تكون الأحكام معللة، أو أن الشريعة الغراء تراعي التماثل بين الأشياء، فلا قياس عندهم ولا استنباط، فإذا نزلت واقعة لم يرد فيها نص، أفتوا بأن حكمها الإباحة لأنها الأصل في الأشياء.

وجملة القول: إن أحكام الله تعالى معللة بمصالح العباد، لأن لكل حكم شرعي حكمة تلائم شرعه، وعليه فالقياس الصحيح أصل من أصول الشريعة، وحجة شرعية عند الجمهور ودليل من أدلة استنباط الفتاوى واستخراج الأحكام، ثبتت حجيته بنص الكتاب والسنة، وعمل الصحابة، والسلف الصالح، حيث شبهوا الوقائع بنظائرها في كل ما عرض عليهم من القضايا التي لم يرد في شأنها نص، لأن الواقعة تقاس بالواقعة التي وردت في النص، ويحكم فيها بحكمها ويكون هذا حكمها الشرعي.

ثمّ إن جمهور الأئمة في كل عصر قد أجمعوا على حجية القياس، لأن اللفظ إذا دل بمقتضى وضعه على حكم واقعة وعرفت علة الحكم، ثم وجدت هذه العلة متحققة في واقعة أخرى أدرك المفتي أن حكمها حكم الأولى من خلال القياس الذي هو أغزر المصادر الفقهية في إثبات الأحكام الفرعية للحوادث لأن معظم الفتاوى والأحكام الفقهية في النوازل الجديدة، إنما ثبتت وتثبت بطريق القياس من خلال إثبات الحكم في المقيس مثل الحكم في المقيس عليه بعلة جامعة، وذلك لتتسع الشريعة في كل زمان ومكان لكل ما يجدّ من الوقائع، بحيث تكون وافية بحاجة العباد ومصالحهم.

فهرس الموضوعات المفصل

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع | الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة







نشأتها وتطورها - أصولها وتطبيقاتها

تأليف

الدكتور الشيخ حسين محمد الملاح

الجزء الثاني



الطبعة الأولى

١٤٢٢هـ - 2001م










الفصل الثاني

الفتوى فيما لا نص فيه

«الأدلة التبعية»

وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: الاستحسان.

المبحث الثاني: المصلحة المرسلة.

المبحث الثالث: العرف.

المبحث الرابع: مذهب الصحابي.

المبحث الخامس: سد الذرائع.

المبحث السادس: الاستصحاب.

المبحث السابع: شرع من قبلنا.

المبحث الثامن: القواعد الفقهية والأصولية.




تمهيد

ذكرنا فيما سبق الأدلة الشرعية المعتبرة التي اتفق جمهور الأصوليين والفقهاء على أنها مصادر لاستنباط الفتاوى والأحكام الشرعية العملية، وهي الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وقالوا: إن المصدر الحقيقي هو الوحي كتاباً أو سنة، فهما أصل الأدلة، وبهما تِبْيَانُ كلّ شيء تفصيلاً في البعض وإجمالاً في الباقي، أما الإجماع والقياس فمردهما إلى الكتاب والسنة، وما ذكرا استقلالاً إلا لكثرة بحوثهما فهذه هي أصول الأدلة، ولكنّ هذه الأصول غير كافية في تفصيل أحكام كل ما يجدّ من وقائع، فكان لا بُدّ من وجود مصادر أخرى تبعية دلت عليها النصوص في جملتها، فهي تابعة للمصادر السابقة أو مشتقة منها ومتفرعة عنها، وتسمى مصادر اجتهادية دلّت نصوص الكتاب والسنة على اعتبارها مُسْتَنَداً صحيحاً لإثبات الأحكام.

هذه المصادر التبعية هي محل خلاف بين العلماء بسبب تباينهم في الاعتماد عليها في اجتهاداتهم لاستنباط الفتاوى والأحكام للنوازل الجديدة التي لا نص فيها، فبعض الأصوليين اعتبرها دليلاً على الأحكام الشرعية واستنبط الحكم عن طريقها.

وبعضهم لم يعتبرها دليلاً ولم يستنبط الحكم الشرعي عن طريقها. ومهما يكن فإن الاستدلال بالأدلة التبعية يعتبر من الاستدلال الشرعي، وما يستنبط عن طريقها من الفتاوى والأحكام يعتبر حكماً شرعياً، لأن له شبهة الدليل، وهذا الحكم المستنبط غير ملزم لمن لا يعتبره دليلاً، ولكن لا يجوز له أن ينكر أنه حكم شرعي.

وخلاصة القول: إن اختلاف الفقهاء في وجوب العمل بالأدلة التبعية واتخاذها حجة شرعية، أو إنكار الاستدلال بها وبناء الأحكام عليها يعتبر من أهم أسباب اختلافهم في كثير من الفتاوى والأحكام الشرعية التي بنيت عليها، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

الاستحسان

تعريفه وحجيته وأثره في الفتيا

ثبت بالدليل والاستقراء أن الأصول التبعية المختلف فيها مستنبطة من النصوص الشرعية ومشتقة منها، ومعتمدة عليها، فهي ملحقة بالأدلة الأربعة، ولكنها لم تحظ باتفاق الجميع، ومع ذلك فهي عند التحقيق ترجع إلى هذه الأربعة لأنها تستمد قوتها وحُجّيتها منها ولا تخرج عن أُطرها، وما خرج منها عن ذلك فهو من الرأي المذموم الذي لا يجوز الأخذ به في دين الله تعالى، لأنه ليس هناك من واقعة إلا ولها حكم شرعي مدلول عليه بالنص أو بأصل من الأصول التبعية المستمدة من النصوص، هذه المصادر الشرعية التبعية من استحسان ومصالح. . . ونحوها يعتمدها كثير من الفقهاء عند استنباطهم أحكام ما لم يرد فيه نص، ولا حكم إجماعي، لأن الشريعة الغراء لا تدع واقعة من غير حكم شرعي، فهي لا تضيق بالوقائع الجديدة وبالتالي لا تضيق بحاجات الناس ومصالحهم.

الاستحسان لغة واصطلاحاً:

الاستحسان في اللغة: هو عَدُّ الشيء واعتقاده حسناً[1] يقال: استحسنت كذا: أي اعتقدته حسناً، على ضد الإستقباح.

أو معناه: طلب الأحسن للاتباع الذي هو مأمور به[2]، كما قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[3].

فهو اسم لدليل من الأدلة الأربعة يعارض القياس الجلي، ويعمل به إذا كان أقوى منه، سمُّوه بذلك لأنه في الأغلب يكون أقوى من القياس الجلي فيكون قياساً مستحسناً[4].

إذن الاستحسان «هو العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه»[5].

(١) انظر الجرجاني: التعريفات ص١٣ والكفوي: الكليات ١/ ١٦١.

(٢) السرخسي: الأصول ٢/ ٢٠٠.

(٣) سورة الزمر آية ١٧، ١٨.

(٤) الجرجاني: التعريفات ص١٣ والكفوي: الكليات ١/ ١٦١.

(٥) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٧ والعضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى ٢/ ٢٨٨.

وعرفه أبو الحسن الكرخي بقوله: «هو أن يعدل الإنسان عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها إلى خلافه، لوجه أقوى يقتضي العدول عن الأول»[1].

فعدول المفتي المجتهد عن مقتضى القياس الجلي إلى الاستحسان هو لمعالجة ما يؤدي إليه القياس في بعض المسائل من غلو، فيأتي العدول بناء على دليل انقدح في ذهنه، مما رجح عنده القياس الخفي، لا بناءً على التشهي والهوى.

قال الإمام السرخسي: الاستحسان في الحقيقة قياسان: أحدهما جلي ضعيف أثره فسمي قياساً، والآخر خفي قوي أثره فسمي استحساناً، أي قياساً مستحسناً، فالترجيح بالأثر لا بالخفاء والظهور[2].

وإلى هذا مَالَ فخر الإسلام البزدوي فقال: «سمينا ما ضعف أثره قياساً وما قوي أثره استحساناً»[3].

وهو ما علل به الإمام محمد بن الحسن تقديم الاستحسان على القياس فقال: «إنا أخذنا بالاستحسان وتركنا القياس لأن المراد بالاستحسان القياس الخفي القوي الأثر»[4].

وبه أخذ الحنابلة فقال ابن بدران: «وكلام الإمام أحمد في الاستحسان يقتضي أنّه عدول عن موجب قياس لدليل أقوى منه»[5].

أما القاضي يعقوب العكبري فقد اعتبر أن «القول بالاستحسان مذهب الإمام أحمد، وهو أن تترك حكماً إلى حكم هو أولى منه، وهذا مما لا يُنكر»[6] وعليه فالحنابلة مشوا مع الأحناف في العمل بالاستحسان وقبوله كدليل لاستنباط الفتاوى والأحكام الشرعية.

قال صدر الشريعة المَحْبُوبي: الاستحسان حجة عندنا، لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعاً.

لأنه إما بالأثر كالسلم، والإجارة، وبقاء الصوم في النسيان.

وإما بالإجماع: كالاستصناع.

وإما بالضرورة: كطهارة الحياض والآبار.

وإما بالقياس الخفي وأمثلته كثيرة[7].

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/٧، ٨ والتفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/٨١. والأزميري: الحاشية على مرآة الأصول ٢/ ٣٣٥ والقرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٥١.

(٢) انظر السرخسي: المبسوط ١٠/ ١٤٥ والأصول ٢/٢٠٣.

(٣) البهاري: مسلم الثبوت ٢/ ٣٢٤.

(٤) انظر اللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٣٢٤.

(٥) ابن بدران: المدخل إلى مذهب أحمد ٢٩١.

(٦) ابن قدامة: روضة الناظر ١/٤٠٧، ٤٠٨.

(٧) هذا التفصيل هو أنواع الاستحسان، وقد شرحنا ذلك فيما سبق من منهج الفتوى عند الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى من هذه الرسالة، فلا حاجة إلى الإعادة.

ثم قال: وأنت خبيرٌ بأنه على هذه التفاسير ليس دليلاً خارجاً عما ذكر من الأدلة[1].

وذلك أن الاستحسان عند الحنفية ليس مصدراً مستقلاً عن المصادر الأربعة الأساسية، إنما هو طريق متفرع من القياس المشروع باتجاهٍ معاكس له، يُسلك لمعالجة ما يظهر من مساوىء القياس بناء على قاعدة الضرورة ورفع الحرج، مثلاً استحسان الضرورة عندهم يستند إلى رعاية المصلحة تعديلاً لطريق القياس عند ما يؤدي القياس إلى إحراجٍ، لأن من قواعد الشريعة رفع الحرج.

وعليه يكون الاستحسان عند الحنفية، هو التفات إلى مقاصد الشريعة في ابتناء الأصلح، وكان يسمى هذا الإلتفات ـ في العصر الأول، باسم الرأي[2].

ثم إن الاستحسان كيفما كانت صوره وأقسامه يكون في مسألة جزئية ولو نسبياً في مقابل قاعدة كلية، يلجأ إليه المفتي المجتهد في هذه الجزئية لكيلا يؤدي الإغراق في الأخذ بالقاعدة، التي هي القياس إلى الإبتعاد عن الشرع في روحه ومعناه[3].

ومهما يكن فإن الذي استقر عليه رأي المتأخرين من الحنفية هو أن الاستحسان عبارة عن دليل يُقَابِلُ القياس الجلي الذي تسبق إليه الأفهام[4] لأنه أرفق بالناس، وقد يطلق على ما ثبت بالنص والإجماع والضرورة، لكن في الأغلب إذا ذكر الاستحسان يراد به القياس الخفي.

أما حقيقة الاستحسان عند المالكية فقد جعلوه فرعاً من المصالح المرسلة مخصوصاً بحال مخالفة القواعد القياسية عندما تقضي المصلحة بمخالفة تلك القواعد اجتناباً لمشكلة يؤدي إليها القياس.

قال الإمام الشاطبي: إن الاستحسان في مذهب مالك هو الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي، ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس، فإن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وتشهيه، وإنما يرجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة[5] لأن معنى الاستحسان عند أصحاب مالك هو القول بأقوى الدليلين[6].

وقد توسع المالكية في القياس أكثر من الحنفية علاجاً لغلو القياس، ولكنهم لا يسمون

---

(١) صدر الشريعة المحبوبي: التوضيح ٢/ ٨١، ٨٢ والتفتازاني: الحاشية على شرح العضد ٢/ ٢٨٩ وابن نجيم زين الدين بن إبراهيم: فتح الغفار بشرح المنار ٣/ ٣٠ مكتبة مصطفى البابي الحلبي مصر ١٣٥٥هـ.

(٢) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ١/ ٨٨.

(٣) انظر أبو زهرة: أصول الفقه ص٢٤٥ وأبو حنيفة ص٣٨٩.

(٤) انظر التفتازاني: الحاشية على شرح المنتهى ٢/ ٢٨٩ وصدر الشريعة المحبوبي: التوضيح ٢/ ٨١.

(٥) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٠٦.

(٦) الباجي: إحكام الفصول ص٦٨٧ والقرافي: تنقيح الفصول ص٤٥١.

القياس الخفي استحساناً كما في اصطلاح الحنفية وإنما الاستحسان عندهم أن يترك القياس الظاهر لأحد أمور ثلاثة:

١ ـ إذا عارضه عرف غالب أي عادة شائعة.

٢ ـ أو عارضه مصلحة راجحة.

٣ ـ أو أدى إلى حرج ومشقة.

فيكون الحكم الاستحساني عندهم من قبيل ترجيح مصلحة جزئية في حكم معين كانت تقضي القواعد القياسية بخلافه، وذلك لأن نصوص الشريعة الإسلامية تضافرت على وجوب رعاية المصلحة ودفع الحرج[١]. لأنه «إن كان موجب القياس يؤدي إلى حرج فالاستحسان كان لدفع الحرج الناشىء من اطراد القياس لأن طرد القياس يؤدي إلى الغلو في الإفتاء والحكم[٢]».

لذلك قال ابن العربي: «الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو العمل بأقوى الدليلين»[٣].

قال الشاطبي: وقد حَدّهُ غير ابن العربي من أهل المذهب بأنه عند مالك: استعمال مصلحة جزئية في مقابلة قياس كلي. ويقارب هذا التعريف قول ابن رشد: إن الاستحسان الذي يكثر استعماله حتى يكون أعم من القياس، هو أن يكون طرحاً لقياس يؤدي إلى غلو في الحكم ومبالغة فيه، فيعدل عنه في بعض المواضع لمعنى يؤثر في الحكم يختص به ذلك الموضع، وهذه التعريفات قريب بعضها من بعض.

قال الشاطبي: وإذا كان هذا معناه عن مالك وأبي حنيفة فليس بخارج عن الأدلة البتة[٤].

وقد اختصر ابن رشد معنى الاستحسان بقوله «ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل»[٥].

وعلى ما سبق يتبين أن الاستحسان هو العدول عن القياس الجلي إلى قياس خفي لمعالجة ما يظهر من مساوىء وغلو القياس رفعا للحرج ورعاية للمصلحة أو هو أخذ بمصلحة من مسألة جزئية ينطبق عليها دليل كلي، فيترك ذلك الدليل لدليل أقوى تطمئن إليه نفس المفتي المجتهد يقتضي هذا الاستثناء أو ذاك العدول.

أما الشافعية: فالمشهور عنهم أنهم لا يقولون بالاستحسان ولا يعتبرونه حجة في استنباط الفتاوى والأحكام، بل شددوا النكير على من قال به، ونقلوا عن الإمام الشافعي قوله: «من استحسن فقد شرع»[٦].

---

(١) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ١/٥٩، ٦٠.

(٢) انظر أبو زهرة: مالك ص٢٩٧.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٤/٢٠٨.

(٤) انظر الشاطبي: الاعتصام ٢/١٣٩.

(٥) ابن رشد: بداية المجتهد ٢/١٥٤.

(٦) الغزالي: المنخول ص٣٧٤ والمستصفى ١/٢٧٤ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/٢٠٩ والعضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى ٢/٢٨٨.

وتحديده أصول الفتيا بأنه «لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم، ولا أن يفتي إلا من جهة خبرٍ لازم، وذلك من الكتاب ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يجوز له أن يحكم أو يفتي بالاستحسان، إذ لم يكن الاستحسان واجباً ولا في واحد من هذه المعاني.

ثم قال: ومن قال أستحسن لا عن أمر الله تعالى ولا عن أمر رسوله ﷺ كان الخطأ في قول من قال هذا بَيّناً بأنه قد قال: أقول وأعمل بما لم أُومَرُ به ولم أُنْهَ عنه[١].

ثم بين الإمام الشافعي أن «حلال الله وحرامه لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان إنما الاستحسان تلذذ»[٢].

فالإمام الشافعي يرفض القول بالهوى والتلذذ والتحكم في الدين بلا دليل، وهذا لم يقل به أحد ممن قال بالاستحسان لأنه عندهم العمل بأقوى الدليلين.

قال الإمام السرخسي: إن الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين، فلا يكون من اتباع الهوى، وشهوة النفس في شيء[٣].

ونقل الشوكاني: أن الاستحسان إن كان قولاً بما يستحسنه الإنسان ويشتهيه من غير دليل فهو باطل ولا أحد يقول به، وإن كان تفسير الاستحسان بالعدول عن دليل إلى دليل أقوى منه، فهذا مما لم ينكره أحد[٤]. حتى الشافعية لا ينكرون ذلك، لأنهم لم يرفضوا الاستحسان بالمطلق، فقد عملوا بمضمونه ولو لم يطلقوا عليه هذه التسمية، لأنهم كانوا يرجعون في فتاويهم إلى القياس، حيث وسعوا دائرته فأدخلوا فيه كثيراً من مسائل الاستحسان.

قال القاضي الماوردي[٥]: والاستحسان بالدليل معمول عليه، وإنما ننكر العمل بالاستحسان إذا لم يقترن به دليل. فما استحسنه الإمام الشافعي لم يخل من دليل اقترن به[٦]. وإلى هذا أشار الإمام الغزالي عندما عرف الاستحسان المقبول «بأنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص، وهذا قول بدليل، ثم قال: وهذا مما لا ينكر، وإنما يرجع الإستنكار إلى اللفظ، وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً[٧].

---

(١) انظر الإمام الشافعي: الأم ٧/ ٢٩٨، ٣٠٠.
(٢) الإمام الشافعي: الرسالة ص٥٠٧.
(٣) انظر السرخسي: الأصول ٢/ ٢٠١.
(٤) الشوكاني: إرشاد الفحول ٢٤١.
(٥) هو القاضي أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري المتوفى سنة ٤٥٠هـ من أئمة أصحاب الوجوه كان إماماً في الفقه والأصول والتفسير، بصيراً بالعربية، له مصنفات كثيرة في الفقه والتفسير وأصول الفقه والأدب انظر الشيرازي: طبقات الفقهاء ص١٣١. والأسنوي: طبقات الشافعية ٢/ ٢٠٦ وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٢٨٦، ٢٨٧.
(٦) الماوردي: أدب القاضي ١/ ٦٦٠ تحقيق محيي هلال السرحان ـ وزارة الأوقاف العراقية ١٣٩١هـ.
(٧) انظر الغزالي: المستصفى ١/ ٢٨٣.

وكأنّ القائلين بالاستحسان والمنكرين له لم يتفقوا على تحديد معناه، لأن المحتجين به يريدون منه معنى اصطلاحياً غير الذي يريده المنكرون.

لذلك حرر المتأخرون من الحنفية هذا المعنى الاصطلاحي، حتى قال الإمام الشيرازي الشافعي: «إن كان الأمر على ما فسره أصحاب أبي حنيفة، فإنه لا مخالفة في معناه، فإن ترك أضعف الدليلين لأقواهما واجب، وترك القياس بديل أقوى منه واجب»[١].

وقال التفتازاني: «لما اختلفت العبارات في تفسير الاستحسان مع أنه قد يطلق لغة على ما يهواه الإنسان ويميل إليه، وإن كان مستقبحاً عند الغير، وكثر استعماله في مقابلة القياس على الإطلاق، كان إنكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسناً، حتى يتبين المراد منه، إذْ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه، وبعدما استقرت الآراء على أنه اسم لدليل متفق عليه نصاً كان، أو اجماعاً، أو قياساً خفياً إذاوقع في مقابلة قياس تسبق إليه الأفهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف»[٢].

ومن هذا يتبين أن الذين أنكروا العمل بالاستحسان، أنكروه إذاكان قولاً بالهوى والتلذذ من غير استناد إلى دليل شرعي. وهذا ما رفضه وأنكره أيضاً الأئمة الذين عملوا بالاستحسان واعتبروه دليلاً كاشفاً عن الحكم الشرعي، لأن الاستحسان عندهم ليس خروجاً عن النصوص أو قولاً بالهوى والتشهي، أو تركاً للدليل والحجة، إنما هو عدول عن دليل ظاهر أو حكم كلي اقتضى هذا العدول، فهو عمل بأقوى الدليلين، وهذا لا ينكره أحد، لأن من استحسن لم يرجع إلى مجرد ذوقه وهواه، وإنما رجع إلى ما علم من قصد الشارع في الجملة، من قال نأخذ بهذا استحساناً أي أنه أمر مشروع حسن.

ومع ذلك فقد أنكر الاستحسان إضافة إلى الإمام الشافعي، الظاهرية، والمعتزلة، وعلماء الشيعة قاطبة[٣]. لم يعتبروه دليلاً شرعياً، وزعموا أنه تشريع واستنباط للفتاوى والأحكام بالرأي والهوى من غير دليل شرعي مقبول.

وقد مر الرد على هذا الزعم.

حجيته:

استدل جمهور العلماء بالاستحسان لاستنباط الفتاوى والأحكام في الواقعات والنوازل فقال الحنفية والمالكية والحنابلة بالاستحسان واعتبروه حجة شرعية[٤]. وطريقاً معتبراً

---

(١) الشيرازي: التبصرة ص٤٩٤.

(٢) التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/ ٨٢.

(٣) انظر الحيدري: أصول الاستنباط ص٢٩٣ ومحمد تقي الحكيم: الأصول العامة ص٣٦٣ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٧٤٨.

(٤) انظر ابن بدران: المدخل إلى مذهب أحمد ص٢٩١ وابن قدامة: روضة الناظر ١/ ٤٧ والشاطبي: الاعتصام ٢/ ١٣٧.

لاستنباط أحكام المستجدات، لأن الاستحسان عدول عن دليل ظاهر، أو عن حكم كلي لدليل اقتضى هذا العدول، وهذا استدلال صحيح. وقد استدلوا على ذلك بأدلة من الكتاب والسنة والإجماع تحض على اتباع ما هو حسن.

١ ـ من الكتاب: قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[١] وجه الدلالة: أن الاستحسان أَخْذٌ بما هو أوفق للناس، وطلب السهولة في الأحكام فيما يُبتلى فيه الخاص والعام، لأن في الأخذ به ترك العسر لليسر، وهو أصل في الدين[٢] وقوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[٣] وجه الاحتجاج بالآية ورودها في معرض الثناء والمدح لمتبع أحسن القول[٤]. وأحسنه هو الذي يكون معه الدليل[٥] لأننا مأمورون باتباع ما قام دليل رجحانه شرعاً[٦].

قال السرخسي: والقرآن كله حسن ثم أمر باتباع الأحسن، وبيان هذا أن المرأة من قرنها إلى قدمها عورة هو القياس الظاهر، وإليه أشار رسول الله ﷺ فقال: «المرأة عورة مستورة»[٧] ثم أبيح النظر إلى بعض المواضع منها للحاجة والضرورة، فكان ذلك استحساناً لكونه أرفق بالناس[٨].

وقوله تعالى: ﴿وَٱتَّبِعُوٓا۟ أَحْسَنَ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُم﴾[٩] وجه الدلالة: أن الله تعالى أمر باتباع الأحسن، ولولا أنه حجة لما كان كذلك[١٠] ثم إن الأمر للوجوب. فدلّ على ترك بعض واتباع بعض بمجرد كونه أحسن، وهو معنى الاستحسان.

قال العضد الإيجي[١١] الشافعي: جواباً على النافين لحجية الاستحسان. والجواب أن المراد بالأحسن الأظهر والأولى، فعند التعارض، الراجح بدلالته، فإذا تساويا فالراجح بحكمه[١٢].

٢ ـ السنة: ومن السنة ما رواه عبد الله بن مسعود موقوفاً لكن له حكم المرفوع «ما رآه

---

(١) سورة البقرة آية ١٨٥.
(٢) انظر السرخسي: المبسوط ١٠/ ١٤٥.
(٣) سورة الزمر آية ١٧، ١٨.
(٤) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢١٤.
(٥) انظر الباجي: إحكام الفصول ٦٨٩.
(٦) ابن بدران: نزهة الخاطر ١/ ٤١٠.
(٧) المرأة عورة فإذا خرجت استشرفها «الشيطان» أخرجه الترمذي في الرضاع ـ باب ١٨، ٣/ ٤٧٣ رقم ١١٧٣ قال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. والطبراني في الكبير: ورجاله موثقون قاله الهيثمي في مجمع الزوائد ٢/ ٣٥.
(٨) انظر السرخسي: المبسوط ١٠/ ١٤٥.
(٩) سورة الزمر آية ٥٥.
(١٠) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢١٤.
(١١) هو القاضي عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجي المتوفى سنة ٧٥٦هـ كان إماماً في المعقول، قائماً بالأصول، والمعاني والعربية، مشاركاً في الفنون، له مصنفات معروفة. انظر ابن حجر: الدرر الكامنة: ٢/ ٣٢٢، ٣٢٣ وابن العماد: شذرات الذهب ٦/ ١٧٤.
(١٢) انظر العضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى ٣/ ٢٨٩.

المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[١] وجه الدلالة: أنه لولا أن الاستحسان حجة لما كان ما استحسنه المسلمون حسن عند الله تعالى، فالمسلمون إذا رأوا شيئاً حسناً كان ذلك إجماعاً، وصواباً لعصمة جميع المؤمنين، فالأمة لا تجتمع على حُسْنِ حَسَنٍ إلا عن دليل، وإلاّ كان اجماعُها خطأ[٢].

٣ ـ الإجماع: وهو أن الأمة قد استحسنت دخول الحمام من غير تقدير أجرة وعوض الماء، ولا تقدير مدة السكون واللّبْثِ فيه، وكذلك استحسانهم شرب الماء من أيدي السقائين من غير تقدير العوض ولا كمية الماء المشروب، وكذلك نظائره، إذْ التقدير في مثله قبيح فاستحسن الناس تركه[٣].

الفرق بين الاستحسان وبين القياس:

سبق تعريف القياس بأنه عبارة عن إلحاق مسألة غير منصوص عليها بمسألة أخرى منصوص عليها وذلك لاشتراكهما في علة الحكم. كما ظهر لنا من تعريف الاستحسان: أنه عبارة عن العدول بالمسألة عن حكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى يقتضي هذا العدول، وعليه يتبين أن الفرق يتلخص في أمرين:

أولهما: أن القياس إلحاق المسألة بنظائرها المقيسة عليها، وتوحيد الحكم فيها بسبب اتحاد العلة، أما الاستحسان في غالب صوره هو قطع للمسألة عن نظائرها وإفرادها بحكم خاص لدليل من الأدلة، وفي بعض صوره ترك إلحاقها بنظير لها وإلحاقها بنظير آخر أقوى شبهاً وإن كان أخفى من الأول.

ثانيهما: أن القياس يكون في المسائل التي لا دليل عليها غيره، ومن ثم لا يكون لها إلا حكم واحد.

أما الاستحسان: فإنه لا يكون إلا في المسائل التي تعارض فيها دليلان، يعمل المجتهد بأرجحهما وهذا يقتضي أن يكون للمسألة حكمان يعدل المجتهد عن أحدهما إلى الآخر بوجه يقتضي هذا العدول[٤].

أثر الاستحسان في الفُتيا:

ثبت أن الاجتهاد بالرأي لاستنباط الفتاوى والأحكام كان في الصدر الأول أَعمَّ من

---

(١) قال الإمام العجلوني في كشف الخفا ٢/ ١٦٨ رقم ٢٢١٢ رواه أحمد في كتاب السنة وليس في مسنده وأخرجه البزار والطيالسي والطبراني وأبو نعيم والبيهقي في الاعتقاد. وهو موقوف حسنٌ وانظر تتمة تخريجه ص ٢١٢.

(٢) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢١٤ والباجي: إحكام الفصول ص٦٨٩.

(٣) انظر الآمدي: المصدر السابق. وابن قدامة: روضة الناظر ١/ ٤٠٩. ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ص١٣٤.

(٤) انظر د. الدواليبي: المدخل إلى علم الأصول ٣٠٤، ٣٠٥ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٢٨٠، ٢٨١ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٧٤٠.

القياس وأوسع دائرة، فقد كان المفتي المجتهد ينظر في دلالة النصوص ويستخدم القياس والاستحسان وكل ماله قوة شرعية في إثبات الأحكام، وذلك لأن الله تعالى أودع في الشريعة الإسلامية من الأصول والأحكام ما جعلها قادرة على الوفاء بحاجات العباد المتجددة على مَرّ الدهور والأيام وتطور الحياة واختلاف البيئات، والأعراف، والزمان والمكان.

فالاستحسان مصدر من مصادر مواكبة العصر، وباب من أبواب التيسير ورفع المشقة ودفع الحرج والغلو في الاجتهاد، وما ذلك إلا ليصل المفتي إلى إثبات العدالة في الفتاوى والأحكام ومواجهة المستجدات وفق المصلحة الشرعية التي ترمي إليها مبادىء الإسلام الحنيف، لذلك ترك الاستحسان أثراً عظيماً في كثير من فتاوى السلف الصالح، والأئمة الأعلام، وغيرهم مما أثرى الفقه الإسلامي منها.

حكم السرقة عام المجاعة:

معلوم أن الشارع الحكيم أوجب حَدّ القطع على من سرق من حرز مثله، ولا شبهة له فيه لعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا﴾ لكنه عُدِل عن مقتضى النص العام، وهو القطع إلى حكم خاص أقرب إلى روح الشرع استحساناً في عام المجاعة، كما أفتى بذلك سيدنا عمر رضي الله عنه.

قال الإمام أحمد: لا قطع في المجاعة، يعني أن المحتاج إذا سرق ما يأكله لا قطع عليه لأنه كالمضطر. فقد روى الجوزجاني عن عمر رضي الله عنه أنه قال: «لا قطع في عام سَنَةٍ» وقال: سألت أحمد عنه فقلت: تقول به؟ فقال: أي لعمري إذا حملته الحاجة والناس في شدة ومجاعة[1].

لأن من ضروريات الحياة عصمة النفس، وصون حق الحياة، فحفظ الحياة هي المقصد الأسمى التي ترجع إليه سائر المقاصد في التشريع الإسلامي، لذلك عدل سيدنا عمر رضي الله عنه عن الحكم العام إلى حكم يحقق روح الشريعة ومقصدها العام، فلم يقطعهم لأنه غلب على ظنه أنهم ما فعلوا ذلك إلا ابقاءً على أنفسهم لا لذات السرقة.

عقد الاستصناع:

من أثر استنباط الفتوى بالاستحسان قولهم بجواز عقد الاستصناع، وذلك أن تتعاقد مع صانع على أن يصنع لك رداء، أو حذاء، أو شيئاً من الأثاث مثلاً، فالمعقود عليه معدوم وقت العقد، وبمقتضى القياس فالعقد باطل لأنه بيع معدومٍ. ولكنه أفتي بإجازته استحساناً

---

(١) انظر ابن قدامة: المغني ١٠/٢٨٨، ٢٨٩ وشمس الدين المقدسي: عبد الرحمن بن محمد: الشرح الكبير على متن المقنع ١٠/ ٢٨٥ دار الكتاب العربي بيروت ١٣٩٢ والشيخ خلاف: مصادر التشريع فيما لا نص فيه ص٧٣.

لجريان العرف، وتعامل الناس به من لدن العصر الأول، وإلى أيامنا هذه من غير نكير، فكان ترك القياس بالإجماع الثابت بتعامل الأمة، لأنه بالإجماع يتعين جهة الخطأ في القياس كما يتعين بالنص، فيكون واجب الترك، وقد قصروا الأمر على ما فيه تعامل لأنه معدول به عن القياس[1].

إن حاجة الإنسان تدعو إليه، لأنه قد يحتاج إلى رداء، أو خف، أو غيره وقلما يتفق وجوده مصنوعاً فيحتاج إلى أن يستصنع، فلو لم يجز لوقع الناس في الحرج والشدة، لذلك أُفتي بالاستحسان دفعاً للحرج عن الأمة.

حكم سؤر سباع الطير:

من أثر الاستحسان في الفتيا: الإفتاء بطهارة سؤر[2] سباع الطير، فهذه الطيور المفترسة كالنسر والصقر، والعقاب، والغراب وغيرها سؤرها طاهر استحساناً، ونجس قياساً.

وجه القياس: أن يفتى بنجاسة سؤرها قياساً على سؤر الحيوانات المحرم لحمها لنجاسته كالفهد والذئب والأسد وغيره لاشتراكهما في نجاسة اللحم، لأن السؤر يتبع اللحم لاختلاطه باللعاب المتولد منه، فالمعنى الجامع بينهما نجاسة اللحم، وهذا المعنى ظاهر غير قوي الأثر.

وجه الاستحسان: الإفتاء بطهارة سؤرها ـ وهو القياس الخفي ـ على طهارة سؤر الآدمي بجامع عدم مأكولية لحم كلٍ منهما وإن كان حرمة لحم الآدمي للكرامة وحرمة لحم سباع الطير للنجاسة، لضعف أثر القياس المذكور، أي مؤثر حكمه الذي هو نجاسة السؤر، وهو مخالطة اللعاب النجس للماء في سؤر سباع البهائم، وانتفائه في سباع الطير، ذلك أن سباع الطير تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر وجاف، لا رطوبة فيه، وأنه طاهر من الميت فمن الحيّ أولى، وسباع الطير تأخذ بمنقارها الماء ثم تبتلعه، ولا ينفصل شيء من لعابها في الماء فانتفت علة النجاسة وهي المخالطة، فكان سؤرها طاهر كسؤر الآدمي بجامع انتفاء علتها.

وعليه فإن أثر القياس الخفي ـ وهو الاستحسان ـ أقوى من ذلك القياس الظاهر لما علم من انتفاء موجب النجاسة.

ثم إن سباع الطيور إن كانت مضبوطة تُغذى بالطاهر فقط لا يكره سؤرها كما روي عن الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى، واستحسنه المتأخرون وأفتوا به، وإن كانت مطلقة يكره لأنها لا تتحامى الميتة[3].

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ١١ والسرخسي: الأصول ٢/ ٢٠٣ والكاساني علاء الدين أبي بن مسعود: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع ٥/ ٢، ٣ دار الكتاب العربي بيروت ١٤٠٢ وابن عابدين: نسمات الأسحار ص١٥٥ ود. محمد يوسف موسى: المدخل لدراسة الفقه ص١٩٩.

(٢) السُؤر: هو ما فضل من طعام الإنسان أو الحيوان وشرابه. انظر قلعجي: معجم لغة الفقهاء ص٢٣٨.

(٣) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٧٩، ٨٠ وابن أميرحاج: التقرير والتحبير ٣/ ٢٢٣.

حكم من تصدق بجميع ماله ولم ينو الزكاة:

اتفق المفتون من المجتهدين على أنه لا يجوز أداء الزكاة إلا بنية مقارنة لعزل مقدار الواجب في المال، أو دفعه لمستحقه.

واختلفوا فيمن وجبت عليه الزكاة وتصدق بجميع ماله ـ ولم ينوِ الزكاة ـ هل يسقط عنه الواجب أم يبقى في ذمته؟

ذهب الحنفية إلى الإفتاء بسقوط الزكاة عنه، قال صاحب الهداية[1]: «ومن تصدق بجميع ماله لا ينوي الزكاة سقط عنه فرضها استحساناً، لأن الواجب جزء منه فكان متعيناً فيه فلا حاجة إلى التعيين»[2].

وذهب الشافعي وأحمد إلى أنه لا يسقط عنه الفرض. قال النووي: لو تصدق بجميع ماله ولم ينو الزكاة لم تسقط عنه الزكاة بلا خلاف، كما لو كانت عليه صلاة فرض، فصلى مائة صلاة نافلة لا تجزئه، دليلنا أنه لم تمحض للفرض فلم تصح عنه كالصلاة[3].

وقال ابن قدامة[4]: لو تصدق بجميع ماله تطوعاً ولم ينو الزكاة لم يجزئه لأنه لم ينو به الفرض، كما لو تصدق ببعضه، وكما لو صلى مائة ركعة ولم ينو الفرض بها[5].

قال صاحب العناية[6]: والقياس أن لا يسقط لأن النفل والفرض كلاهما مشروعان فلا بُدّ من التعيين كما في الصلاة.

وجه الاستحسان: أن الواجب جزء من جميع ماله وهو ربع العشر فكان متعيناً في الجميع، والمتعين لا يحتاج إلى التعيين، لأن الفرض أنه دَفَعَ الكُلَّ، والحاجة إلى تعيين

---

(١) هو شيخ الإسلام أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني المتوفى سنة ٥٩٣هـ صاحب الهداية كان من أوعية العلم، إماماً فقيهاً، محدثاً حافظاً مفسراً أصولياً أديباً جامعاً للعلوم عُدّ من المجتهدين في المذهب. انظر اللكنوي: الفوائد البهية ص١٤١، ١٤٤. والذهبي: سير أعلام النبلاء ٢١/ ٢٣٢. وطاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ٢/ ٢٣٨.

(٢) المرغيناني: الهداية ١/ ٩٨.

(٣) النووي: المجموع ٦/ ١٨٥.

(٤) هو الإمام أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، موفق الدين المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ أحد الأئمة الإعلام كان ثقة حجة سابقاً في الحديث، وفارساً في الفقه وعلم الخلاف، وأعرف الناس بالفتيا وأصول الفقه. انظر ابن رجب: ذيل الطبقات ٢/ ١٣٥ وما بعدها وابن العماد: شذرات الذهب ٥/ ٨٨ وما بعدها.

(٥) ابن قدامة: المغني ٦/ ٥٠٦ وشمس الدين المقدسي: الشرح الكبير ٦/ ٦٧٦، ٦٧٧

(٦) هو الإمام محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين البابرتي الفقيه الأصولي المتوفى سنة ٧٨٦هـ علّامة المتأخرين وخاتمة المحققين، كان إماماً حافظاً ضابطاً بارعاً في الحديث وعلومه ذا عناية باللغة والأصول له تصانيف مشهورة. انظر ابن قطلوبغا: تاج التراجم ٢٧٦، ٢٧٧. واللكنوي: الفوائد البهية ١٩٥، ١٩٧ وطاش كبرى زادة: مفتاح السعادة ٢/ ٢٤٣.

الفرض للمزاحمة بين الجزء المؤدّى وسائر الأجزاء، وبأداء الكل لله تعالى تحقق أداء الجزء الواجب[1].

حكم الاشتراك في السرقة:

يظهر أثر الاستحسان في حكم العلماء على من اشترك في السرقة. فقد اختلف الأئمة المفتون فيما إذا دخل جماعة الدار وأخرج بعضهم المتاع دون الباقين، هل يقطع الجميع أم المخرج للمتاع فقط؟

أفتى مالك والشافعي وزفر من أصحاب أبي حنيفة أن القطع على المُخْرِج فقط. وعمدتهم في ذلك القياس الظاهر، وذلك أن الإخراج قد وجد منه وحده والسرقة تمت به، فكان هو السارق وحده فأفتي بقطع يده[2].

وأفتى أبو حنيفة وصاحباه والحنابلة بأن يقطعوا جميعاً، وحجتهم في ذلك الاستحسان، لأن الإخراج من الحرز وجد من الكل معنًى للمعاونة واشتراكهم في هتك الحرز، وهذا لأن المعتاد فيما بينهم أن يحمل البعض المتاع ويتهيأ الباقون للدفاع والحماية، فلو امتنع القطع لأدى إلى سدّ باب الحَدّ[3].

حكم النظر إلى الأجنبية:

من المعلوم شرعاً أن النظر إلى المرأة الأجنبية حرام، إلا أنه استثني من ذلك استحساناً النظر بقصد التداوي للضرورة سداً للحاجة ودفعاً للضرر والحرج.

وذلك أن المرأة عورة من قمة رأسها إلى قدميها، ثم أبيح النظر إلى بعض المواضع للحاجة كرؤية الطبيب ـ وذلك إذا لم يكن هناك طبيبة ماهرة ـ وفي هذا معارضة بين قياسين أحدهما ظاهر، وهو ما قررته القواعد من كون المرأة عورة، لأن النظر إليها يؤدي إلى الفتنة.

والوصف الثاني: ما عساه أن يؤدي إلى مشقة في بعض الأحوال كحال العلاج[4]. وهو وجه الاستحسان، فأعملت علة التيسير هنا للضرورة المحوجة لأن الأخذ بالقاعدة العامة يؤدي إلى حرج شديد، ويوقع الناس في مشقة لا تحتمل، لذلك عُدل عن الأصل وأفتي

---

(١) انظر البابرتي: شرح العناية ١/ ٤٩٣ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ١٥٤، ١٥٥.

(٢) انظر ابن قدامة: المغني ١٠/ ٢٩٨ والسرخسي؛ الأصول ٢/ ٢٠١. والمرغيناني: الهداية ٢/ ١٢٥. والإمام مالك: الموطأ ٢/ ٨٣٧. ود. البغا: المصدر السابق ص١٧٦.

(٣) انظر السرخسي: الأصول ٢/ ٢٠١. وابن قدامة: المغني ١٠/ ٢٩٨. والمرغيناني: الهداية ٢/ ١٢٥ ود. البغا: المصدر السابق ص١٧٥.

(٤) انظر السرخسي: المبسوط ١٠/ ١٤٥ وأبو زهرة: أصول الفقه: ص٢٤٧.

بجواز النظر عند الضرورة استحساناً لأنه أرفق بالناس ويحقق روح الشريعة ومقصدها.

نخلص مما سبق إلى أن الاستحسان مصدر رحب للاجتهاد واستنباط الفتاوى والأحكام، فيه من المرونة والخصوبة ما يعطي الشريعة سعة لمواجهة النوازل والمستجدات، ويحقق المصالح حين تضيق النصوص بذلك حتى تكون الشريعة متقدمة التطور الاجتماعي والإنساني، في كل عصر وزمان.

وذلك لإمكان إيجاد الفتاوى والحلول الشرعية للمستجدات على ضوء الاستحسان القياسي، أو الضروري المصلحي، لأن المفتي المجتهد المتمرس على استنباط الفتاوى، واستخراج الأحكام يرى فيه مصدر توسعة في التشريع لأنه عمل بأقوى الدليلين، فهو عمل بالدليل الذي يقابل القياس الجلي، الذي يكشف لنا عن مظهر من مظاهر مرونة الشريعة وواقعيتها حتى في عصرنا الحاضر الذي كثرت فيه النوازل والواقعات الجديدة التي لم يعهدها سلفنا الصالح، فهو مسلك من مسالك الرأي لإيجاد الحلول الفقهية لتلك المستجدات، فالاستحسان يمثل السماحة والسعة والتيسير والمرونة في شريعتنا الغراء التي تصلح دائماً للتطبيق في كل زمان ومكان.

المصالح المرسلة

تعريفها ـ أقسامها ـ حجيتها ـ ضوابطها ـ أثرها في الفتيا

تعريف المصلحة، والمعنى المراد منها في الشرع:

قبل تعريف المصالح المرسلة لا بُدّ من تعريف المصلحة أولاً، ثم بيان معنى الإرسال ليصار إلى توضيح هذا المعنى المركب.

المصلحة: كالمنفعة وزناً ومعنى، فهي مصدر بمعنى الصلاح، والصلاح ضد الفساد، يقال أصلح: أتى بالصلاح وهو الخير والصواب، والاستصلاح نقيض الإستفساد، والمصلحة اسم للواحدة من المصالح، يقال رأى الإمام المصلحة في ذلك ونظر في مصالح المسلمين[١].

قال الغزالي: المصلحة في الأصل هي عبارة عن جلب منفعة أو دفع مضرة[٢].

والمنفعة عبارة عن اللذة، أو ما يكون طريقاً إليها، والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقاً إليه، أو بتعبير آخر هي اللذة تحصيلاً أو إبقاءً، وقد يُعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة وأسبابها[٣].

نخلص إلى أن المصلحة: هي الوصف الذي يكون في ترتيب الحكم عليه جلب منفعة للناس أو درء مفسدة عنهم[٤].

وتوضيحاً لمعنى المصلحة قال الإمام الغزالي: «إن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق، وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكنا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود

---

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب مادة صلح والزمخشري: أساس البلاغة ص٢٥٧. والزبيدي: تاج العروس ٤/ ١٢٥، ١٢٦.

(٢) الغزالي: المستصفى ١/ ٢٨٦.

(٣) انظر الرازي: المحصول ٢/ ٢/ ٢١٨. دكتور محمد سعيد رمضان البوطي: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية ص٢٣ مؤسسة الرسالة ـ بيروت. الثانية سنة ١٣٩٧هـ.

(٤) والتركي: أصول مذهب الإمام أحمد ص٤١٣.

الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم، وأنفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول الخمسة فهو مفسدة ودفعها مصلحة»[(١)].

فالمحافظة على مقصود الشرع تتم بجلب المنفعة أو دفع المفسدة عن العباد، لأن الله تعالى قد شرع الأحكام على طريقة جلب المصالح ودرء المفاسد.

أقسام المصالح من حيث مراتبها وقوتها:

تنقسم الأعمال والتصرفات التي تُعَدّ من المصالح بالنظر الشرعي، وبحسب دلائل نصوص الشريعة وأحكامها، ومن خلال قوتها في ذاتها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: الضروريات: وهي المصالح التي لا بُدّ منها في قيام مصالح الدين والدنيا، مما تتوقف عليها حياة الناس بحيث لو فُقِدَت لم تجْرِ مصالح الدنيا على استقامة، فيختل نظام حياة العباد ويعم الفساد والفوضى، وهذه الضروريات تنحصر في المحافظة على الدين والنفس، والعقل، والنسل، والمال.

قال الإمام الغزالي: وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات التي هي أقوى المراتب في المصالح[(٢)].

وعلى هذه الأمور يقوم أمر الدين والدنيا «لأن الشريعة ما وضعت إلا لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معاً»[(٣)].

وبالمحافظة على الضرورات تستقيم الحياة، وحفظ هذه الأمور يكون بتشريع ما يُوجدها أولاً، ثم تشريع ما يكفل بقاءها وصيانتها، حتى لا تنعدم بعد وجودها، أو تضيع ثمرتها المرجوة منها[(٤)].

القسم الثاني: الحاجيات وهي المصالح التي يحتاج إليها العباد لتسهيل حياتهم ورفع الضيق المؤدي في الغالب إلى الحرج والمشقة، فإذا فقدت هذه المصالح، لا يختل نظام حياتهم، ولكنها تكون حياة شاقة، فالمحافظة عليها ترفع عن المكلفين الحرج والمشقة، لأن رفع الحرج مصلحة معتبرة دَلّ الدليل الشرعي على اعتبارها تيسيراً وترخيصاً بما يُخفف المشاق، والمتتبع لأحكام الشريعة يجد هذا النوع في العبادات والمعاملات، والعادات، والعقوبات[(٥)].

القسم الثالث: التحسينات وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات التي تجمل بها

---

(١) الغزالي: المستصفى ١/ ٢٨٦، ٢٨٧.
(٢) الغزالي: المستصفى ١/ ٢٨٧.
(٣) الشاطبي: الموافقات ٢/ ٦.
(٤) انظر الشاطبي: الموافقات ٢/ ٨، ١٠ والشيخ شلبي: أصول الفقه ص٥١٣. والزرقا: المدخل الفقهي العام ١/ ٦٦.
(٥) انظر الشاطبي: الموافقات ٢/ ١٠، ١١. والشيخ شلبي: أصول الفقه ص٥١٥ والزرقا: المصدر السابق ١/ ٦٦.

الحياة، ولا يترتب على فواتها خلل في نظام الحياة ولا حرج ولا مشقة.

هذه المصلحة معتبرة، لأن الدليل الشرعي دَلّ على اعتبارها، وهي في جملتها تنزل في قسم مكارم الأخلاق، ونراها في كل نوع من أنواع التشريعات[١]. وتنقسم المصالح من حيث قوتها في ذاتها بالنظر إلى اعتبار الشارع لها وعدم اعتباره إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ **المصالح المعتبرة**: وهي التي شهد الشرع باعتبارها، فشرع أحكامها، ودَلّ دليلٌ على أنه قصدها عند تشريعه، وهذه لا خلاف بين العلماء في بناء الفتاوى والأحكام عليها، لأنها قياسُ المناسبة المبني على النظر المصلحي، من تحصيل المصالح ودفع المفاسد، وهذا حجة عند جميع القائلين بالقياس، يجوز التعليل بها بالاتفاق، وتعدية أحكامها إلى غير محال النصوص. وهذا النوع يشمل جميع المصالح التي جاءت الأحكام الشرعية لتحقيقها سواء أكانت ضرورية، أو حاجية، أو تحسينية[٢].

قال الغزالي: المصالح المعتبرة حجة، ويرجع حاصلها إلى القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص والإجماع، مثاله: إن كل ما أسكر من مشروب أو مأكول يحرم قياساً على الخمر لأنها حُرّمت لحفظ العقل الذي هو مناط التكليف وتحريم الشرع للخمر دليل على ملاحظته هذه المصلحة[٣] فالاستدلال بها على الفتاوى والأحكام يعتبر اقتداء بالشرع واتباعاً للدليل، لأن مصدر التشريع هنا هو النص الذي جاء محققاً لهذه المصلحة ورعايتها.

٢ ـ **المصالح الملغاة**: وهي المصالح التي يظهر أن في بناء الأحكام عليها مصلحة إلاّ أن الشارع شهد بإلغائها، وعدم اعتبارها لمخالفتها مقتضى الأدلة الشرعية. فالشارع الحكيم لم يُلغِ المصلحة بعنوان أنها مصلحة، بل لِمَا يخالطها من مفسدة تربو عليها، أو لتحصيل مصلحة أخرى أعظم منها نفعاً، وهذه لا نزاع في عدم الاعتداد بها.

مثاله: الاستسلام للعدو، وإن كان فيه مصلحة وهي حفظ النفوس من القتل، ولكن الشارع أهدرها لأنها مغمورة بالمفاسد من كل جانب، وأمر بقتال العدو لتحقيق مصلحة أرجح منها وهي حفظ كيان الأمة والاحتفاظ بعزتها وكرامتها.

وكذلك ما يبدو من المصلحة في تشديد الفتيا على أمير أو موسر أفطر عامداً في رمضان بإلزامه التكفير بصيام شهرين متتابعين، فقد دل الدليل الشرعي على إلغاء مثل هذا بالنص، لأن التكفير يكون بعتق رقبة، فإن لم يجد فبصوم شهرين متتابعين، فإن لم يجد فبإطعام ستين

---

(١) انظر الشاطبي: الموافقات ٢/ ١١ والشيخ شلبي: أصول الفقه ٥١٦ والزرقا: المصدر السابق ١/ ٦٧.

(٢) انظر ابن جزيّ: تقريب الوصول ص١٤٨ وابن قدامة: روضة الناظر ١/ ٤١٢. ودكتور بدران أبو العينين بدران: أصول الفقه ص٣٠٣ دار المعارف ـ مصر ـ ١٩٦٥. والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٢٨٦ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٧٥٢، ٧٥٣.

(٣) انظر الغزالي: المستصفى ١/ ٢٨٤، ٢٨٥ والشيخ الخضر حسين: الشريعة الإسلامية ص٤٦.

مسكيناً، كما أن هذه الفتوى تتنافى مع قاعدة اليسر وعدم الحرج المقررة شرعاً[1].

ويدخل في ذلك كل مصلحة تبدو للناس أنها مصلحة لكنها تصادم نصاً في الشريعة أو مبدأً عاماً مقرراً فيها، هذه المصلحة لا تبنى عليها فتوى ولا يقصد بها حكم.

٣ ـ المصالح المرسلة: وهي التي لم يرد عن الشارع نص باعتبارها ولا بإلغائها، وسميت مصلحة لأن بناء الحكم عليها مظنة دفع ضرر أو جلب نفع، وسميت مرسلة: أي غير مقيدة لأن الشريعة أرسلتها فلم تُنِطْ بها حكماً معيناً، وليس لها نظير معين له حكم شرعي فتقاس عليه، وهي مطلقة لعدم التنصيص عليها لا بالاعتبار، ولا بالإلغاء[2]. إذن هي كل منفعة داخلة في مقاصد الشارع دون أن يكون لها أو لجنسها القريب شاهد بالاعتبار أو الإلغاء[3]. ويعبر عنها متكلمو الأصوليين بالمناسب المرسل[4] والغزالي: بالاستصلاح[5] وإمام الحرمين: بالاستدلال[6]. وبعضهم بالاستدلال المرسل.

ذلك أن كل حكم يقوم على أساس المصلحة يمكن أن ينظر إليه من ثلاثة جوانب.

١ ـ من نظر إلى جانب المصلحة المترتبة عليه عبّر عنه بالمصالح المرسلة.

٢ ـ ومن نظر من جانب الوصف المناسب الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه، تحقيق تلك المصلحة عبّر عنه بالمناسب المرسل.

٣ ـ ومن نظر إلى بناء الحكم على الوصف المناسب، أو المصلحة أي بالمعنى المصدري عبّر بالاستصلاح أو الاستدلال[7].

حجية المصالح المرسلة:

١ ـ مواقف العلماء من العمل بالمصالح المرسلة:

اعتمد كثير من الفقهاء على المصالح المرسلة، وذلك لعلمهم أن مقصود الشرع بتشريع

---

(١) انظر الشاطبي: الاعتصام ٢/ ١١٣، ١١٤ والغزالي المستصفى ١/ ٢٨٥. والشيخ الخضر حسين: الشريعة الإسلامية ص٤٦ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٢٨٧. ود. بدران أبو العينين: أصول الفقه ص٣٠٣.

(٢) انظر الرازي: المحصول ٢/ ٢/ ٢٣٠ والقرافي: شرح تنقيح الفصول ص٤٤٦. وابن قدامة: روضة الناظر ١/ ٤١٣ وابن جزيّ: تقريب الوصول ص١٤٨. والشيخ خلاف: مصادر التشريع ص٨٨ وعلم أصول الفقه ص٨٤.

(٣) د. البوطي: ضوابط المصلحة ص٣٣٠ ومحمد الطاهر النيفر: أصول الفقه ص١٠٥ دار بو سلامة ـ تونس ١٣٩٤.

(٤) انظر ابن الحاجب: مختصر المنتهى ٢/ ٢٤٢ والعضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى ٢/ ٢٤٢.

(٥) الغزالي: المستصفى ١/ ٢٨٤.

(٦) الجويني: البرهان: ٢/ ١١١٣.

(٧) انظر د. البوطي: ضوابط المصلحة ص٣٢٩.

الأحكام هو جلب المصالح، ودرء المفاسد، لأن مصالح العباد معتبرة ويصح ابتناء الأحكام عليها لذلك بنوا بعض الفتاوى والأحكام على رعايتها.

والسادة المالكية لهم القسط الأوفر في استثمارها، فهي أصل من أصول مذهبهم علماً أن الواقع يشهد أن لها يداً في سائر المذاهب المُعَوّل عليها عند المسلمين.

قال ابن دقيق العيد: الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليه أحمد بن حنبل، ولا يكاد يخلو غيرهما عن اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في استعماله[١].

وأوضح القرافي ذلك فقال: «عند التحقيق نرى المصلحة المرسلة في جميع المذاهب لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ولا نعني بالمصلحة المرسلة إلا ذلك»[٢].

والشافعية وسّعوا دائرة القياس واعتبروا كل مصلحة لم يأت بها النص ولكن شهد الشرع باعتبارها راجعة إلى القياس[٣]. فهم يقيسون كل موضع تتحقق فيه مصلحة على المواضع الذي نص عليه في هذه المصلحة، ولا ينظرون إلى المصلحة إلا إذا كان لها شاهد من دليل خاص، وهذا ما بينه إمام الحرمين الجويني بقوله: ذهب الشافعي، ومعظم أصحاب أبي حنيفة رضي الله عنهم إلى تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة بشرط الملاءمة للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول[٤].

ويؤيد هذا ما نقله ابن برهان في «الوجيز» عن الشافعي: أن المصلحة إن كانت ملائمة لأصل كلي من أصول الشرع، أو لأصل جزئي جاز بناء الأحكام عليها وإلاّ فلا. قال ابن برهان: وهذا هو الحق المختار[٥].

وفصل ذلك الزنجاني فقال: «ذهب الشافعي رضي الله عنه إلى أن التمسك بالمصالح المستندة إلى كلي الشرع، وإن لم تكن مستندة إلى الجزئيات الخاصة.

مثاله: قتل الجماعة بالواحد، فهذا عند الشافعي عدوان وحيف في صورته من حيث أن الله تعالى قيد الجزاء بالمثل فقال تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾[٦] ثم عدل أهل الإجماع عن الأصل المتفق عليه لحكمة كلية، ومصلحة معقولة... وهذه مصلحة لم يشهد لها أصل معين في الشرع، ولا دل عليها نص كتاب ولا سنة، بل هي مستندة إلى كلي

---

(١) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٧٧ والشيخ الخضر حسين: الشريعة الإسلامية ص٤٧.
(٢) انظر القرافي: شرح تنقيح الفصول ص٤٤٦ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٧٧.
(٣) انظر الغزالي: المستصفى ١/ ٢٨٤.
(٤) انظر الجويني: البرهان ٢/ ١١١٤ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٧٨.
(٥) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٧٧.
(٦) سورة النحل رقم الآية ١٢٦.

الشرع، وهو حفظ قانونه في حقن الدماء مبالغة في حسم مواد القتل، واستبقاء جنس الإنسان.

واحتج في ذلك: بأن الوقائع الجزئية لا نهاية لها، وكذلك أحكام الوقائع لا حصر لها، والأصول الجزئية التي تُقتبس منها المعاني والعلل محصورة متناهية، والمتناهي لا يفي بغير المتناهي.

فلا بُدّ إذاً من طريق آخر يتوصل بها إلى إثبات الأحكام الجزئية، وهي التمسك بالمصالح المستندة إلى أوضاع الشرع، ومقاصده على نحو كلي وإن لم يستند إلى أصل جزئي[1].

فالأخذ بالمصالح المعتبرة ضرب من ضروب القياس، ولا يُعدّ أخذاً بمطلق مصلحة. غير أن الغزالي خالف الشافعية وذهب إلى اعتبار المصالح المرسلة، وهي التي لم يشهد الشرع في نص معين باعتبارها ولا ببطلانها فهي المعنية بالمحافظة على مقصود الشرع[2] لأن ما شهد الشرع باعتباره فهو حجة، وما شهد الشرع بإلغائه فهو باطل، وما لم يشهد الشرع له بالاعتبار ولا بالإلغاء فهو مجال العمل بالمصالح المرسلة.

وقد شرط الغزالي لكي يأخذ بها أن تكون مؤيدة بثلاثة أوصاف وافقه عليها البيضاوي:

١ ـ أن تكون ضرورية: أي ليست مما يمكن الاستغناء عنها كونها ضرورة من الضرورات الخمس لا حاجية ولا تحسينية.

٢ ـ أن تكون قطعية: أي ثابتة بطريق لا شبهة فيه لجلب منفعة أو دفع مضرة.

٣ ـ أن تكون كلية: أي عامة ليست جزئية خاصة حيث تعود بالنفع لعامة المسلمين لا لشخص أو حاكم أو فئة[3].

فهو يعتبر أن كل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصوداً بالكتاب والسنة والإجماع فليس خارجاً عن هذه الأصول لكنه لا يسمى قياساً بل مصلحة مرسلة.

ويضيف الغزالي: وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة[4].

أما السادة الأحناف: فالمشهور عنهم أنهم لا يأخذون بالمصلحة ولا يعتبرونها دليلاً شرعياً. وهذا الكلام فيه نظر.

لأن المشهور أن فقهاء العراق في مقدمة القائلين بأن أحكام الشرع مقصود بها

---

(١) انظر الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ١٦٩، ١٧١.

(٢) الغزالي: المستصفى ١/٣١١.

(٣) انظر الغزالي: المستصفى ١/٢٩٥ وما بعدها البيضاوي: منهاج الوصول ص١٦٤.

(٤) انظر الغزالي: المستصفى ١/٣١١ ود. الدواليبي: المدخل إلى علم الأصول ٣١٢.

المصالح، ومبنية على علل، هي مظانُ تلك المصالح، ومشهور عنهم أنهم يأخذون بمعقول النص وروحه، وكثيراً ما أوّلوا ظواهر النصوص استناداً إلى معقولها، والمصلحة المقصودة منها، فمن البعيد إذن ألاّ يأخذوا بالمصالح المرسلة إضافة إلى أنهم من القائلين بالاستحسان، وهو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها، والخروج عن القواعد العامة إلى الاستثناء لوجه أقوى أو لضرورة تقتضي جلب مصلحة أو دفع مفسدة سداً للحاجة، ودَفْعَ الحرج.

وعليه فإن الأحناف إذا أخذوا بالاستحسان، فقد قالوا بالخروج عن النظائر وعن القواعد العامة لضرورة المصلحة، والمفتي المجتهد حينما يعدل عن القياس استحساناً إلى حكم آخر يزول به الحرج والمشقة، فهو بذلك قد حقق المصلحة التي تتفق مع المنطق الفقهي ومقاصد الشريعة. ومن عمل بذلك فقد رضي من بابٍ أولى بالأخذ بالمصالح المرسلة إذا لم يكن هناك نظائر تعارضها ولا قواعد عامة تناقضها، لأن الاستحسان بالضرورة يستلزم القول بالمصلحة المرسلة[1]. لأنه في جملته خضوع لحكم العرف أو المصلحة المؤثرة أو الضرورة وذلك بلا شك خضوع لمعنى جلب المصلحة، فكل مصلحة معتبرة عندهم في الجملة، ويجب الأخذ بها ما دامت لا تتعارض مع النصوص أو تكون مناهضة لمقاصد الشريعة.

أما الحنابلة فقد أخذ إمامهم بالمصلحة المرسلة على أساس أنها باب من أبواب القياس بعد أن وسع في معناه فجعل المصلحة المرسلة تقاس على المصالح المعتبرة في الفقه الإسلامي عامة المأخوذة من النصوص مجتمعة لا من نص معين[2] فالحنابلة يأخذون بالمصالح المرسلة ولو لم يكن لها شاهد بالاعتبار، ولكنهم يؤخرونها عن النصوص فلا يقدمون مصلحة على حديث ولو كان حديث آحاد، حتى ولا على فتوى صحابي، ولا على الحديث المرسل، أو الخبر، ولا يخصصون بها النصوص. لأنهم اعتبروا المصلحة المرسلة في مرتبة القياس، بل ضرباً من ضروبه على التحقيق، فهي ليست أصلاً مستقلاً بل تابعة للقياس[3].

وقد فصل ذلك ابن بدران الحنبلي فاختار بصراحة اعتبار حجية المصالح المرسلة، وانتصر لذلك، واعتبر أن الوقائع المستجدة وتغير الزمان تُلزم العمل بالمصلحة المرسلة التي شهد الشرع لجنسها بالاعتبار ولو في الجملة.

ثم قال: والمختار عندي اعتبار أصل المصالح المرسلة، ولكن الإسترسال فيها وتحقيقها يحتاج إلى نظر سديد، وتدقيق، وإني أرى غالب الأحكام في أيامنا التي نحن بها سالكةٌ على ذلك الأصل ومُتَهيّئة لقبوله سخطنا أم رضينا، والفتوى تتغير بتغير الزمان، وذلك أن الله تعالى إنما بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصالح العباد، وقد علمنا ذلك بالاستقراء فمهما وجدنا

---

(١) انظر الشيخ خلاف: مصادر التشريع ص٩٠ والزرقا: المدخل الفقهي العام ١/ ٥٢، ٥٣. ود. الدواليبي: المدخل إلى علم أصول الفقه ٣١٤، ٣١٥.

(٢) النيفر: أصول الفقه ص١١١.

(٣) انظر أبو زهرة: ابن حنبل ص٣٥٢ ود. الدواليبي: المصدر السابق ٢٤٠.

مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع فنعتبرها لأن الظن مناط العمل[١].

وعليه يمكن القول: «إذا كان الحنابلة اعتبروا تغير الزمان يلزم العمل بالمصلحة إلا أن المالكية لهم القسط الأوفر في استخدامها كأصل من أصول مذهبهم، فقد أجمع العلماء على أن للمالكية ترجيحاً على غيرهم في استخدام المصالح المرسلة لاستنباط الفتاوى والأحكام، فإذا كانت المصلحة ملائمة لأصل كلي أو جزئي من أصول الشريعة بنوا الأحكام عليها، وذلك لأنها دليل قائم بذاته إن لم يشهد لإلغائها أصل معتبر من أصول الشرع.

نقل عن الإمام مالك قوله: إن المجتهد إذا استقرأ موارد الشرع ومصادره، أفضى نظره إلى العلم برعاية المصالح في جزئياته وكلياته، وأن لا مصلحة إلا وهي معتبرة في جنسها لكنه استثنى من هذه القاعدة كل مصلحة صادمها أصل من أصول الشريعة[٢].

نخلص مما سبق إلى أنّ المالكية لما أخذوا بالمصالح المرسلة بنوا بعض الفتاوى والأحكام على رعايتها ولو لم يكن لها في الشريعة أصل يشهد لها بالاعتبار، غير أنهم يقفون بالمصالح موقف المعارضة للنصوص، ويخصصون بها النصوص التي لا تكون قطعية سواء في دلالتها كتخصيص العام في القرآن أحياناً بالمصلحة المرسلة، أو في ثبوتها كتخصيص أخبار الآحاد بالمصلحة المرسلة، أما النصوص القطعية في دلالتها وثبوتها فلا يمكن أن تقف المصالح معارضة لها[٣].

المغالون في المصلحة:

غالى نجم الدين الطوفي[٤] في الأخذ بالمصالح المرسلة وقدمها على النصوص القطعية، حتى وصل بمنهجه لاستنباط الفتاوى والأحكام إلى القول بأنه إن تعذر في المعاملات الجمع بين أدلة الشرع وبين المصلحة قدمت المصلحة، لجلب النفع للناس ودفع الضرر عنهم، وليس لأنها الدليل الشرعي الأساسي فيما لا نص فيه فحسب، بل لأنها الدليل الشرعي الأساسي، وسبيل التشريع العام فيما لا نص فيه، وفيما فيه نص، وفي المعاملات والسياسات الدنيوية، لأنه حيثما وجدت المصلحة فثم شرع الله تعالى فهو يتجه إلى المصلحة

---

(١) انظر ابن بدران: نزهة الخاطر ١/ ٤١٥، ٤١٦.

(٢) الشيخ الخضر حسين: الشريعة الإسلامية ص٤٧.

(٣) انظر أبو زهرة: ابن حنبل ص٣٥٢ ومالك ص٣٣٥.

(٤) هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الصرصري، نجم الدين الطوفي المتوفى سنة ٧١٦هـ. الفقيه الأصولي المتفنن، كانت قوته في الحفظ أكثر من الفهم، أصل مذهبه حنبلي، ولكنه لم يكن ملتزماً لعامة أصوله ولا فروعه، قال ابن رجب: كان شيعياً منحرفاً عن السنة، وقال ابن العماد: اشتهر عنه الرفض والوقوع في أبي بكر وابنته عائشة رضي الله عنهما، إنّ تفكيره ليس حنبلياً وإن أسلوبه في مهاجمة النصوص أسلوب شيعي. انظر ابن رجب: الذيل على طبقات الحنابلة ٢/ ٣٦٦ وما بعدها وابن العماد: شذرات الذهب ٦/ ٣٩ وما بعدها. وابن حجر: الدرر الكامنة ٢/ ١٥٤، ١٥٧.

دون قيد أو شرط، وهو بهذا يجعل مصدر التشريع المصلحة ولو خالفت نصاً قطعياً في دلالته وثبوته، أو خالفت إجماعاً معتبراً.

فالطوفي يقول بالمصلحة على عمومها ويخرج بها عن دائرة المصالح المرسلة، لأن المصلحة إذا عارضت النص، أو خالفت الإجماع، وجب عنده تقديم رعاية المصالح بطريق التخصيص والبيان لهما. لأنها من أقوى أدلة الشرع، حتى إنّه اعتبر أن الاستدلال بالمصلحة أقوى أنواع الاستدلال[1]. لذلك ترك تقدير المصلحة للعقل لا للنص وجعل العقل أساساً أو مقياساً تقاس عليه الأحكام، فما وافقه من الشرع اعتبر، وما خالفه أُوّل، أو خُصص، أو أُلغي.

إضافة إلى أنه جعل حديث «لا ضرر ولا ضرار»[2] وهو حديث مرسل فوق القرآن الكريم والسنة المتواترة والإجماع. وذلك أنه إن تعذر الجمع بين أدلة الشرع وبين المصلحة قدمت المصلحة عنده على غيرها لقول النبي ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» وهو خاص في نفي الضرر المستلزم لرعاية المصلحة فيجب تقديمه[3].

هذه المبالغة والمغالاة من الطوفي في اعتبار المصلحة وتقديمها على النصوص القطعية إذا عارضتها هو من قبيل نسف الشريعة بأكملها باسم المصلحة، ثم تسليم أمر استنباط الفتاوى والأحكام إلى الأهواء والنزعات، دون ضابط، أو رقيب، وفتح بابٍ للتشهي وتعطيل النصوص التشريعية القطعية بنظر اجتهادي محض.

هذا الغلو غير مُسَلّم به عند أولي العلم، لأن المفتي المجتهد يستنبط الفتاوى على قدر ما يحقق مقصود الشرع مَن الخلق، فالأحكام المبنية على رعاية المصالح تستند إلى أصل يعرفه المفتي الحاذق من موارد الشريعة.

قال ابن دقيق العيد محذراً من الإسترسال في استخدام المصالح المرسلة «لست أنكر على من اعتبر أصل المصالح، لكن الإسترسال فيها، وتحقيقها يحتاج إلى نظر شديد ربما خرج عن الحدّ المعتبر، ولذا كانت كالقياس لا يُعتد بها إلا من المجتهد»[4] وكأنه بذلك يضع

---

(١) انظر الشيخ خلاف: مصادر التشريع ص٨٩ ود. سلام مدكور: مناهج الاجتهاد ١/ ٢٩٤. وأبو زهرة: ابن حنبل ص٣٥٣ وما بعدها. ود. الدواليبي: المدخل إلى علم أصول الفقه ٢٤٤، ٢٤٥.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ ـ كتاب الأقضية ـ باب القضاء في المرفق ٢/ ٧٤٥ رقم ٣١ مرسلاً. وابن ماجه: في الأحكام ـ باب من بنى في حقه ما يضر بجاره ٢/ ٧٨٤ رقم ٢٣٤٠ ورقم ٢٣٤١. والدارقطني: ٤/ ٢٢٨ رقم ٨٥. قال الحافظ النووي: في الأربعين النووية الحديث رقم ٣٢ هذا حديث حسن رواه ابن ماجه والدارقطني وغيرهما مسنداً. ورواه مالك في الموطأ مرسلاً.

(٣) انظر دكتور توفيق يوسف الواعي: البدعة والمصالح المرسلة ص٢٦٧، ٢٦٨. مكتبة دار التراث الكويت سنة ١٤٠٤هـ وانظر مناقشة الدكتور البوطي لأدلة الطوفي في كتابه ضوابط المصلحة ص٢٠٢ وما بعدها.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٨٠ والشيخ مخلوف: بلوغ السول ص١١٩.

حداً لمن يغالي في الأخذ بالمصالح المرسلة، ويستنبط الفتاوى تحت ستارها، وهو ليس من أهل الاجتهاد والورع فتخرج فتياه عن الحق، مُخالفة النصوص والأدلة المستندة إلى أصل شرعي، وذلك أن كل مصلحة تعارض النص هي من قبيل تحكيم الأهواء في النصوص الشرعية.

وهناك من العلماء من غالى ورَدّ العمل بالمصالح جملة فلا يصح عندهم الاحتجاج بها ولا بناء الفتاوى والأحكام عليها كالظاهرية ومن سار على دربهم في تحريم العمل بالقياس[١]. فمن أنكر القياس، ينكر من طريق أولى بناء الأحكام على المصالح وحدها، لأنهم إذا أنكروا أن تكون العلل المعتبرة أساساً في تعدية الحكم إلى ما تتحقق فيه هذه العلة أنكروا بالأولى أن يُشرع حكم لمصلحةٍ لم يرد عن الشارع شرع هذا الحكم معها[٢].

هؤلاء لا يقولون بعلل ولا تعليل، ولا قياس، ولا استحسان ولا استصلاح. أما الشيعة الإمامية: فقد اتفق فقهاؤهم على منع الفتوى استناداً إليها[٣].

قال محمد تقي الحكيم[٤]: الشيعة لا يقولون بالمصالح المرسلة إلا ما رجع منها إلى العقل على سبيل الجزم، وما عداه فهو ليس بحجة[٥].

نخلص مما سبق إلى أن جمهور الفقهاء قد أجمعوا على اعتبار المصالح المرسلة واتفقوا على الأخذ بها، وإن اختلفوا في مقدار اعتمادهم عليها.

١ - منهم من لم يرد المصلحة من حيث هي مصلحة إلا أنهم حققوا المصلحة من خلال الاستحسان كالحنفية، أو من خلال توسعهم في القياس كالشافعية وكلاهما لم يعتبرها أصلاً.

٢ - ومنهم من يعتبرها أصلاً مستقلاً صالحاً لبناء الفتاوى والأحكام كالمالكية والحنابلة الذين وسعوا في شروطها، أما الغزالي: فقد ضيق مجال الأخذ بها وشرط كونها قطعية وكلية وضرورية.

٣ - ومنهم المغالون الذين بالغوا في اعتبار المصلحة كالطوفي الذي عارض بها النصوص القطعية، لأنها في نظره أقوى أدلة الشرع.

٤ - ومنهم من رَدّ العمل بالمصلحة أصلاً وهم الظاهرية والشيعة الإمامية.

---

(١) ابن حزم: النبذ ص٩٨.

(٢) انظر الشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ٢٤٢ والشيخ خلاف: مصادر التشريع ص٩٤.

(٣) الحيدري: أصول الاستنباط ٢٩٤.

(٤) هو السيد محمد تقي بن السيد محمد سعيد الطباطباني الحكيم، فقيه أصولي، من علماء الشيعة الإمامية، العميد السابق لكلية الفقه في النجف بالعراق.

(٥) محمد تقي الحكيم: الأصول العامة للفقه المقارن ص٤٠٤.

مجال العمل بالمصالح المرسلة:

ثبت أن جمهور العلماء قد أخذوا بالمصلحة المرسلة، واعتبروها طريقاً شرعياً لاستنباط الفتاوى والأحكام فيما لا نص فيه ولا إجماع، كما اعتبروا أن مجال العمل بالمصالح المرسلة وبناء الأحكام الشرعية عليها إنما هو العادات وما يتعلق بمعاملة الناس بعضهم بعضاً، لأن هذا القسم هو مجال النظر في تشريعه إلى المصالح، وذلك أن المفتي البصير بعلم الشريعة يدرك أن أحكام المعاملات مبنية على رعاية المصالح المدنية التي يتيسر للعقول السليمة متى تلقتها من الشارع الحكيم، وغاصت في تدبرها من كل جانب أن تقف على أسرارها، وترى خير الحياة في التمسك بها.

أما ما كان من قبيل العبادات، والمقدرات من أحكام المعاملات والتعزيزات وكل أمر تعبدي ليس للعقل سبيل إلى إدراك المصلحة الجزئية، فلا دخل للمصالح المرسلة فيه[١].

٢ ـ أدلة الاحتجاج بها:

استدل جمهور القائلين بحجية المصالح المرسلة بأمور منها:

١ ـ أنه ثبت بالاستقراء أن أحكام الشرع روعي فيها الأخذ بمصالح الناس.

قال العز بن عبد السلام: والشريعة كلها مصالح، إما لتدرأ مفاسد أو لتجلب مصالح[٢].

وأبرز هذا المعنى ابن القيم مفسراً فقال: إن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد، في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجَوْر، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة[٣].

أما الشاطبي فاعتبر أن «الشريعة ما وضعت إلا لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معاً»[٤].

إن الأخذ بمصالح الناس واعتبار جنس المصالح في جملة الأحكام يوجب اعتبار هذه المصلحة في تعليل الأحكام، لأن العمل بالظن واجب، والدليل على اعتبار المصالح قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[٥] ومقتضى الرحمة تحقيق مصالح الناس.

٢ ـ إن الوقائع تحدث والحوادث تتجدد والبينات تتغير والضرورات والحاجات تطرأ، فلو لم يُفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح ضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد

---

(١) انظر الشيخ خلاف: مصادر التشريع ص٨٩ والشيخ الخضر حسين: الشريعة الإسلامية ص٥٠. ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ص٤٠.

(٢) العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ١/١١.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/٣.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٢/٦.

(٥) سورة الأنبياء آية ١٠٧.

ووقف التشريع عن مسايرة تطورات الناس ومصالحهم، وهذا لا يتفق وما قُصد بالتشريع من تحقيق مصالح العباد، ومن كون الشريعة الإسلامية عامة لكافة العباد، وخاتمة للشرائع السماوية كلها، فكان لا محالة من بقاء بابها مفتوحاً لكل جديد منها.

٣ ـ إن المصالح التي بنيت عليها أحكام الشريعة هي مصلحة معقولة، يدرك العقل حسن ما طالب به الشرع، ويدرك قبح ما نهى عنه، لذلك لم يفتح باب الاستصلاح إلا في المعاملات ونحوها مما تعقل معاني أحكامها.

٤ ـ إن من يتبع اجتهادات فقهاء الصحابة الكرام ومن جاء بعدهم في الوقائع التي لم تُصرح النصوص بأحكامها، يجد أنهم كانوا يُفتون في كثيرٍ منها بمجرد اشتمال الواقعة على مصلحة راجحة دون الرجوع إلى أصل معين من غير أن يُنكر بعضهم على بعض، فكان إجماعاً منهم على اعتباره أصلاً من أصول التشريع[١].

أما الإمام الغزالي فقد استند للدلالة على حجية المصلحة، والاحتجاج بها وتحكيمها إلى عمل الصحابة الكرام فقال: الصحابة رضوان الله عليهم هم قدوة الأمة في القياس، وعُلِم قطعاً اعتمادهم على المصالح مع أنهم لم ينحصروا عليها في بعض المسائل، ولم يسترسلوا أيضاً استرسالاً عاماً، إذ المصالح كانت تنقسم لديهم إلى متروك وإلى معمول به[٢].

وفَصّل ذلك القرافي فقال: ومما يؤكد العمل بالمصلحة المرسلة أن الصحابة رضي الله عنهم عملوا أموراً لمطلق المصلحة، لا لتقدم شاهد بالاعتبار، نحو كتابة المصحف ولم يتقدم فيه أمر، ولا نظير، وكذلك ما فعله عمر رضي الله عنه من ترك الخلافة شورى، وتدوين الدواوين، وعمل السكة للمسلمين، واتخاذ السجن[٣].

ضوابط المصلحة:

معلوم أن المصلحة بحد ذاتها ليست دليلاً مستقلاً من الأدلة الشرعية شأنها كشأن الكتاب والسنة والإجماع والقياس حتى يصح بناء الأحكام الشرعية عليها وحدها كما قد يتصورها البعض.

إنما هي معنى كلي استخلص من مجموع جزئيات الفتاوى والأحكام المأخوذة من أدلتها الشرعية، فتحقيق مصالح العباد معنى كلي، والأحكام التفصيلية المناطة بأدلتها الشرعية جزئيات له، ولما كان الكلي لا يتقوم إلا بجزئياته، كان لا بُدّ لاعتبار حقيقة المصلحة في أمر ما من أن يدعمه دليل من الأدلة الشرعية التفصيلية، أو أن يُدعم بفقد ما يخالفه على الأقل[٤].

---

(١) انظر الشيخ خلاف: مصادر التشريع ٩٠، ٩١ وعلم أصول الفقه ص٨٥، ٨٦. والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٢٩١، ٢٩٢، ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٧٦٢ ـ ٧٦٤.

(٢) انظر الغزالي: المنخول ص٣٥٣.

(٣) القرافي: شرح تنقيح الفصول ص٤٤٦.

(٤) انظر الشاطبي: الموافقات ٣/ ٥ وما بعدها ود. البوطي: ضوابط المصلحة ١١٥، ١١٦.

لذلك كان لا بُدّ لاعتبار المصالح المرسلة في التشريع من ضوابط وشروط تُقرّبها من الأصول الشرعية، وبالتالي تحول دون اتخاذها ذريعة للأهواء والمظالم والعبث بالفتاوى والأحكام تحت ستار المصلحة.

١ ـ أن تكون المصلحة ملائمة لمقاصد الشرع الضرورية لقيام مصالح العباد، وذلك بأن لا تنافي أصلاً من أصوله، ولا دليلاً من أدلته القطعية، بل تكون متفقة مع المصالح التي قصد الشارع إلى تحصيلها. مثلاً: لا يصح رعاية المصلحة في مساواة الابن بالبنت في الإرث، لأن هذه المصلحة ملغاة وذلك لمصادمتها مع النص القطعي.

٢ ـ أن تكون المصلحة معقولة في ذاتها غير متوهمة جرت على الأوصاف والمناسبات المعقولة التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبدات ولا ما جرى مجراها من الأمور الشرعية، لأن عامة التعبدات لا يعقل لها معنى على التفصيل مثلاً: من توهم المصلحة في سلب الزوج حق التطليق، وجعل التطليق للقاضي، أو في منح الزوجة حق التطليق، وجعلها مساوية للزوج في هذا الحق، لا يصح الإفتاء أو التشريع بناء على هذا الوهم، لأنه بنى فتياه وحكمه على مصلحة مُلْغَاة حيث جاءت مخالفة للأدلة الشرعية القطعية.

٣ ـ أن تكون هذه المصلحة حقيقية عامة أي ليست مصلحة شخصية، ويكون الأخذ بها فيه حفظ أمر ضروري، أي أن بناء الحكم عليها يجلب نفعاً لأكثر الناس أو يدفع ضرراً بيّناً، أو يرفع حرجاً شاقاً عن أكثرهم.

أما المصلحة التي فيها نفع لسلطان أو حاكم، أو أي فرد بصرف النظر عن أكثر الناس، فلا يصح بناء الفتاوى والأحكام عليها لأنها إذا كانت عامة كانت مقصودة الشارع، ولو كان فيها مضرة لفرد أو أفراد[1].

هذه الضوابط تُخرِجُ المصلحة عن أن تكون في متناول العلماء الذين لم يبلغوا درجة الاجتهاد فضلاً عن عوامهم، كما أن المفتي المجتهد إذا لم يعتبر هذه الضوابط عند الأخذ بالمصالح يبطل العمل بها لمخالفتها حينئذٍ للأدلة فلا يُبْنى عليها إفتاء ولا يصح أن يُقصد بها حكم من الأحكام.

الفرق بين الاستحسان والمصالح المرسلة:

في الاستحسان يرى المفتي المجتهد أنه بتطبيق النص على عمومه أو القياس ما يوقع في ضيق وحرج، أو يفوت مصلحة راجحة، أو يؤدي إلى مفسدة واضحة، حينئذٍ يعدل المفتي عن ذلك إلى حكم آخر يصل إليه باجتهاده ويستحسنه لأنه يخلو مما ذكرنا.

---

(١) انظر الشاطبي: الاعتصام ٢/١٢٩، ١٣٣ والشيخ خلاف: مصادر التشريع ٩٧، ١٠٠. ومحمد عبد الغني الباجقني: المدخل إلى أصول الفقه المالكي ١٣٤، ١٣٥ ـ دار لبنان للطباعة والنشر بيروت وانظر في هذا البحث الهام والقيم الذي كتبه د. البوطي في كتابه ضوابط المصلحة من ١١٩ وما بعدها.

أما في المصلحة المرسلة فإن المفتي المجتهد يجد أمامه مسألة ليس فيها حكم ثبت بالنص أو الإجماع أو القياس، ولكنه يرى أمراً مناسباً لتشريع حكم لها فيكون تشريع الحكم بناء على هذا المناسب ليحقق مصلحة مطلقة عن اعتبار الشارع لها أو عدم اعتبارها.

وعليه يظهر الفرق بما يلي:

١ ـ إن الاستصلاح أعم والاستحسان أخص فكل استحسان هو وجه من الاستصلاح خولف فيه القياس، وليس كل ما بني من الأحكام على قاعدة المصالح المرسلة يُعدّ استحساناً.

٢ ـ إن الاستحسان هو الطريق الذي فيه مخالفة للقواعد القياسية، قد يكون بالمصلحة إلا أنه يكون بطريق الاستثناء.

أما المصلحة المرسلة فلا استثناء فيها، بل يعمل بها فيما ليس فيه دليل، ويثبت الحكم فيها ابتداء بما قضت به المصلحة لأن الشارع اعتبرها فوجب اعتبارها حيث وجدت، لأن جنسها مقصود له[1].

أثر المصالح في الفتيا:

ثبت أن المصالح المرسلة ليست من التشريع بالهوى، لأنها تتفق مع مقاصد الشريعة ولا تنافيها، لذلك كان استنباط الفتاوى والأحكام في المستجدات والواقعات التي لا نص فيها ولا إجماع بناء على رعاية المصالح من أهم القواعد التي تأتي بحلول مثمرة تفي بحاجات العباد، تدفع عنهم ضرراً أو تحقق لهم نفعاً، وذلك متى تناولها العلماء المجتهدون أصحاب البصيرة الثاقبة بتطبيق أصولها وضوابطها، لأنه ليس كل ما يبدو للعقل أنه مصلحة يدخل في إطار المصالح المرسلة، وتبنى عليه الفتاوى والأحكام، فلا يجوز أن يفتي بمضمونها من لا يجيد فهمها، كي لا يفتي بغير حق، أو يحكم بغير عدل، لأن القول بالمصلحة ليس على إطلاقه بل يرجع فيه إلى عمومات الشريعة وقواعدها العامة، مع ما يحف بالمسألة من قرائن وأحوال تحقق المصلحة وتكملها، وتعطل المفسدة وتقللها.

أما من يفتي متستراً بالمصلحة ليتخذ منها هدفاً للتفلت من أحكام الشريعة، أو يتحايل عليها اتباعاً لهواه، ثم يدّعي أن ذلك من الأخذ بالرخص والتيسير، فهذا تجديف باطل، وتلبيس على العباد، واتباع للأهواء والشهوات باسم التيسير، وترك التشديد وصولاً إلى تحلل المجتمع المسلم من شريعته وقيمه وأحكامه.

مثال ذلك: ما يفتي به اليوم أدعياء الحرية والمساواة من مخالفة شرع الله تعالى بتحريم

---

(١) انظر ابن بدران: المدخل إلى مذهب أحمد ص٢٩٦ ود. محمد يوسف موسى: تاريخ الفقه الإسلامي دعوة قوية لتجديده ٢٥٦، ٢٥٧ والزرقا: المدخل الفقهي العام ـ حاشية ـ ١/ ٨٠. والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٢٩٨، ٢٩٩ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٧٤٠.

الطلاق، أو تعدد الزوجات، أو بمساواة الذكر بالأنثى في الميراث تحت ستار المصلحة الموهومة لحماية الأسرة، رغم علمهم أن هذه المصلحة مخالفة للنصوص الشرعية والإجماع.

أو من ينصب نفسه ليفتي بأن من مصلحة اقتصاد البلاد زراعة المخدرات وتصنيعها ثم بيعها، أو تصنيع العنب خمراً ثم بيعها تنمية للاقتصاد وتحقيقاً لمصلحة البلاد، لأن في تركه ـ حسب زعمه ـ تضييعاً للمصلحة ومضرة بالعباد والبلاد.

أو كمن يفتي بأن الربا أو ما يسميه ـ كُتّاب اليوم ـ «أرباح البنوك ـ أو العوائد، حلال وطريق سليم لاستثمار المال، لأن تحديد الأرباح مسبقاً من قبل البنوك التجارية هو الأقرب إلى الإسلام ـ حسب زعمهم ـ وذلك لأن فيه مصلحة لرب المال حيث ينمو ماله ويزداد، هذه مصلحة معتبرة فحيثما وجدت فثم شرع الله».

نقول: هذا افتراء على الشريعة وعلى المصالح المرسلة، ومن يفتي بهذا يكون كمن «يهرف بما لا يعرف» لأن هذه المصلحة مهدرة ملغاة لا يجوز الاحتجاج بها لمعارضتها النص والإجماع.

وكذلك من يفتي بجواز قتل المريض الميؤوس من شفائه بدافع الرحمة وتحقيقاً لمصلحة المريض في الراحة، والتخلص من آلامه لاستحالة العلاج أو صعوبته وكذلك من ضاقت به أسباب الحياة يفتيه بالانتحار لأن في ذلك مصلحة له. والحقيقة أن قتل المريض الميؤوس من شفائه أو الانتحار أسلوب بشع يخالف شرع الله تعالى الذي يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[1].

يتبين مما سبق أن هذه الفتاوى أساسها الهوى المذموم والشهوة التي تخالف العقل، وتجافي المنطق السليم، لأنها بُنيت على مصلحة غير ملائمة لمقاصد الشرع الضرورية التي تتوقف عليها حياة الناس الدينية والدنيوية، فلا يجوز الاحتجاج بها لارتباطها بالأهواء والشهوات، كما لا يجوز الإفتاء على أساسها لأنها مهدرة ألغى الشارع الحكيم اعتبارها لتعارضها مع النصوص والإجماع، فلم تراعِ شرطاً من شروط المصلحة المعتبرة، ولم تتوافق مع مقصد من مقاصد الشريعة الغراء، وذلك لما يخالطها من مفسدة تؤدي إلى التفلت من أحكام الشريعة، واتباع الهوى لأنه ليس لها شاهد من الشرع بالاعتبار فحفظ المال مصلحة معتبر دل الدليل الشرعي على اعتبارها، لذلك حرم الله تعالى الاعتداء عليه بالسرقة والربا وكل ما هو أكْلٌ لأموال الناس بالباطل أما ادعاؤهم المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث على ظن أنه مصلحة، فهذه مصلحة ملغاة لأنها تصادم النصوص، وكذلك حفظ العقل مصلحة معتبرة فحرم الله تعالى الخمر والمخدرات وكل ما يفسده، أو يضعفه، وأوجب العقوبة على من يتناوله، أما القول بأن فيه مصلحة اقتصاد البلاد قول ساقط وهذه المصلحة ملغاة وهي من تلبيس إبليس، لأن مصلحتها ضعيفة، ومفسدتها عظيمة.

---

(١) سورة الأنعام آية ١٥١.

لكن أثر المصالح المرسلة في استنباط الفتاوى والأحكام يظهر جلياً من خلال فتاوى الصحابة والتابعين، والعلماء العاملين الذين أفتوا في كثير من المستجدات بناء على المصالح المعقولة التي لا تخالف نصاً ولا إجماعاً.

أثر المصلحة في تضمين الصُنّاع:

أفتى الخلفاء الراشدون بتضمين الصُنّاع ما ادعوا هلاكه من المصنوعات المدفوعة إليهم. قال سيدنا علي رضي الله عنه: لا يصلح الناس إلا ذاك، وقد نقل هذا عن سيدنا عمر وعلي، وهو قول أبي حنيفة ومالك وأحد قولي الشافعي، أما أحمد وأبو يوسف ومحمد بن الحسن فحجتهم هو عمل الصحابي وذلك أن عمر وعلي رضي الله عنهما كانا يُضمنان الأجير المشترك، ومهما يكن فمن ضَمَّنَه فلا دليل له إلا النظر إلى المصلحة وسد الذريعة، لأنهم لو لم يُضَمَّنوا لاستهانوا بالمحافظة على أمتعة الناس وأموالهم، وفي الناس حاجة شديدة إلى استعمالهم فلو لم يثبت تضمينهم لأفضى ذلك إلى أحد أمرين:

١ ـ إما ترك الاستصناع بالكلية وذلك شاق على الخلق.

٢ ـ وإما أن يعملوا ولا يُضَمّنوا بدعواهم الهلاك والضياع فتضيع أموال العباد ويقل الاحتراز وتتطرق الخيانة، فكانت المصلحة في تضمينهم ليحافظوا على ما تحت أيديهم، لذلك قال سيدنا علي: «لا يصلح الناس إلا ذاك» لما فيه من سد حاجة الناس وحفظ أموالهم، قال الشاطبي: تضمين الصُنّاع هو من قبيل ترجيح المصلحة العامة على المصلحة الخاصة، وقد أفتى بذلك الصحابة الكرام[1].

ومنها قتل الجماعة بالواحد:

أفتى جمهور فقهاء الأمصار بقتل الجماعة بالواحد، منهم مالك وأبو حنيفة والشافعي والثوري وأحمد وأبو ثور وغيرهم سواء كثرت الجماعة أو قَلّت، وهو منقول عن عمر بن الخطاب وعلي والمغيرة بن شعبة وابن عباس وبه قال سعيد بن المسيب وعطاء وقتادة رضي الله عنهم، والمستند فيه المصلحة المرسلة.

وأفتى أحمد في رواية أخرى عنه وداود وأهل الظاهر بأن لا تقتل الجماعة بالواحد، بل يقتل منهم واحد، ويؤخذ من الباقين حصصهم من الدين، لأن كل واحد منهم مكافىء له، فلا تُستوفى أبدال بمبدل كما لا تجب ديات لمقتول واحد، وعمدتهم في فتياهم قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[2].

---

(١) انظر الشافعي: الأم ٤/ ٣٧، ٣٨ وابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ١٩٣ والبابرتي: شرح العناية ٧/ ٢٠٠، ٢٠١ والشاطبي: الاعتصام ٢/ ١١٩. ود. البغا: الأدلة المختلف فيها ٧١، ٧٥.

(٢) سورة المائدة آية ٤٥.

أما عمدة من قتل الجماعة بالواحد النظر إلى المصلحة حيث أن القتيل معصوم الدم وقد قتل عمداً، ومعلوم أن القتل إنما شرع لنفي القتل لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰأُولِي الْأَلْبَٰبِ﴾[1] فلو لم نقتل الجماعة بالواحد لتذرع الناس إلى القتل بأن يتعمدوا قتل الواحد بالجماعة، لأنه من الثابت أن القتل بغير حق لا يتحقق غالباً إلا بالاجتماع، لأن الواحد يقاوم الواحد، وما غلب وقوعه من الفساد يوجب مزجرة، فوجب القصاص تحقيقاً لحكمة الإحياء، لأن القصاص عقوبة شرعت لحقن الدماء فلو لم تجب عند الاشتراك لكان كل من أراد أن يقتل شخصاً استعان بآخر على قتله واتّخذ ذلك ذريعة لسفك الدماء لأنه صار آمنا من القصاص، فلو لم يجب لما عجز المفسد عن أن يجمع عليه أمثاله ويقتل، لذلك قتل سيدنا عمر رضي الله عنه سبعة من أهل صنعاء قتلوا رجلاً، وقال لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً. وروي عن علي رضي الله عنه أنه قتل ثلاثة بواحد، وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قتل جماعة بواحد، وكان الصحابة رضوان الله عليهم متوافرين ولم ينكر عليهم أحد فكان إجماعاً منهم على العمل بالمصلحة، إذ لا نص معين يدل عليه، ولا شاهد يلغيه، إضافة إلى ما فيه من حفظ مقاصد الشرع في حقن الدماء، فكان من قبيل المصلحة المرسلة[2].

ومنها حبس المدين إذا ادعى الإفلاس:

أفتى الأئمة الأربعة على أن المدين إذا ادعى الفلس، وأنه لا مال له ـ وصدقه الغرماء، أو قامت البينة على ذلك ـ أنه يجب إنظاره ولا يحبس وذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[3] أما إذا لم يصدقه الغرماء في أنه لا مال له، ولم تقم بينة على ذلك فإنهم أفتوا بحبسه حتى تقوم البينة على صدقه.

قال ابن المنذر[4]: أكثر من نحفظ عنه من علماء الأمصار وقضاتهم يرون الحبس في الدين.

وقال ابن رشد: وكلهم مجمعون على أن المدين إذا ادعى الفلس ولم يُعلم صدقه أنه

---

(١) سورة البقرة آية ١٧٩.

(٢) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٢٣٤، ٢٣٥ وابن قدامة: المغني ٩/ ٣٦٦، ٣٦٧ والبابرتي: شرح العناية ٨/ ٢٧٨ والشاطبي: الاعتصام ٢/ ١٢٥، ١٢٦. والخطيب الشربيني محمد بن أحمد: مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ٤/ ٢٠ دار الفكر بيروت ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٨٩، ٩٢.

(٣) سورة البقرة آية ٢٨٠.

(٤) هو الإمام الحافظ أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري الفقيه المتوفى سنة ٣١٨هـ نزيل مكة المكرمة، كان فقيهاً مجتهداً حافظاً، صاحب المصنفات المهمة النافعة في الإجماع والخلاف وبيان مذاهب العلماء، قال النووي: لم يكن يتقيد بمذهب بل يدور مع ظهور الدليل، ودلالة السنة الصحيحة وقال الذهبي: ما يتقيد بمذهب واحد إلا من هو قاصر في التمكن من العلم. أو من هو متعصب، وهذا الإمام من حملة الحجة. انظر النووي: تهذيب الأسماء واللغات ٢/ ١٩٦، ١٩٧. والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٤/ ٤٩٠، ٤٩٢.

يحبس حتى يتبين صدقه أو يَقرّ له بذلك صاحب الدّين فإذا كان ذلك خلي سبيله.

وحكي عن أبي حنيفة أن لغرمائه أن يدوروا معه حيث دار، فيلازمونه ويمنعونه من التصرف والسفر.

وعمدة القول بالحبس إنما هو النظر إلى المصلحة حتى لا تضيع على الناس حقوقهم.

قال ابن رشد: وإنما صار الكل إلى القول بالحبس في الديون، وإن كان لم يأت في ذلك أثر صحيح لأن ذلك أمرٌ ضروري في استيفاء الناس حقوقهم بعضهم من بعض، وهذا دليل على القول بالقياس الذي يقتضي المصلحة، وهو الذي يسمى بالقياس المرسل[1]. والقياس المرسل هو المصلحة المرسلة في اصطلاح الأصوليين.

ومنها فرض الضرائب على الرعية:

يحق للخليفة العادل فرض ضرائب على الأغنياء من المسلمين إذا كانت خزينة الدولة الإسلامية لا تفي بحاجات الجيوش، وسَدّ الثغور، وصَدّ الأعداء، وإذا شيء من مال الدولة لم ينصرف إلى البذخ والترف، أو إلى ما لا حاجة إليه، عند ذلك يُفْتى في محل الضرورة بفرض ضرائب على الرعية، والضرورة تقدر بقدرها، فلا يصح هذا الحكم إلا مع وجودها، تحقيقاً لمصلحة الدولة الإسلامية وصيانتها، وهذه الدولة داخلة ضمن أهم مقصد من مقاصد الشريعة وهو حفظ الدين والعرض والمال، والنصوص لم تتعرض لهذه المصلحة، ولم يُنقل عن الأولين مثلها لأن بيت المال كان يفي بحاجات العباد والبلاد، لأنها كانت محدودة، ولكن هذه المصلحة انبثقت بعد ذلك بسبب سعة الدولة الإسلامية وتباعد أطرافها وحدودها، فوجب رعايتها حماية للدين ومصلحة المسلمين[2].

هذه المصلحة وإن كانت لا تستند إلى شاهد معين من الشرع إلا أنها لا تعارض نصاً أو دليلاً ثابتاً، لأنها مصلحة ملائمة لمقاصد الشرع.

ومنها الضرب بالتهمة حملاً للمتهم على الإقرار:

اختلف العلماء في الضرب بالتهم، ذهب مالك إلى جواز السجن في التهمة وإن كان السجن نوعاً من العذاب، ونص أصحابه على جواز الضرب، وهو عند الشيوخ من قبيل تضمين الصُنّاع فإنه لو لم يُفْتَ بالضرب والسجن بالتهم لتعذر استخلاص الأموال من أيدي السُرّاق والغُصّاب، وكثيراً ما أدى ذلك إلى ظهور الأموال واستخلاصها منهم، إذ قد يتعذر إقامة البيّنة عليهم والتعرف على مكان الأموال، قدمت المصلحة إلى تعذيبهم محافظة على الأموال ودرءاً للفساد.

---

(١) انظر الشافعي: الأم ٣/ ٢١٢ والبابرتي: شرح العناية ٧/ ٣٢٤ وما بعدها وابن قدامة: المغني ٤/ ٥٠٣. وابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٢٤٦ ود. البغا: الأدلة المختلف فيها ١١٦، ١١٨.

(٢) انظر الشاطبي: الاعتصام ٢/ ١٢١، ١٢٢، وأبو زهرة: مالك ٣٣٦، ٣٣٧. ود. البوطي: ضوابط المصلحة ص٣٥٠.

وخالف هذه الفتوى كثير من الفقهاء من أرباب المذاهب الأخرى بناء على أن في ذلك تعذيباً لمن لم يثبت عليه جرم، وهو بريء ما لم يثبت عليه ذلك[١].

ومنها نصب إمام غير مجتهد:

اتفق العلماء على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع، لأن العلم مزية روعيت في الإمامة تحصيلاً لمزيد من المصلحة في الاستقلال بالنظر والاستغناء عن التقليد، ولكن إذا فرض خلو الزمان عن إمام مجتهد، فقد أفتوا بجواز نصب إمام غير مجتهد، كما أفتوا بجواز بيعة المفضول إذا خيفت الفتنة من مبايعة الفاضل. وذلك تحقيقاً للمصلحة ومنعاً لوقوع الناس في الفوضى والاضطراب[٢].

هذه المصلحة ملائمة لتصرفات الشارع وإن لم يعضدها نص على التعيين لأنها راجعة إلى كليات الشريعة وعموماتها.

نخلص مما سبق إلى أن المصالح المرسلة دليل معتبر في استنباط الفتاوى والأحكام الشرعية، يأخذ مجاله مع سائر الأدلة، حيث أن له ضوابط تحميه من منزلقات الهوى، فهو روح التشريع الذي يرعى مصالح العباد لذلك كان على المفتي المجتهد عندما يُفْتي على ضوء المصلحة المرسلة أن يلاحظ أنها منضبطة ومندرجة تحت المصلحة التي اعتبرها الشارع، فتلك مصلحة تجدر مراعاتها فيما يستجد من أمور الحياة ووقائعها، دونما شطط، أو تعنت، لأنه لو ضُيق على الناس في حدود المنصوص عليه لشق عليهم مواجهة الحالات المستجدة، والظروف الطارئة.

لذلك كان باب الاستصلاح الذي لم يُفتح إلا في المعاملات ونحوها مما تُعقل معاني أحكامها يراعي مصالح الخلق المعتد بها شرعاً ويُظهر ما في الشريعة من مرونة، ومسايرة لتطورات الحياة مما يجعلها تتسع لأعراف الناس وأحوالهم على اختلاف بيئاتهم، مما يدفع عنها ما يتهمها به زوراً أعداء الإسلام من الجمود، والانغلاق.

كما أن اعتبار المصالح المرسلة يظهر ما للشريعة من ثبات في الأصول، والعبادات ومرونة في الفروع والمستجدات، لأن مبناها وأساسها مصالح العباد في المعاش والمعاد، ولا يكون ذلك إلا من خلال باب اليسر، ورفع الحرج عن الأمة، بجلب المصلحة، ودفع المضرة عن الخلق في كل زمان ومكان.

---

(١) انظر الشاطبي: الاعتصام ٢/ ١٢٠ والشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص٢٤٥.

(٢) انظر الشاطبي: الاعتصام ٢/ ١٢٦، ١٢٩.

العرف

تعريفه ـ أقسامه وشروطه ـ موقف العلماء منه ـ حجيته ـ أثره في الفتيا

اتفق جمهور علماء الأصول على اعتبار ما تعارفه الناس، واعتادوه من قول أو فعل، أو تركٍ، وما ألفوه، واستقامت عليه أمورهم ولم يتعارض مع النصوص الشرعية أنه دليل شرعي يرجع إليه لمعرفة الأحكام الفقهية إذا أعوزهم النص، وإلاّ وقع الناس في الضيق والحرج وربنا سبحانه وتعالى رفع الحرج عن الأمة الإسلامية، لذلك إذا عرضت على المفتي المجتهد واقعة من المستجدات لم يُنص على حكمها، ولم يجد لها واقعة مماثلة منصوصاً على حكمها، استعان المفتي بالعرف الصحيح السائد لاستنباط حكمها، لأن العرف له اعتبار في شريعتنا الغراء، فهو دليل حيث لا يوجد دليل إذا توافرت شروطه ولم يخالف دليلاً شرعياً.

تعريفه لغة واصطلاحاً:

العُرف لغة: ضد النُكر، وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتَبْسَأُ به ـ تألفه وتتمرن عليه ـ وتطمئن إليه[١].

أما تعريفه اصطلاحاً فهو كما عرفه النسفي في كتابه المستصفى[٢]: العادة والعرف ما استقر في النفوس من جهة العقول وتلقته الطباع السليمة بالقبول[٣]. أو هو: ما استقرت النفوس عليه بشهادة العقول وتلقته الطبائع بالقبول[٤].

---

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب مادة عرف ٩/ ٢٣٩.

(٢) هو الإمام أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي، كان إماماً كاملاً رأساً في الفقه والأصول بارعاً في الحديث ومعانيه مفسراً توفي سنة ٧١٠هـ. من تصانيفه المستصفى شرح الفقه النافع في الفروع ـ وهو غير مستصفى الغزالي ـ ومدارك التنزيل في تفسير القرآن الكريم. والمنار وشرحه كشف الأسرار في أصول الفقه وغيرها من التصانيف النافعة المعتبرة عند الفقهاء. انظر ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص١٧٤، ١٧٥ وطاش كبرى زادة مفتاح السعادة ٢/ ١٦٧ واللكنوي: الفوائد البهية ١٠١، ١٠٢ والزركلي: الأعلام ٤/ ٦٧.

(٣) انظر العلامة ابن عابدين محمد أمين: نشر العرف في بناء الأحكام على العرف ٢/ ١١٤ موجود ضمن رسائل ابن عابدين.

(٤) الجرجاني: التعريفات ص١٣٠ والكفوي: الكليات ٣/ ٢١٥.

وعرفه الشيخ خلاف بأنه: ما يتعارفه الناس ويسيرون عليه غالباً من قول أو فعل[1].

إلا أن شيخ الأزهر الأسبق عبد الرحمن تاج وسع في تعريفه فقال: العرف ما اعتاده جمهور الناس وألفوه من قول أو فعل تكرر مرة بعد أخرى، حتى تمكن أثره في نفوسهم وصارت تتلقاه عقولهم بالقبول[2].

أما العادة: فهي عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المقبولة عند الطباع السليمة[3].

أو هي: ما استمر الناس عليه على حكم العقول، وعادوا إليه مرة بعد أخرى[4].

كثيرٌ من العلماء لم يفرقوا بين العرف والعادة، بل اعتبروهما مترادفان في المعنى، متلاقيان في المُؤدى، قال ابن عابدين: العادة مأخوذة من المعاودة فهي بتكررها ومعاودتها مرة بعد أخرى صارت معروفة مستقرة في النفوس والعقول متلقاة بالقبول من غير علاقة ولا قرينة حتى صارت حقيقة عرفية[5] فالعادة والعرف بمعنى واحد.

قال الشيخ خلّاف: العرف والعادة في لسان الشرعيين لفظان مترادفان معناهما واحد[6] لأنه إذا اعتادت الجماعة أمراً صار عرفاً لها، فعادة الجماعة وعرفها متلاقيان في المؤدى وإن اختلفا من حيث مفهوم اللفظ[7].

ومنهم من يعتبر أن العادة أعم من العرف لأن العادة قد تكون فردية أو مشتركة. والعرف أخص لأنه عادة مقيدة بالجمهور، فكل عرف هو عادة وليست كل عادة عرفاً[8].

ومهما يكن فإن العرف في الحقيقة هو عادة، وهما متلاقيان في المؤدى ومعناهما واحد.

أقسام العرف:

ينقسم العرف إلى ثلاثة أقسام، وكل قسم إلى نوعين:

القسم الأول: عرف قولي، وعرف عملي:

أ ـ العرف القولي: هو أن يتعارف قوم إطلاق لفظ على معنى لا تحتمله مدلولاته في الأصل بحيث يصبح ذلك المعنى هو المفهوم والمتعارف عليه عند سماعه بلا قرينة، لأن المعنى اللغوي صار مهجوراً لا يقصد من اللفظ إلا بقرينة تدل على إرادته.

---

(١) الشيخ خلاف: مصادر التشريع ص١٤٥.

(٢) الشيخ عبد الرحمن تاج: السياسة الشرعية والفقه الإسلامي ص٨٧ نشرته مجلة الأزهر هدية لشهر رمضان ١٤١٥.

(٣) انظر ابن نجيم زيد الدين: الأشباه والنظائر ص١٠١ دار الفكر دمشق ١٤٠٣ وابن عابدين: نشر العرف ٢/ ١١٤.

(٤) الجرجاني: التعريفات ص١٣٠ والكفوي: الكليات ٣/ ٢١٥.

(٥) ابن عابدين: نشر العرف ٢/ ١١٤.

(٦) الشيخ خلاف: مصادر التشريع ص١٤٥.

(٧) أبو زهرة: مالك ص٣٥٣.

(٨) الزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/ ٨٤١.

مثاله: العرف السائد عند الناس على إطلاق لفظ الولد على الذكر دون الأنثى، وتعارفهم على إطلاق لفظ اللحم على غير السمك، فهذا النوع من العرف هو في الحقيقة من قبيل اللغة الخاصة لأصحابه، لأن العرف اللفظي يعتبر كلغةٍ وضعية خاصة تصبح معانيها حقائق عرفية تستفاد من مجرد اللفظ[1].

ب ـ العرف العملي: وكما يجري العرف في الأقوال يجري في الأفعال، فالعرف العملي: هو ما اعتاده الناس وتعارفوا عليه في أفعالهم العادية أو معاملاتهم المدنية. كتعارفهم البيع بالتعاطي من غير صيغة لفظية بالإيجاب والقبول، وتعارفهم أن الزوجة لا تُزفّ إلى زوجها إلا بعد تعجيل جزءٍ من مهرها، وتعارفهم تقديم الأجرة قبل استيفاء المنفعة في إجارة المساكن، واعتياد الناس تعطيل بعض أيام الأسبوع عن العمل وغير ذلك مما لا يحصى من أعراف الناس العملية[2].

القسم الثاني: عرف عام وعرف خاص.

أ ـ العرف العام: هو ما تعارفه الناس في مختلف العصور في أمر من الأمور، وذلك كالاستصناع في كثير من الحاجات، وبدء الزواج بالخطبة، وتأجيل جانب من مهور النساء[3].

قال ابن عابدين: إن العرف العام ما تعامله المسلمون من عهد الصحابة إلى زماننا وأقره المجتهدون وعملوا به بناء على التعارف، وإن خالف القياس ولم يرد به نص ولا قام عليه دليل، فهذا أخذ به الفقهاء وأثبتوا به الأحكام الشرعية، قالوا: إن العرف بمنزلة الإجماع عند عدم النص، ولا يخفى أن المراد به العرف العام[4].

ب ـ العرف الخاص: هو الذي يكون مخصوصاً ببلد دون آخر، أو بين فئة من الناس دون أخرى، كالأعراف السائدة بين أصحاب المهن كالصناع، والزراع، والتجار. وحجيته مقصورة على من تعارفوا عليه فقط، وهو ليس في قوة العرف العام، لكنه تختلف به الفتاوى والأحكام في المجال التطبيقي وهذا فيما لا نصّ فيه، وهو الذي يعبر عنه بقولهم: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان[5].

---

(١) انظر ابن أميرحاج: التقرير والتحبير ١/ ٢٨٢ والقرافي: الفروق ١/ ١٧١ والشيخ شلبي: أصول الفقه ص٣١٤. والزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/ ٨٤٢ ود. التركي: أصول مذهب الإمام أحمد ٥٢٥.

(٢) انظر الشيخ خلاف: مصادر التشريع ص١٤٥ والزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/ ٨٤٤ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص٣١٤.

(٣) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/ ٨٤٥ والشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص٢٥٤. والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص٣١٥.

(٤) ابن عابدين: رسالة شفاء العليل ـ الرسائل ـ ١/ ١٨٦.

(٥) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/ ٨٤٦ والشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص٢٥٤. والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص٣١٥ ود. التركي: أصول مذهب الإمام أحمد ص٥٢٦.

القسم الثالث: عرف صحيح وعرف فاسد.

أ ـ العرف الصحيح: هو ما تعارفه الناس وليس فيه ما يخالف الشرع بجلب مفسدة أو دفع مصلحة، أو تحريم حلال أو تحليل حرام، وهذا له اعتبار في الاستنباط والكشف عن الأحكام الشرعية، كتعارفهم على تقديم بعض المهر وتأجيل بعضه إلى أقرب الأجلين الطلاق أو الموت وتعارفهم أن ما يقدمه الخاطب من ملابس وحلوى، ومصاغ هو من قبيل الهدية ولا يدخل في المهر[(١)].

ب ـ العرف الفاسد: هو ما تعارفه الناس مما يخالف الشارع الحكيم، وأحكامه الثابتة التي لا تتغير، أو يجلب ضرراً أو يفوت نفعاً، فهذا لا يُعتد به، لأن العمل به حرام، فيجب إقلاع الناس عنه، كتعارفهم بعض العقود الربوبية التي نهى الله عنها، أو إباحة السفور وشرب الخمور أو غيره من العادات المستنكرة شرعاً[(٢)]. وجه فساد هذا العرف أن مُسْتَنَدَهُ الأهواء والشهوات وفساد الأخلاق.

شروط اعتباره:

يشترط لاعتبار العرف دليلاً وتحكيمه في ميدان الاستنباط بعض الشروط منها:

١ ـ أن يكون العرف مطرداً في جميع الحوادث أو غالباً في أكثرها، وذلك أن للعادات والأعراف سلطاناً على النفوس فمتى غلبت أو اطردت اعتبرت من ضروريات الحياة فاشتراط الأغلبية العملية فيه لأجل اعتباره حاكماً في الحوادث والنوازل قال ابن نجيم[(٣)]: إنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت[(٤)]. وإلى هذا أشار السيوطي بقوله: إنما تعتبر العادة إذا اطردت، فإن اضطربت فلا[(٥)]. لأنه إذا قام التعامل بالعرف في بعض الحوادث وأهمل في بعضها فلا يصح اعتباره دليلاً ولا مستنداً في استنباط الفتاوى واستخراج الأحكام.

٢ ـ أن يكون العرف المراد تحكيمه في التصرفات قائماً عند إنشائها، لأن العرف يعمل

---

(١) انظر الشيخ خلاف: مصادر التشريع ص١٤٦ والشيخ الخفيف: المصدر السابق ص٢٥٤ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص٣١٦.

(٢) انظر الشيخ خلاف: مصادر التشريع ص ١٤٦ والشيخ الخفيف: المصدر السابق ص٢٥٤ والشيخ شلبي: المصدر السابق ص٣١٦.

(٣) هو العلّامة زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم الحنفي المتوفى سنة ٩٧٠هـ، كان عمدة العلماء العاملين وختام المحققين والمفتين، كان الفقه الحنفي أعظم اهتماماته العلمية درساً وإفتاءً وتأليفاً، من مصنفاته: البحر الرائق، والأشباه والنظائر، وشرح المنار وغيرها. انظر ابن العماد: شذرات الذهب ٨/ ٣٥٨ واللكنوي: التعليقات السنية ص١٣٤ والغزي نجم الدين محمد الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة ٣/ ١٥٤ حققه جبرائيل جبور دار الآفاق الجديدة بيروت ١٩٧٩.

(٤) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ص١٠٣ ومجلة الأحكام العدلية مادة ٤١ نشرت في القسطنطينية ـ تركيا ـ ١٢٩٧هـ.

(٥) جلال الدين السيوطي: الأشباه والنظائر ص٩٢ دار الكتب العلمية بيروت ١٣٩٩هـ.

فيما يوجد بعده لا فيما مضى قبله، وذلك لأن العرف الذي تُحمل عليه الألفاظ إنما هو المقارن السابق على وقت التصرف دون المتأخر، ولذلك قالوا: لا عبرة بالعرف الطارىء أما اعتبار العرف في المعاملات فلكثرة وقوعه، ورغبة الناس فيما يروج في البقعة غالباً، ولم يعتبر في التعليق والإقرار فيبقى اللفظ على عمومه ولا يخصصه العرف[(١)].

أما الإمام الشاطبي: فبين أن العوائد التي تختلف باختلاف الأعصار والأمصار والأحوال لا يصح أن يُقضى بها على قوم حتى يعرف أنها عادتهم، أو يقوم دليل فيُثبت ذلك، لأنه لا يُقضى على من مضى بعادة ثبتت متأخرة[(٢)]. لأن العرف الحادث لا يسري على التصرفات السابقة ولا يبدل شيئاً من أحكامها، لأنه لا عبرة للعرف الطارىء بالنسبة للتصرفات التي تمت قبل ظهوره، إنما تخضع له التصرفات الجديدة الواقعة في ظله.

٣ ـ أن لا يعارضَ العرفَ تصريحٌ بخلافه، وهذا قيد أساسي في بيان عرف المعاملات لأن «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً»[(٣)] فلو صرح المتعاقدان بخلاف العرف فلا يُفْتى ولا يُحكم بالعرف لأنه «لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح»[(٤)].

قال العز بن عبد السلام: كل ما يثبت في العرف إذا صرح المتعاقدان بخلافه بما يوافق مقصود العقد صح، فلو شرط المستأجر على الأجير أن يستوعب النهار بالعمل من غير أكل وشرب ويقطع المنفعة لزمه ذلك[(٥)]. لأن العرف حجة إذا لم يخالف نصاً أو شرطاً معتبراً، فإذا علم صراحة بشرط واقع بين المتعاقدين لا يصار إلى العرف، لأن المسلمين عند شروطهم.

٤ ـ أن لا يكون في العرف تعطيل لنص ثابت أو لأصل قطعي في الشريعة. فإذا ترتب على العمل بالعرف تعطيل لنص شرعي، أو أصل قطعي في الشريعة لم يكن عندئذٍ للعرف اعتبار، لأن نص الشارع مقدم على العرف[(٦)].

قال ابن نجيم: وفيما لا نص فيه من الأموال الربوية يعتبر فيه العرف في كونه كَيْليّاً أو وَزْنيّاً، أما المنصوص على كيله أو وزنه فلا اعتبار بالعرف فيه عند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى. . . . لأن العرف غير معتبر في المنصوص عليه[(٧)].

---

(١) انظر ابن نجيم: الأشباه والنظائر ص١١٠ والسيوطي: الأشباه والنظائر ص٩٦.

(٢) انظر الشاطبي: الموافقات ٢/٢٩٧.

(٣) مجلة الأحكام العدلية مادة ٤٣.

(٤) مجلة الأحكام العدلية مادة ١٣.

(٥) انظر العز بن عبد السلام: قواعد الأحكام ٢/١٨٦ والزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/ ٨٧٥ ود. التركي: أصول مذهب الإمام أحمد ص٥٣٠.

(٦) انظر السرخسي: المبسوط ١٢/١٩٦ والزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/٨٧٦ ود. بدران أبو العينين: أصول الفقه ص٣١٦.

(٧) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ص١٠٢.

إذا تحققت هذه الشروط كان العرف صحيحاً وحجة ومصدراً شرعياً للاستنباط.

حجيته:

أ ـ موقف العلماء من العرف:

اعتبر العرف الصحيح حجةً ومصدراً من مصادر استنباط الأحكام، يُرجع إليه عند كثير من الفقهاء إذا أعوزهم النص.

الحنفية من أكثر الناس إعمالاً للعرف واستناداً إليه، فقد اعتبروه وخرّجوا عليه كثيراً من الفتاوى والأحكام. وذلك لأن العرف العام عندهم يراعى في تفسير النصوص فيخصص به العام، ويقيد المطلق، ويقدم على القياس.

قال الشيخ أبو زهرة: الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى يأخذ بالعرف مصدراً من مصادر الاستنباط، وأصلاً من الأصول، يرجع إليه إن لم يكن سواه، فهو يأخذ بالعرف إذا لم يكن ثمة نص من كتاب أو سنة أو إجماع، ولا حمل على النصوص بطريق القياس، والاستحسان[١].

ويأتي بعدهم المالكية والحنابلة. أما المالكية: فالعرف عندهم أصل من أصول التشريع فيما لا يكون فيه نص قطعي كما هو عند الحنفية، فينبغي مراعاته في القضاء والفتوى، وقد تختلف الفتوى تبعاً لتغير العرف، ثم إن العرف عندهم يخصص العام ويقيد المطلق، لأنهم يرون فيه ضرباً من ضروب المصلحة[٢].

وعلى هذا الدرب سار الحنابلة، كانوا كغيرهم من أصحاب المذاهب يلاحظون العرف في كثير من فتاواهم، وأحكامهم، وخاصة في باب المعاملات لأنهم يتوسعون فيها، ويعتبرون المعاني والمقاصد، ولا يقفون عند الألفاظ، وفي صيغ العقود ينظرون كثيراً إلى ما تعارف عليه الناس، وفي الشروط في المعاملات والأنكحة يعتبرون المشروط عرفاً كالمشروط شرعاً، لذلك يجرون العرف مجرى النطق[٣].

أما الشافعية: فهم يحترمون العرف إذا لم يكن نص... وليس لأحد أن يمنعهم من الأخذ به إلا بنص مُحَرِّم، فحيث لا مُحَرِّم فلا بد من الأخذ به[٤].

وعليه يتبين أن الشافعية يستدلون بالعرف كغيرهم، ويعتبرونه حجة إذا لم يعارضه النص الشرعي.

ويتلخص رأي الأئمة بما يلي:

---

(١) انظر أبو زهرة: أبو حنيفة ص٣٩٦.
(٢) انظر الشيخ الخضر حسين: الشريعة الإسلامية ص٣٨ وأبو زهرة: مالك ٣٥٣، ٣٥٤.
(٣) انظر د. التركي: أصول مذهب الإمام أحمد ص٥٣٣.
(٤) انظر أبو زهرة: مالك ص٣٥٣.

١ ـ عرف يأخذ به جمهور الأئمة الفقهاء وهو العرف الذي أشار إليه نص في أحد المواضع، وهذا يؤخذ به بالاتفاق.

٢ ـ عرف نص الشارع على تحريمه أو كان في الأخذ به إهمالٌ لنص قطعي لا يقبل التخصيص، هذا النوع لا يؤخذ به بالإجماع لأنه عرف فاسد يجب التعاون للقضاء عليه.

٣ ـ العرف الذي لم يثبت نهي عنه، ولا إرشاد إليه، ولا إيماء للعمل به بنصٍ الحنفية والمالكية يأخذون به ويعتبرونه أصلاً مستقلاً[١].

وقد أشار كثير من أتباع الأئمة إلى العمل بالعرف واعتباره أصلاً شرعياً.

قال السيوطي ووافقه ابن نجيم: اعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً[٢].

وقال الإمام السرخسي: الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي[٣]. وزاد ابن الهمام على ذلك فقال: «إنما صار العرف حجة بالنص» و«العرف بمنزلة الإجماع عند عدم النص»[٤].

وقال ابن العربي: إن العادة دليل أصولي بنى الله عليه الأحكام وربط به الحلال والحرام[٥].

وفيما سبق دليل واضح على اعتبار الفقهاء ـ أئمة وأتباعاً ـ إن العرف حجة ودليل حيث لا يوجد نص من كتاب أو سنة أو إجماع، فهو مستند لكثير من الأحكام العملية، حتى لا يقع العباد في الحرج والضيق.

ب ـ أدلة الاحتجاج به:

يُعتبر العرف الصحيح دليلاً شرعياً ومصدراً تبنى عليه الفتاوى والأحكام الشرعية، ومما استدل به العلماء على حجية العرف قوله تعالى: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ﴾[٦].

قال القرطبي: العرف والمعروف كل خصلة حسنة ترتضيها العقول وتطمئن إليها النفوس[٧].

وقال ابن جزيّ[٨]: أي بالمعروف، وقيل العفو الجاري بين الناس من العوائد، واحتج

---

(١) انظر أبو زهرة: مالك ص٣٥٤.

(٢) ابن نجيم: الأشباه والنظائر ص١٠١ والسيوطي: الأشباه والنظائر ص٩٠.

(٣) السرخسي: المبسوط ١٣/ ١٤.

(٤) ابن الهمام كمال الدين محمد: شرح فتح القدير ٧/ ١٥ المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر ـ.

(٥) ابن العربي: أحكام القرآن ٤/ ١٨٤٢.

(٦) سورة الأعراف آية ١٩٩.

(٧) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٣٤٦.

(٨) هو الإمام أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد بن جُزيّ الكلبي الغرناطي المالكي المتوفى سنة ٧٤١هـ، كان فقيهاً حافظاً قائماً على التدريس مشاركاً في فنونٍ من عربية وقراءات وحديث وأدب، حافظاً للتفسير مستوعباً للأقوال، صنف في فنون شتى، له القوانين الفقهية، وتقريب الوصول إلى علم الأصول، والتسهيل لعلوم التنزيل وغيرها. انظر ابن فرحون: الديباج المذهب ص٢٩٥ والداوودي: طبقات المفسرين ٢/ ٨٥.

المالكية بذلك على الحكم بالعوائد[١]. واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلْمَوْلُودِ لَهُۥ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[٢] استؤنس بهذه الآية على حجية العرف لأن المعروف في هذه الآية هو المتعارف بين الناس من العوائد.

قال الإمام الجصاص: تدل الآية على أن الواجب من النفقة والكسوة هو على قدر حال الرجل في إعساره ويساره، فإذا اشتطت المرأة وطلبت من النفقة أكثر من المعتاد المتعارف لمثلها لم تعط، وكذلك إذا قصّر الزوج عن مقدار نفقة مثلها في العرف والعادة لم يحل ذلك وأجبر على نفقة مثلها[٣].

ووافقه ابن العربي فقال: بالمعروف يعني على قدر حال الأب من السعة والضيق... وحُمل على العرف والعادة في مثل ذلك العمل، ولولا أنه معروف ما أدخله الله تعالى في المعروف[٤] فالمراد بالمعروف هو ما تعارفه الناس بينهم واعتادوه في النفقات ضمن الطاقة والتيسير دون إضرار بأحد.

كما استدلوا بقوله ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»[٥] وقد استدل بهذا الحديث جمهور الفقهاء من جميع المذاهب على اعتبار العرف والعادة لأنه يدل على أن تعامل الناس من غير نكير أصل يرجع إليه.

وكذلك استدلوا بقول الرسول ﷺ لهند بنت عتبة زوجة أبي سفيان: «خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف»[٦] في الحديث دلالة صريحة على اعتبار العرف في تقدير النفقة حيث لم يرد نص شرعي بتقديرها.

قال الحافظ ابن حجر: أحالها الرسول ﷺ على العرف فيما ليس فيه تحديد شرعي[٧] لأن العرف يُقضى به على ظواهر الألفاظ.

وقال البدر العيني[٨]: المعروف هو عادة الناس، وهذا يدل على أن العرف عمل

---

(١) ابن جزيّ محمد بن أحمد: التسهيل لعلوم التنزيل ٢/٥٨ دار الكتاب العربي - بيروت ١٣٩٣.

(٢) سورة البقرة آية ٢٣٣.

(٣) الجصاص: أحكام القرآن ١/٤٠٤.

(٤) ابن العربي أبو بكر محمد: أحكام القرآن ١/٢٠٣ تحقيق علي البجاوي دار المعرفة بيروت ١٣٩٢.

(٥) هذا الحديث هناك من رفعه ومن العلماء من وقفه على ابن مسعود وقد سبق تخريجه في ص ٢١٢.

(٦) رواه الجماعة إلا الترمذي وقد سبق تخريجه في ص ٢٢.

(٧) ابن حجر: فتح الباري ٤/٤٠٧.

(٨) هو قاضي القضاة محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد العينتابي الحنفي، بدر الدين الحنفي المتوفى سنة ٨٥٥هـ كان إماماً بارعاً في عدة علوم عالماً بالفقه والأصول، عارفاً بالعربية والتصريف حافظاً للغة له اليد الطولى في الحديث، من مصنفاته، شرح صحيح البخاري، وشرح معاني الآثار وشرح الهداية، وشرح الكنز وغيرها من المصنفات المهمة. انظر اللكنوي: الفوائد البهية ص٢٠٧ والسخاوي: الضوء اللامع ١٠/١٣١ وما بعدها.

جارٍ[1]. لأن الرسول ﷺ أحالها على العرف فيما ليس فيه تحديد شرعي.

وأيد ذلك الإمام النووي: بعد أن عدد الفوائد التي تؤخذ من الحديث قال: ومنها اعتماد العرف في الأمور التي ليس فيها تحديد شرعي[2].

وفي هذا إشارة واضحة إلى أن ما أطلقته النصوص ولم تحدده يكون تحديده وتفسيره للعرف الصحيح وهذا دليل جليٌّ وواضح على حجية العرف. يضاف إلى ما ذكره:

١ ـ أن الشارع الحكيم راعى في أحكامه ما كان سائداً عند العرب من أعرافٍ صحيحة، فاشترط الكفاءة في الزواج، ووضع الدية على العاقلة.

٢ ـ أن ما يتعارفه الناس من قول أو فعل يصير من نظام حياتهم ومن حاجاتهم، فإذا قالوا أو كتبوا إنما يعنون المعنى المتعارف عليه[3].

٣ ـ أن العرف في حقيقته يرجع إلى دليل من أدلة الشرع المعتبرة كالإجماع والمصالح والذرائع.

٤ ـ احتجاج الفقهاء بالعرف على اختلاف العصور واعتبارهم إياه في اجتهادهم دليل على صحة اعتباره، لأن عملهم به ينزل منزلة الإجماع السكوتي[4] فمن أقوالهم الدالة على حجيته «العادة محكمة»[5] «المعروف عرفاً كالمشروط شرطاً»[6].

وفيما سبق دليل واضح على حجية العرف لاستنباط الفتاوى واستخراج الأحكام.

هل العرف دليل مستقل:

من الثابت عند العلماء أن اعتبار العرف دليل أو كاشف عن حكم الله تعالى ليس قائماً على أنه عادة اعتادها الناس وألفوها، إنما يقوم ذلك على اعتبار أن العرف يرجع إلى أصل رفع الحرج المقرر في القرآن الكريم والسنة المطهرة ورفع الحرج نوع من المصلحة، فالدليل على الحقيقة هو المصلحة، والعرف مُعرّفٌ لها وموصل إليها، ومساعد على فهم الحكم في ضوئها، وعلى هذا يناط به استنباط كثير من الفتاوى والأحكام[7].

وجملة القول: إنّ العرف حين يستعمل كدليل يرجع في الواقع إلى الإجماع أو إلى

---

(١) العيني بدر الدين: عمدة القاري شرح صحيح البخاري ١٢/١٦، ١٧ دار الفكر بيروت.
(٢) النووي: المنهاج شرح صحيح مسلم ١٢/٧، ٨.
(٣) الشيخ خلاف: مصادر التشريع ١٤٦، ١٤٧.
(٤) انظر د. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ص٢٥٥.
(٥) مجلة الأحكام العدلية مادة ٣٦.
(٦) مجلة الأحكام العدلية مادة ٤٣.
(٧) انظر الشيخ الخفيف: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء ص٢٥٥ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٣٢٣.

المصلحة، وفي غير ذلك لا يعدو أن يكون قاعدة فقهية وليست بدليل أصولي، فهو من الأدلة الموصلة والمساعدة على فهم الحكم.

مجال العرف:

إذا لم يكن العرف أصلاً من الأصول المستقلة للاستنباط، إلا أن الشريعة الغراء جعلت رعاية العرف أصلاً من أصولها العامة.

١ ـ لأنه دليل يتوصل به إلى فهم المراد من عبارات النصوص، ومن ألفاظ المتعاملين، كما أنه يخصص العام منها ويقيد المطلق.

٢ ـ يُستند إلى العرف في تصديق قول أحد المتداعيين إذا لم توجد لأحدهما بينة.

٣ ـ يُستند إليه في رفض سماع بعض الدعاوى التي يكذبها العرف، كما يستند إليه في اعتباره الشرط الذي جرى به العرف.

٤ ـ يستند إلى العرف في الترخيص بمحظور دعت إليه ضرورة الناس، وجرى به عرفهم وفي أمثال هذا، مما يجعل اجتهاد المجتهد أو قضاء القاضي ملائماً حال البيئة، ومتفقاً وإلْفَ الناس ومصالحهم[١].

الفرق بين العرف والإجماع:

وخلاصة الفرق بين العرف والإجماع يتلخص بما يلي:

١ ـ إنّ العرف يتكون من توافق غالب الناس على قول أو فعل بما فيهم العامة والخاصة، أما الإجماع فلا يتكون إلا من اتفاق المجتهدين خاصة على حكم شرعي.

٢ ـ إن العرف يتحقق بتوافق جميع الناس أو غالبهم فلا ينقضه مخالفة بعضهم، أما الإجماع فلا يتحقق إلا باتفاق جميع المجتهدين.

٣ ـ إن الفتاوى والأحكام التي تستند إلى العرف تتغير بتغير العرف لأنه ليس لها قوة الحكم الذي سنده النص. أما التي سندها الإجماع فهي كالحكم الذي يستند إلى النص[٢].

أثر العرف في الفتيا:

من المسلم به عند الجميع أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، رغم تجدد الحوادث والوقائع، وهذا يوجب على المفتي المجتهد إذا ما عرضت عليه واقعة أن يراعي ظروفها وملابساتها، ثم يستنبط لها الحكم الذي يناسبها ويحقق المصلحة، وذلك بناء على النظر في الأدلة العامة.

---

(١) انظر الشيخ خلاف: مصادر التشريع ص١٤٩.

(٢) انظر الشيخ خلاف: مصادر التشريع ١٤٥، ١٤٦، والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٣١٦، ٣١٧ ومحمد تقي الحكيم: الأصول العامة ص٤٢٠.

ومعلوم أن العرف من الأدلة والقواعد المرنة التي أناط الشارع بها استنباط كثير من الفتاوى والأحكام الشرعية، فكان له نصيب من ذلك لأن أساسه مراعاة المصلحة المعتبرة تحقيقاً لمقاصد الشريعة في جلب المنافع ودرء المفاسد، لذلك دخل العرف والعادة في كثير من المسائل التي لم يوجد نص يمنعها أو يخالفها، فكان لهما أثر كبير وفعّال في اعتبار الفتيا وتطويرها ضمن إطار الملاءمة والمطابقة لمقاصد الشريعة العامة في العدل واليسر. وحفظ مصالح العباد في المعاش والمعاد. وهاك بعض الأمثلة المبنية على مراعاة العرف في استنباط الحكم الشرعي.

بيع التعاطي:

التعاطي: هو أخذ وعطاء، أي مبادلة فعلية دالة على تبادل الإرادتين والتراضي دون تلفظ بإيجاب أو قبول[١].

وقد صحح الفقهاء هذا العقد نظراً لوجود قرينة تقوم مقام اللفظ، وهي الفعل التنفيذي استناداً إلى دلالة العادة والعرف.

هذا البيع قال عنه الحنفية، والمالكية، والحنابلة في الأرجح عندهم، إنه يصح متى كان هذا معتاداً دالاً على الرضا ومُعَبّراً تماماً عن إرادة كل من المتعاقدين، وذلك لأن البيع يصح بكل ما يدل على الرضا، لأن الناس يتبايعون في أسواقهم بالمعاطاة في كل عصر، ولم ينقل إنكاره عن أحد فكان ذلك إجماعاً[٢]. وقد اعتبر الإمام مالك أن بيع المعاطاة صحيح لأنه من الأعمال والعقود المتعارفة فقال: يقع البيع بما يعتقده الناس بيعاً[٣]. لأنه يصح بكل ما يدل على الرضا.

وذهب الكرخي من الأحناف إلى أن بيع التعاطي لا ينعقد إلا في الخسيس، أما جمهور المحققين من الحنفية فأفتوا بجواز انعقاد البيع بالتعاطي في الخسيس والنفيس، وهو الصحيح لتحقق المقصود وهو التراضي، وهذا يشمل الكل، فلا معنى للتفصيل، لأن التعاطي في كل ذلك بيعٌ جائزٌ[٤].

وابن قدامة الحنبلي: برهن على صحة بيع المعاطاة عندهم اعتماداً على العرف مؤيداً ذلك بأدلة عقلية ونقلية، حيث أحل الله البيع ولم يبين كيفيته فوجب الرجوع إلى العرف، ثم خلص إلى إجماع المسلمين على بيع التعاطي عرفاً[٥].

أما الإمام الشافعي فلا يصحح البيع إلا بالإيجاب والقبول، إلا أن بعض محققي الشافعية

---

(١) انظر مجلة الأحكام العدلية مادة ١٧٥.

(٢) انظر الكاساني: بدائع الصنائع ٥/ ١٣٤ وابن قدامة: المغني ٤/ ٥ ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٣٥١.

(٣) ابن قدامة: المغني ٤/ ٤ والنووي: المجموع شرح المهذب ٩/ ١٦٢. دار الفكر ـ بيروت.

(٤) انظر المرغيناني: الهداية ٣/ ٢١ وابن الهمام: فتح القدير ٤/ ٧ والكاساني: بدائع الصنائع ٥/ ١٣٤ وابن عابدين: رد المحتار ٤/ ١١.

(٥) ابن قدامة: المغني ٤/ ٤، ٥.

أجازوا صحة انعقاد بيع المعاطاة في كل ما يَعُدّه الناس بها بيعاً، منهم النووي، والبغوي، والمتولي[1]: وذلك لأنه لم يثبت اشتراط لفظ له، فيرجع للعرف كسائر الألفاظ المطلقة.

وكان الروياني[2] يفتي به، قال المتولي: هو المختار للفتوى، ووافقه النووي لأن الله تعالى أحل البيع ولم يثبت في الشرع لفظ له فوجب الرجوع إلى العرف، فما عدّه الناس بيعاً كان بيعاً[3].

اختلاف الزوجين:

ومن أثر العرف في الفتيا ترجيح دلالة العرف عند التنازع، فلو اختلف اثنان في شيء ولا بينة لواحد منهما حُكّم العرف واستنبط الحكم أو الفتيا بناء على اعتبار ترجيحه، كاختلاف الزوجين في متاع البيت، فيحكم لكل واحد منهما بما تعارف الناس أنه خاص به مع يمينه، للمرأة المعتاد للنساء كالمرآة والحلي، لأن العرف يشهد لها ويقوي قولها فتأخذها بيمينها. والسلاح مثلاً يكون للزوج لأن العرف يشهد له، فيأخذه بيمينه[4].

ما يحنث به في الحلف:

ومن أثر العرف في الفتوى اعتبار أن مدار اليمين على نية صاحبه حسب عرفه في التكلم. لو قال إنسان: والله لا دخلت مع فلان بيتاً، فهو يحنث بدخول كل موضع يسمى بيتاً في اللغة، والمسجد يسمى بيتاً، فيحنث على ذلك، إلا أن عرف الناس أن لا يطلقوا هذا اللفظ عليه، فخرج بالعرف على مقتضى اللفظ فلا يحنث[5].

وافق الزيلعي[6] وغيره على ذلك فقال: إن الأيمان مبنية على العرف، لا على الحقائق

---

(١) هو العلامة شيخ الشافعية عبد الرحمن بن مأمون بن علي النيسابوري المتولي «مصنف التتمة» الذي تمم به «الإبانة» لشيخه عبد الرحمن بن محمد بن فوران. برع المتولي في الفقه والأصول والخلاف وصنف فيهم توفي سنة ٤٧٨هـ. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٥٨٥ والأسنوي: طبقات الشافعية ١/ ١٤١.

(٢) هو قاضي القضاة أبو المحاسن عبد الواحد بن إسماعيل بن أحمد بن محمد الرّوياني فخر الإسلام الفقيه الشافعي المتوفى سنة ٥٠٢هـ كان إماماً في الفقه ومن رؤوس الأفاضل في أيامه مذهباً وأصولاً وخلافاً صنف الكتب المفيدة في الأصول والخلاف منها «بحر المذهب» وهو من أطول كتب الشافعية وغيرها. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/ ١٩٨ والأسنوي: طبقات الشافعية ١/ ٢٧٧.

(٣) انظر النووي: المجموع ٩/ ١٦٢، ١٦٣ والخطب الشربيني مغني المحتاج ٢/ ٣ والسيوطي: الأشباه والنظائر ص٩٩ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٢٨٤، ٢٨٧ ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٣٥١.

(٤) انظر الشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٣٢٨.

(٥) انظر الشاطبي: الاعتصام ٢/ ١٤١.

(٦) هو الإمام أبو بكر عثمان بن علي بن محجن، فخر الدين الزيلعي المتوفى سنة ٧٤٣ كان مشهوراً بمعرفة الفقه والنحو والفرائض درّس وأفتى، ونشر الفقه من مصنفاته: تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق. انظر ابن قطلوبغا: تاج التراجم ص٢٠٤ واللكنوي: الفوائد البهية ص١١٥.

اللغوية، لو حلف لا يأكل الخبز حنث بما يعتاده أهل بلده، ففي القاهرة لا يحنث إلا بخبز البُر، وفي طبرستان ينصرف إلى خبز الأرز، وفي زبيد إلى خبز الذرة، ولا يحنث بأكل القطايف إلا بالنية[1].

ويُفْتَى بتقديم عرف الاستعمال في كثير من المسائل، لو حلف لا يأكل لحماً فأكل لحم السمك لا يحنث، لأنه لا يسمى لحماً في العرف، وإن سماه الله لحماً في القرآن الكريم: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُواْ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾[2] لأن قاعدة الأيمان مبناها على العرف، والسمك لا يسمى لحماً ولا تذهب إليه أوهام العرف عند إطلاق اسم اللحم[3] لذلك لا يفتى بالحنث لو أكل سمكاً. ومن المسائل المشابهة لهذه المسألة: لو حلف أن لا يجلس على بساط، أو تحت سقف، أو في ضوء سراج لم يحنث بجلوسه على الأرض وإن سماها الله بساطاً، ولا تحت السماء وإن سماها الله سقفاً ولا في الشمس وإن سماها الله سراجاً لأن عرف الاستعمال مقدم في جميع ذلك[4].

السمسرة:

ومن الفتاوى المستندة إلى العرف جواز السمسرة، التي هي التوسط بين البائع والمشتري لتسهيل البيع، وهي مقصودة للناس في حياتهم وكثيراً ما يحتاجون إليها، فإذا أعان شخص شخصاً على البيع أو الشراء دون تعاقد ثم طلب منه أجراً، فإن الحَكَمَ في ذلك هو العرف، فإن كان أهل السوق أو البلد الذي يجري فيه التعامل يعملون بأجر لزم الأجر، وكما يُحكّم العرف في أصل الأجرة، يحكم في قدرها، أما إذا كان العرف لا يجري بذلك في مثل هذه المنفعة، وإنما يجري بالتبرع والتعاون، فإنه لا يجب فيه أجر[5]. استناداً للعرف السائد الذي يجب أن يراعيه المفتي في استنباط الفتيا.

ما يجري في السوق:

ومما يجري استنباط حكمه استناداً إلى العرف، ما جرت به عادة التجار وأصحاب المصانع مع زبائنهم الذين يشترون منهم حاجاتهم الشخصية وأدواتهم المنزلية كالساعة، والمذياع، والتلفاز، والغسالة، والثلاجة... مع ضمانة عدم العطب والتكفل بإصلاحها مدة معينة من الزمن، أفتى العلماء المعاصرون بجواز هذا التعامل لتعارف الناس، واحتياجهم إلى

---

(١) انظر ابن نجيم: الأشباه والنظائر ١٠٦، ١٠٧.

(٢) سورة النحل آية ١٤.

(٣) انظر المرغيناني: الهداية ٢/ ٨٠ وابن الهمام: فتح القدير ٤/ ٤٧ والخطيب الشربيني: مغني المحتاج ٤/ ٣٣٦ والشيرازي أبو إسحاق إبراهيم بن علي: المهذب ٢/ ١٣٥ دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٣٧٩. ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٣٣٠، ٣٣٢ ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ٤٣٦.

(٤) انظر السيوطي: الأشباه والنظائر ص٩٣ وابن نجيم: الأشباه والنظائر ص١٠٥، ١٠٦.

(٥) انظر الشيخ شلتوت: الفتاوى ٣٥٦، ٣٥٧.

ذلك. ويَرِدُ على هذه الفتيا أن هذا عُرفٌ خاص يُعارضه نَصّ نبوي، وهو أن النبي ﷺ «نهى عن بيع وشرط»[١].

وتحرير هذه المسألة ثم دفع تعارض العرف مع النص أوضحه العلامة ابن عابدين فقال: العرف هنا ليس بقاضٍ على الحديث، بل على القياس، لأن الحديث معلل بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به، وهو: قطع المنازعة، والعرف ينفي النزاع فكان موافقاً لمعنى الحديث، ولم يبق من الموانع إلا القياس والعرف قاضٍ عليه[٢]. فانتفى التعارض بين العرف والنص.

نخلص مما سبق إلى أن للعرف الصحيح أثراً كبيراً في استنباط الفتيا، لذلك يجب أن يُراعى في المعاملات، والحقوق وغيرها كي يحقق المصلحة المعتبرة للعباد شرط أن لا يتعارض مع النصوص الشرعية، لذلك كان لزاماً على المفتي أن يكون على علم تام بعادات الناس وأعرافهم التي لا تخالف دليلاً شرعياً معتبراً، أو قاعدة من قواعد الشريعة الثابتة، حتى يتمكن من بناء الفتاوى والأحكام على مقتضاها، لكي تنسجم مع روح الشريعة وأساسها وجوهرها، لأن العمل بالعرف أحد مظاهر السماحة والتيسير الذي هو مقصد من مقاصد الشريعة المجمع عليه، فإذا تبدل وجه المصلحة في عرف الناس تبدل الحكم الاجتهادي القائم على رعاية العرف لتجيء الأحكام صالحة وعادلة وفق ما تعارفه الناس واعتادوه، بعيداً عما يخالف الشرع أو يجلب الضرر للأمة.

إن بناء الفتاوى والأحكام على العرف الصحيح يعتبر دليلاً واضحاً على مرونة أحكام الشريعة وصلاحيتها وتطورها في كل عصر بتطوره دفعاً للحرج والمشقة ومراعاة لمصالح العباد ومسايرة لروح العصر في كل زمان ومكان.

تبدل الأحكام المبنية على العرف:

ثبت أن جميع ما بني من الفتاوى والأحكام على العرف يدور معه كيفما استدار، يتبدل ويتغير بتبدل العرف، لأن تغير الأصل يستلزم تغير الفرع بالضرورة وعليه يتغير الحكم تحقيقاً للمصلحة ودفعاً للحرج.

لذلك قالوا: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان»[٣]. لأن لتغير الأزمان تأثيراً كبيراً في اختلاف الفتاوى والأحكام الشرعية الاجتهادية، حيث إن اختلاف العصر والزمان يتبعه اختلاف العرف، لذلك خالف بعض المتأخرين من الفقهاء في شتى المذاهب أئمتهم

---

(١) هذا الحديث سبق تخريجه في ص ١٢٣.

(٢) انظر ابن عابدين: نشر العرف ٢/ ١٢١ ودكتور وهبةِ الزحيلي: نظرية الضرورة الشرعية ص١٧٣ مكتبة الفارابي دمشق ١٣٨٩. وأصول الفقه الإسلامي ٢/ ٨٣٤.

(٣) مجلة الأحكام العدلية مادة ٣٩.

ومتقدميهم ـ في بعض المسائل ـ بناء على اختلاف العرف في زمنهم. وسبب اختلاف فتياهم عمن سبقهم هو اختلاف الزمان، وفساد الأخلاق، فلو كان الأولون في زمان العرف الحادث لأفتوا بما أفتى به المتأخرون، لأنه لو بقي الحكم على ما كان عليه أولاً للزم منه المشقة والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف والتيسير ودفع الضرر والفساد[1].

ومن ذلك أن الإمام الشافعي لما نزل مصر بنى كثيراً من فتاوى وأحكام مذهبه الجديد على عرف أهل مصر، كما غَيّر بعض اجتهاداته التي كان قد بناها على عرف أهل العراق والحجاز، لما رآه من بُعْد العرف في مصر عن عرف أهل العراق، من أجل ذلك كان له مذهبان القديم والجديد[2].

ومن أمثلة تبدل الأحكام بتغير العرف: ما أفتى به المتأخرون من العلماء بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن الكريم، والإمامة، والأذان، هذا حكم خولف فيه ما كان مقرراً عند العلماء، ومنهم أئمة الحنفية، أبو حنيفة، وأبو يوسف ومحمد ـ رحمهم الله تعالى ـ نظراً لتغير الزمان، وانقطاع عطايا المعلمين وأصحاب الشعائر الدينية من بيت المال فلو اشتغل هؤلاء بالاكتساب، لزم ضياع القرآن، وإهمال تلك الشعائر، لذلك أفتوا بأخذ الأجرة على التعليم.

ومنها ماأفتى به الإمام أبو يوسف والإمام محمد بعدم الاكتفاء بظاهر العدالة في الشهود، لكن لا بُدّ من التزكية محافظة على حقوق الناس وحفظاً لها من الضياع.

وكان الإمام أبو حنيفة يفتي بالاكتفاء بظاهر العدالة، لأنه عاش في الزمن الذي غلب فيه الصلاح والصدق. لذلك اختلفت فتوى الصاحبين عن فتوى الإمام لاختلاف الزمان وتغير عرف أهله بسبب فساد الأخلاق.

ومنها تحقق الإكراه من غير سلطان، كان أبو حنيفة رحمه الله تعالى يفتي أنه لا يتحقق الإكراه من غير سلطان بناء على ما كان في زمنه، ونظراً لفساد الزمان وتغير الحال، وظهور الظلمة تحقق الإكراه من غيره، لذلك أفتى الصاحبان بتحقق الإكراه من غير سلطان بناء على ما شاهداه في زمانهما. وهذا ما أفتى به المتأخرون[3].

وعن هذا الاختلاف قال العلماء إنه اختلاف عصر وأوان لا اختلاف حجة وبرهان لإدراك الفقهاء المتأخرين أن ما كان في زمنهم لو كان موجوداً في زمن مجتهدهم لقال بما

---

(١) انظر ابن عابدين: نشر العرف ـ ضمن الرسائل ـ ٢/ ١٢٥ والزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/ ٩١٩، ٩٢٠ والشيخ خلاف: مصاد رالتشريع ص١٤٨.

(٢) انظر الشيخ خلاف: مصادر التشريع ١٤٨ وعلي حسب الله: أصول التشريع ٣٥٠.

(٣) انظر ابن عابدين: نشر العرف ٢/ ١٢٥، ١٢٦ وإذا أردت المزيد من الأمثلة ارجع إليه. وانظر د. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٨٣٥، ٨٣٦.

أفتى به المتأخرون، لأنهم بنوا فتياهم المتأثرة باختلاف الزمان وتغير الأعراف على أصول وقواعد مذهب إمامهم.

هل تبدل الفتاوى تبديل للشريعة:

يمكن القول إن الاختلاف في الفتاوى والأحكام المتغيرة بتبدل العوائد والأعراف، إنما هو اختلاف عصر وأوان لا اختلاف حجة وبرهان، لأنه في حقيقته ليس اختلافاً في أصل الخطاب أو تبديلاً للشريعة، أو رفعاً للأحكام، لأن الشرع دائم أبدي والحكم باقٍ، ولكن لم تتوافر له شروط التطبيق، فأفتي بتطبيق حكم آخر بناء على أن الفتاوى والأحكام الاجتهادية، مما بني على الاجتهاد أو على دواعي المصلحة هي التي تتبدل بتبدل الزمان وأخلاق الناس.

قال الشاطبي: إن اختلاف العوائد ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يحكم به عليها[١].

ومعنى ذلك أن الحادثة الواحدة قد يكون لها عدة أحكام ثابتة في الشريعة، والمفتي المجتهد ينظر للواقعة ويفتي بما يناسبها من حكم، فإذا تغيرت الحالة والعرف، وتبدلت المصلحة غيّر لها الفتوى بما يناسبها[٢]. ليحقق المصلحة، ويدفع المضرة، لأن الفتوى المبنية على قواعد العرف الصحيح لا تتعارض مع النصوص الشرعية.

أهمية معرفة المفتي تبدل الأعراف:

نخلص مما سبق إلى أن الفتاوى والأحكام المبنية على العوائد والأعراف تتبدل بتبدل الأعراف، لذلك لا يجوز لحاكم ولا مفتٍ أن يحكم أو يفتي حتى يكون عارفاً بأحوال الناس وعاداتهم، ليتمكن من إجراء الفتوى على الوجه الصحيح، ذلك أن من تصدى للفتيا من غير أن يعرف ما عليه أهل زمانه من العوائد والأعراف فإنه قد يضلهم ولا ينفعهم، كذلك من جمد على المنقول من كتب الفتاوى من غير مراعاة الزمان وأهله، قد يوقع الناس في الضيق والحرج.

لذلك اشترط العلماء في المفتي أن يكون مجتهداً ليفتي الناس على عرف أهل زمانه، وإن خالف باجتهاده فتاوى المتقدمين المبنية على الأعراف والعوائد.

قال الإمام السرخسي معرفاً المفتي: يجب أن يكون قد حوى علم الكتاب ووجوه معانيه، وعلم السنة بطرقها ومتونها، ووجوه معانيها وأن يكون مصيباً في القياس عالماً بعرف الناس[٣]

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٢/ ٢٨٥، ٢٨٦.

(٢) الشيخ مصطفى شلبي: تعليل الأحكام ص٣١٦ ـ دار النهضة العربية ـ بيروت ١٤٠١هـ.

(٣) السرخسي: المبسوط ١٦/ ٦٢.

كما بيّن القرافي ما للعرف من اعتبار في اجتهاد المفتي لاستنباط الفتاوى، وخاصة في الطلاق أو غيره من الأحكام فقال: إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تُجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده وأجْره عليه، وأفته به دون عرف بلدك، والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح، والجمود على المنقولات أبداً ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين، وعلى هذه القاعدة تتخرج أيمان الطلاق والعتاق وصيغ الصَرَائح والكِنايات[1].

ثم خلص إلى القول: إن كثيراً من الفقهاء المفتين يغلطون إذ يجرون المسطورات في كتب أئمتهم على أهل الأمصار في سائر الأعصار وهذا خلاف الإجماع، وذلك لعدم اعتبارهم تبدل العوائد والأعراف، فوسمهم بالجهل لدخولهم في الإفتاء وليسوا أهلاً له، ولا عالمين بمدارك الفتيا وشروطها واختلاف أحوالها[2]. لأن مراعاة العرف، وتبدل الزمان، وأحوال الناس أمر واجب قبل مباشرة استنباط الفتيا لأنه متى انتقل العرف تبعه الحكم، لذلك لا يجوز الإفتاء قبل مراعاة العرف الصحيح الحاضر، ومن أفتى بغير ذلك فهو خارق للإجماع جاهل بمقاصد الشريعة وفتواه هالكة على رأي الإمام القرافي، بل ربما ضَلّ وأضلّ على رأي ابن القيم الذي يقول: لا يجوز للمفتي أن يفتي في الإقرار والأيمان، والوصايا، وغيرهما مما يتعلق باللفظ بما اعتاده هو من فهم تلك الألفاظ دون أن يعرف عُرْف أهلها، والمتكلمين بها، فيحملها على ما اعتادوه وعرفوه، وإن كان مخالفاً لحقائقها الأصلية، فمتى لم يفعل ذلك ضَلّ وأضَلّ[3] ثم يختم ابن القيم فصل اعتبار المفتي للعرف وتبدله بقوله: هذا باب عظيم يقع فيه المفتي الجاهل. فيُغرّ الناس، ويكذب على الله ورسوله، ويغير دينه ويحرم ما لم يحرمه الله، ويوجب ما لم يوجبه[4].

نخلص مما سبق إلى أنه يجب على من تصدى للإفتاء أن يكون على اطلاع تام بأعراف الناس وعاداتهم، وتبدلها ليراعي ذلك في الحكم والفتيا، لأن الشارع الحكيم قد راعى العرف والعادة وتبدلهما على مَرّ الأيام، وهذا التبدل لا يشمل الأحكام القطعية، إنما يتناول الأحكام الاجتهادية المبنية على العرف، ثم إن اختلاف الفتاوى والأحكام بسبب تغير الزمان والمكان، وتبدل العوائد والأعراف ليس نسخاً للحكم، أو اختلافاً في أصل الخطاب لأن الحكم باق، ولكن لم تتوافر له شروط التطبيق على الحوداث والنوازل، فطبق غيره، تيسيراً من الشارع الحكيم على العباد لتحقيق سعادة الناس وفق شريعته الخالدة التي تساير واقع الناس وحياتهم ضمن إطار العدل والمصلحة في كل زمان ومكان، وعلى اختلاف الأحوال والعادات والبيئات لأنها عدل كلها ورحمة كلها.

---

(١) انظر القرافي: الفروق ١/١٧٦، ١٧٧.
(٢) انظر القرافي: الفروق ١/٤٦.
(٣) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/٢٢٨.
(٤) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/٢٢٩.

قول الصحابي وفتياه

حجيته، ضوابط الأخذ به، أثره في الفتيا

أجمع أهل السنة والجماعة من سلف وخلف على أن الصحابة الكرام كلهم عدول بتعديل الله تعالى لهم، لما أثنى عليهم الله تعالى في كتابه العزيز، وبما نطقت به السنة، في المدح لهم في جميع أخلاقهم وأفعالهم، وبإجماع من يُعْتَدّ بإجماعهم من الأمة، هؤلاء الصحابة الكرام تصدى جماعة منهم بعد الرسول ﷺ لإفتاء المسلمين واستنباط أحكام الوقائع المستجدة من الكتاب والسنة، أما المستجدات التي ليس فيها نص، اجتهدوا برأيهم الراجح ـ الذي عاصر التنزيل وفَقِهَ الشريعة وأصول الأحكام ـ لاستنباط أحكام لها.

هذه الفتاوى المستنبطة من الصحابي المجتهد، الذي توافرت لديه ملكة الاستنباط، وعرف بالفقاهة والإفتاء، تسمى بقول الصحابي ومذهبه، فهل يعتبر قوله حجة شرعية ملزمة لمن بعدهم عند انعدام النص؟ هذا هو محل البحث.

تعريف الصحابي:

الصاحب في اللغة: هو الملازم، ولا يقال في العرف إلا لمن كثرت ملازمته، يقال: صَحِبَهُ صَحَابَةً وصُحْبَةً أي رافقه، فالصاحب هو المرافق، ولا يطلق إلا على من حصل له رؤيةٌ ومجالسة.

والصَّحَابي جمعه صَحَابة، وهو من لقي النبي ﷺ مؤمناً به ومات على الإسلام[(١)].

وعرّف الإمام الحافظ البخاري الصحابي: بأنه من صحب النبي ﷺ أو رآه من المسلمين فهو من أصحابه، وعلق الحافظ ابن حجر العسقلاني على هذا التعريف فقال: الذي جزم به البخاري هو قول أحمد والجمهور من المحدثين[(٢)].

وعليه يكون الصحابي في اصطلاح جمهور المحدثين: هو كل مسلم رأى رسول الله ﷺ[(٣)].

---

(١) انظر الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن ٤٧٥، ٤٧٦ والفيومي: المصباح المنير مادة صحب والمعجم الوسيط ١/٥٢٦، ٥٢٧.

(٢) انظر ابن حجر: فتح الباري ٧/٤.

(٣) انظر ابن الصلاح عثمان بن عبد الرحمن: مقدمة علوم الحديث ص٢٦٣ حققه د. نور الدين عتر. =

لأن اسم الصحبة مستحق لمن صحبه أقل ما يطلق عليه اسم صحبة لغةً، وإن كان العرف يخص ذلك ببعض الملازمة[1].

فكل من اجتمع مؤمناً بمحمد ﷺ، وإن لم تطل صحبته، ولم يَرْوِ عنه شيئاً، ومات على إسلامه، هو صحابي جليل، لأن اللغة تقتضي ذلك، وإن كان العرف يقتضي طول الصحبة وكثرتها[2].

قال الحافظ ابن كثير[3]: هذا قول جمهور العلماء خلفاً وسلفاً[4].

أما الآمدي فقال: هو مذهب أكثر أصحابنا ـ أي الشافعية ـ وأحمد بن حنبل[5].

وعرف جمهور الأصوليين الصحابي بأنه: من لقي النبي ﷺ وآمن به، ولازمه، حتى طالت صحبته معه، وكثرت مجالسته له على طريق التتبع له، والأخذ عنه، ولهذا لا يوصف من جالس عالماً ساعة أنه من أصحابه، وكذا إذا أطال المجالسة معه، إذا لم يكن على طريق التتبع له والأخذ عنه[6] وهذا الصحابي هو المقصود ببحثنا لأن كثيراً من الأصوليين يراعون دلالة العرف في معنى الصحبة، وهذه لا تطلق إلا على مَنْ صَاحَبَ النبي ﷺ زمناً طويلاً حتى أفنوا أعمارهم في الصحبة وتخلقوا بأخلاقه الشريفة، كالخلفاء الراشدين، والأزواج المطهرات، والعبادلة الأربعة، وأنس بن مالك، وأبو هريرة، وحذيفة بن اليمان ومن في طبقتهم من مفتي الصحابة الذين لم يكونوا على درجة واحدة من القدرة على استنباط الفتاوى والأحكام.

أما مسلمة الفتح المبين، فإن أكثرهم لم يحصل لهم معرفة الأحكام الشرعية إلا تقليداً[7] أما مجتهدو الصحابة الذين عرفوا بالعلم والفقه والقدرة الفائقة على استنباط الفتاوى،

= المكتبة العلمية المدينة المنورة ١٣٨٦. والسيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر: تدريب الراوي في شرح تقريب النووي ص٣٩٦ حققه عبد الوهاب عبد اللطيف. المكتبة العلمية ـ المدينة المنورة سنة ١٣٧٩هـ.

(١) ابن حجر: فتح الباري ٧/ ٣.

(٢) انظر الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٣٠١ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ٦٥ والجلال المحلي: شرح جمع الجوامع ٢/ ١٦٥، ١٦٦ وابن الحاجب: منتهى السول ص٨١.

(٣) هو الإمام الحافظ عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي ثم الدمشقي المتوفى سنة ٧٧٤ أبو الفداء، إمام أئمة الحديث والتفسير، وعمدة المؤرخين بالشام، كان فقيهاً جيد الفهم ملتزماً بالسُّنة الثابتة كثير الاستحضار، محدثاً حافظاً، ممارساً للفتوى، له تصانيف مفيدة سارت بها الركبان. انظر ابن حجر: الدرر الكامنة ١/ ٣٧٤ والقنوجي: أبجد العلوم ٣/ ٨٩، ٩٠.

(٤) ابن كثير: الباعث في اختصار علوم الحديث ص٩٤ دار الفكر بيروت.

(٥) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٢/ ١٣٠.

(٦) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٢/ ٧١٢ والزركشي: البحر المحيط ٤/ ٣٠١. واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ١٥٨ وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٢/ ٢٦١.

(٧) انظر اللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ١٨٦ وابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ١١، ١٣.

بل قاموا فعلاً بعد وفاة الرسول ﷺ بمهمة الإفتاء بين المسلمين واستنباط أحكام النوازل، والقضايا المستجدة التي لم يُعرف لها حكم جلي في الكتاب ولا في السنة المطهرة، حتى أثر عنهم فتاوى كثيرة في وقائع مختلفة.

هذه الفتاوى هل أتخذها التابعون ومن بعدهم حجة ودليلاً تشريعياً عند انعدام النص؟

هل فتوى الصحابي حجة عند التابعين وأتباعهم:

سبق أن أشرنا[1] إلى أن الإمام أبا حنيفة رضي الله عنه يأخذ بقول وفتاوى الصحابة الكرام قال: آخذ بقول من شئت وأدع من شئت منهم ولا أخرج من قولهم إلى قول غيرهم»[2] والأصل عند الحنفية أنّ قول الصحابي على القياس، لأن تقديم فتوى الصحابي على القياس بمنزلة تقديم خبر الآحاد على القياس[3].

وذلك لأن فتوى الصحابي فيها احتمال الرواية عن النبي ﷺ، والصحابي لم يُفْتِ إلا اعتماداً على ما فهمه من النبي ﷺ.

وهذا ما قال به الإمام مالك رحمه الله تعالى: عنده قول الصحابي مقدم على القياس شرط إلاّ يخالف الحديث المرفوع[4].

فكان رحمه الله تعالى: يأخذ بفتاوى الصحابة وأقضيتهم، ويرى الأخذ بها واجباً، ويعتبرها شُعبة من شعب السُّنة، ومصدراً من مصادر استنباط الفقه لذلك دَوّن في «موطئه» كثيراً منها إلى جانب الأحاديث النبوية، وتلقاها أصحابه بالقبول، واحتجوا بها[5] واستخدموها كأدلة لاستنباط الفتاوى لأن أقوال الصحابة وفتاويهم من السنة المطهرة عندهم.

أما الإمام الشافعي رحمه الله تعالى فقال: نتبع قول واحِدِهم إذا لم أجد كتاباً، ولا سنة، ولا إجماعاً نحكم بحكمه[6].

أما إذا اختلفت فتاوى الصحابة قال: نصير منها إلى ما وافق الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو كان أصح في القياس[7]. فهو يختار ولا يخرج بقول يخالف كل أقوالهم.

وفتوى الصحابي عند الإمام أحمد رحمه الله تعالى: هي الأصل الثاني من أصول الفتوى وهي قسم من أقسام السنة تلي في الحجة أحاديث الرسول ﷺ الصحيحة، فإذا قدمت على حديث

---

(١) انظر فصل الفتوى في عصر الأئمة من هذه الرسالة.
(٢) الموفق المكي: مناقب أبي حنيفة ١/ ٧١.
(٣) انظر السرخسي: الأصول ٢/ ١٠٨.
(٤) السايس: تاريخ الفقه الإسلامي ص١١٥.
(٥) انظر الباجقني: المدخل إلى أصول الفقه المالكي ١٣٢، ١٣٣.
(٦) الشافعي: الرسالة ص٥٩٨.
(٧) الشافعي: الرسالة ص٥٩٧.

فهذا دليل على أنه ضعيف، لذلك كان يقدم فتوى الصحابي على الحديث المرسل[١].

وكان رحمه الله تعالى يعمل بالراجح من فتاويهم ولا يخرج عنها، فإذا لم يتبين له موافقة أحد الأقوال للكتاب أو السنة، لم يخرج عن أقوالهم، بل يحكي هذه الأقوال والفتاوى[٢]. لذلك تعددت الآراء عنه في المسألة الواحدة، لأنه لا يجتهد برأيه أو يرجح إذا وجد في موضوع الفتوى قولاً أو فتياً منقولة عن صحابي.

نخلص مما سبق إلى أن الأئمة الأعلام اعتبروا فتاوى الصحابة الكرام دليلاً مُلزماً يلجأ إليها المجتهدون بعدهم إذا لم يجدوا في المسألة نصاً أو إجماعاً.

ومع هذا فقد اختلف نظر الأصوليين في حجية فتوى الصحابي بالنسبة لمن بعدهم هل هي من الأصول الموهومة التي لا يُحتج بها أم أنها من الأصول الصحيحة التي يحتج بها وتكون ملزمة لمن جاء بعدهم.

والحقيقة أن اختلاف الأصوليين في حجية فتوى الصحابي ليس على إطلاقه، لأنهم اتفقوا على أمور، واختلفوا على أمور.

ما اتفق عليه العلماء من قول الصحابي:

ما اتفق عليه العلماء من حجية قول الصحابي:

أولاً: اتفق العلماء على العمل بفتوى الصحابي فيما لا مجال للعقل أو الاجتهاد فيه كالمقادير الشرعية، والأمور التعبدية التي لا تعرف بالرأي، وهذه الفتيا تكون سنة نبوية، وحجة شرعية على المسلمين، لأن الصحابي ما كان ليفتي في أمر ليس للرأي فيه مجال إلا إذا كان قد سمع من رسول الله ﷺ[٣] فصارت فتياه كروايته عن رسول الله ﷺ، لأنه لما كان سماعه حجة لإثبات الحكم به، فكذا إذا أفتى به ولا طريق لفتواه إلا السماع[٤].

حيث صارت فتياه بذلك كالدليل الراجح لأن سندها السماع، ولا مدخل لها من خلال القياس والرأي، فوجب العمل بها، لأنها من قبيل الخبر التوقيفي عن رسول الله ﷺ.

ثانياً: أما إذا قال الصحابي قولاً أو أفتى بحكم مجتهداً، وظهر ذلك وانتشر انتشاراً لا يخفى مثله، ولم يظهر له مخالف، ولم يُسمع له منكر فإنه إجماع وحجة قاطعة تُقدم على القياس.

وبه قال جمهور المالكية وأصحاب الإمام أبي حنيفة والإمام الشافعي، وعن الإمام

---

(١) انظر ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ١١٥، ١١٦.

(٢) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٣١.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٤٠٨، ٤٠٩ وأبو هريرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ٢/ ٣٨. والشيخ خلاف: أصول الفقه ص٩٥ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٨٥٠ ود. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ص٢٦٠.

(٤) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٤١٠.

أحمد ما يدل عليه، وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة والكرخي[1].

ثالثاً: اتفق الفقهاء على أن قول الصحابي وفتياه في المسائل التي مجالها القياس والاجتهاد لا تكون حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، إماماً كان أو حاكماً أو مفتياً، لأنه لو كانت فتياه حجة لما اختلفوا[2].

لأنه قد ثبت أنهم اختلفوا في كثير من المسائل الاجتهادية، ولم يكن أحدهم يُلزم الآخر بفتواه، ولو كانت فُتيا الصحابي حجة على صحابي مجتهد مثله لما جاز لهم الاجتهاد والاختلاف في الفتيا.

ما اختلف فيه العلماء من قول الصحابي وفتياه:

اختلف الأصوليون في حجية قول الصحابي وفتياه الصادران عن الرأي والاجتهاد هل هما دليل معتبر لمن بعدهم من المجتهدين. فيه أقوال:

١ ـ منها: أنه ليس بحجة مطلقاً سواء فيما يدرك بالقياس أو فيما لا يدرك بالقياس، لأن فتوى الصحابي وفتوى أي مجتهد آخر سواء فلا تعتبر دليلاً يحتج به، وهذا مذهب الأشاعرة والمعتزلة، والشيعة الإمامية، والإمام الشافعي في الجديد، والإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، ورجحه الآمدي، والغزالي، والرازي، والشيخ أبو الحسن الكرخي وأبو زيد الديوسي من الحنفية، وابن الحاجب من المالكية[3].

وقد احتجوا لمذهبهم.

١ ـ بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾[4] أمر بالاعتبار وذلك ينافي جواز التقليد، لأن الاعتبار هو الاجتهاد، وأولو الأبصار: هم المجتهدون فقد أوجب الله تعالى على كل من بلغ درجة الاجتهاد أن يجتهد ومنعه من تقليد غيره، ولو كان قول الصحابي حجةً على من بعده من المجتهدين لما كانوا ممنوعين من تقليده[5].

---

(١) انظر الباجي: أبو الوليد سليمان بن خلف: الإشارة في أصول الفقه ص٢٨٢ تحقيق محمد علي فركوس ـ دار البشائر ـ بيروت ١٤١٦هـ والغزالي: المستصفى ١/ ٢٦٨ والشيرازي: التبصرة ص٣٩١ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٧١ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٠٦ وابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٢٩٠.

(٢) انظر الآمدي: المصدر السابق ٤/ ٢٠١ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٤٠٦، والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٥٣ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ١١٩، والأزميري: الحاشية على المرآة ٢/ ٢٥٠ وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٢/ ٣١٠.

(٣) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٠١ والغزالي: المستصفى ١/ ٢٦٠، ٢٦١، الرازي: المحصول ٢/ ٣/ ١٧٤ وابن الحاجب: منتهى السول ص٢٠٦، والأزميري: الحاشية على مرآة الأصول ٢/ ٢٥٠ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ١٨٦ ود. التركي: أصول مذهب الإمام أحمد ٣٩٤.

(٤) سورة الحشر آية ٢.

(٥) انظر الرازي: المحصول ٢/ ٣/ ١٧٤ وانظر حاشية نفس الصفحة.

٢ ـ وبقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[١] أوجب الله تعالى الرد عند الاختلاف إلى الله والرسول، والرد إلى مذهب الصحابي يكون تركاً للواجب.

٣ ـ أجمعت الصحابة الكرام على جواز مخالفة كل واحد من آحاد الصحابة المجتهدين للآخر، ولو كان مذهب الصحابي حجّةً مُلزمةً لما كان كذلك.

٤ ـ إذا كان الصحابي من أهل الاجتهاد فالخطأ ممكن عليه، لذلك تساوى مع التابعي في آلة الاجتهاد، فلا يجب على التابعي المجتهد العمل بفتوى وقول الصحابي، كالصحابيين، والتابعيين.

٥ ـ إن الصحابة الكرام قد اختلفوا في مسائل وذهب كل واحد إلى خلاف مذهب الآخر، فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما بالاجتهاد، بل أوجبوا في مسائل الاجتهاد على كل مجتهد أن يتبع اجتهاد نفسه.

٦ ـ إن قول الصحابي عن اجتهاد مما يجوز عليه الخطأ لكونه غير معصوم عن الخطأ كسائر المجتهدين، فكان قوله متردداً بين الصواب والخطأ كقول غيرهم فلا يقدم على القياس[٢].

وقد رد الإمام الجويني ـ الشافعي ـ على ما أوردوه من أدلة تنفي حجية فتوى الصحابي على من جاء بعدهم فقال: . . . . إن قولهم يُجانب الإنصاف فإن أخبار الآحاد حجة مع أن الناقل عرضة للزلل والخطأ، فلا يبعد أن يكون قول الصحابي أيضاً حجةً وإن لم يكن معصوماً، علماً أن قول المفتي حجة على العامي، وليس حجة على العالم المجتهد، وكذلك لا يبعد أن يكون قولهم حجة على من يعاصرهم، ويكون حجة على غيرهم ممن بعدهم[٣].

٢ ـ إنه حجة إن خالف القياس: لأن قول الصحابي إذا خالف القياس دلّ على أنه اتبع الخبر، لأن الحامل على مخالفة القياس لا يكون إلا دليلاً نقلياً، والقول بلا دليل لا يجوز، والصحابي منزه عنه.

قال ابن برهان في كتابه «الوجيز» وهذا هو الحق المبين، لأن مسائل الإمامين أبي حنيفة والشافعي رضي الله عنهما تدل عليه[٤].

---

(١) سورة النساء آية ٥٩.

(٢) انظر الجويني: البرهان ٢/ ١٣٥٩ والرازي: المحصول ٢/ ١٧٤ وانظر حاشية الصفحة ذاتها والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٠١، ٢٠٤ والغزالي: المستصفى ١/ ٢٦١ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٤١٢ وملاخسرو: مرآة الأصول ٢/ ٢٥٠.

(٣) الجويني: البرهان ٢/ ١٣٥٩، ١٣٦٠.

(٤) انظر الأصفهاني محمود بن عبد الرحمن: شرح المنهاج ٢/ ٧٧٢ حققه د. عبد الكريم النملة مكتبة الرشد السعودية ١٤١٠ وعبد العزيز البخاري؛ كشف الأسرار ٣/ ٤٠٨، ٤٠٩ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٥٩، وابن الحاجب: منتهى السول ص٢٠٦ والقرافي: شرح تنقيح الفصول ص٤٤٥.

٣ ـ إن قول الصحابي حجة مطلقاً: ويقدم على القياس، لأنه ملحق بالسنة بالنسبة لغير الصحابي فيجب عليه تقليده وترك رأيه.

وهذا الذي عليه جمهور الأمة وإليه ذهب الإمام مالك بن أنس وأصحابه، وهو قول جمهور الحنفية صرح به الإمام محمد بن الحسن وقاله الشيخ أبو بكر الرازي والإمام أبو سعيد البِرْدَعي[(١)] والإمام فخر الإسلام البزدوي. وشمس الأئمة السرخسي وأتباعهم. وهو منصوص الإمام الشافعي في قوله القديم فقد قال عنهم: هم فوقنا في كل علم واجتهاد، وآراؤهم أولى من آرائنا عندنا لأنفسنا.

وهو منصوص الإمام أحمد في غير موضع عنه، والراجح في مذهبه واختيار جمهور أصحابه[(٢)].

وإليه مال الإمام الجويني معتبراً أن فتوى الصحابي حجة على غيره ممن جاء بعده من المجتهدين. قال «لقد وجدنا التابعين يقتفون آثار الصحابة ويستندون إليها ويحتجون بآثارهم احتجاجهم بالأخبار، فلولا أنهم رأوا ذلك حجة، وإلا لما أطبقوا على الاتباع هذا الاطباق»[(٣)].

وقد احتج جمهور الأمة القائلون بحجية فتوى الصحابي:

١ ـ **بالكتاب**: قال تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ﴾[(٤)] مدح الله تعالى التابعين على اتباعهم للصحابة الكرام من حيث الرجوع إلى رأيهم، لا من حيث الرجوع إلى الكتاب والسنة، ولو كان كذلك لكان استحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة الكرام، وإنما يكون المدح في قول وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف.

وقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾[(٥)] وهو خطاب للصحابة بأن ما يأمرون به معروف، والأمر بالمعروف واجب القبول.

٢ ـ **وبالسنة**: ومنها قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[(٦)] وقوله ﷺ:

---

(١) هو القاضي أحمد بن الحسين أبو سعيد البِرْدَعي المتوفى سنة ٣١٧هـ أحد الفقهاء الكبار وشيخ الحنفية إليه انتهت مشيخة الحنفية ببغداد. انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٤/ ٩٩ واللكنوي؛ الفوائد البهية ١٩، ٢٠.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٤٠٦، ٤٠٧ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٠١ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ١٣٢ والأزميري: الحاشية على مرآة الأصول ٢/ ٢٥١، واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ١٨٥، ١٨٦ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ١٢٠.

(٣) الجويني: البرهان ٢/ ١٣٦٠.

(٤) سورة التوبة آية ١٠٠.

(٥) سورة آل عمران آية ١١٠.

(٦) أخرجه الحافظ ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٩٠، ٩١ من عدة طرق بإسناد ضعيف وابن =

«اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر»[1] وقوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»[2].

هذه النصوص ظاهرة في وجوب الاقتداء بهم، ووجوب اتباع أقوالهم وفتياهم والأخذ بها والانتهاء إليها، لأن فيها احتمال الرواية، أو الإفتاء على موافقة النصوص فيوفق الصحابي لإصابة الرأي ما لا يوفق غيرهم لمثله فيكون قوله وفتياه أبعد عن احتمال الخطأ ممن بعدهم.

٣ ـ أما الإجماع: على حجية قول الصحابي فهو أن عبد الرحمن بن عوف ولّى علياً رضي الله عنه الخلافة بشرط الاقتداء بالشيخين، فأبى[3] وولّى عثمان بن عفان رضي الله عنه فقبل، ولم ينكر عليه منكر، فصار إجماعاً.

٤ ـ وبالمعقول: وهو أن الصحابي إذا قال قولاً يخالف القياس فلا مستند وراء القياس إلا النقل، فكان حجة متبعة لأن الغالب من حاله أنه يفتي بالخبر. ثم إن فتوى الصحابي إن كانت عن اجتهاد فهي أقرب إلى الصواب وأبعد عن الخطأ، لأن اجتهاده مرجح على التابعي، ومن بعده لترجحه بمشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل، ووقوفه من أحوال النبي ﷺ ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره، فيكون قوله وفتياه أكثر موافقة للحق والصواب، وأبعد عن الخطأ وأولى بالاتباع من غيره[4] وللدلالة على حجية قول الصحابي ذكر ابن القيم ثلاثة وأربعين دليلاً[5] تحث على اتباع الصحابة رضوان الله عليهم في فتياهم واعتبارها دليلاً وحجة لأنها الأَوْلى بالأخذ والأَقْرب إلى الصواب.

= الأثير الجزري: في جامع الأصول ٨/٥٥٦ رقم ٦٣٦٩. وابن حجر في التخليص الحبير ٤/١٩٠، ١٩١ من عدة وجوه. ولا يخلو إسناده من ضعف شديد، والعجلوني: في كشف الخفا ١/١٤٧ رقم ٣٨١ وقال: رواه البيهقي وأسنده الديلمي عن ابن عباس. وقد ذكر الإمام مسلم حديثاً في فضائل الصحابة ٤/١٩٦١ رقم ٢٥٣١ يؤدي بعض معناه.

(١) أخرجه الترمذي: في المناقب ـ باب مناقب أبي بكر وعمر ٥/٦٠٩ رقم ٣٦٦٢ قال الترمذي: هذا حديث حسن وأخرجه برقم ٣٦٦٣. وابن ماجه في المقدمة ـ باب فضائل أصحاب رسول الله ﷺ ١/٣٧ رقم ٩٧ والإمام أحمد في مسنده ٥/ ٤٧٥ رقم ٢٣٢٣٧. والحاكم في المستدرك: في كتاب معرفة الصحابة ٣/ ٧٥.

(٢) هذا الحديث سبق تخريجه في ص ٤٢١.

(٣) وذلك أن أمر الشورى فوض إلى الصحابي الجليل عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه فقام باستشارة الأصحاب ثم خطب الناس وأخذ بيد سيدنا علي رضي الله عنه وقال: هل أنت مبايعي على كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وفعل أبي بكر وعمر؟ قال: اللهم لا. ولكن على جهدي من ذلك وطاقتي. قال فأرسل يده. وأخذ بيد عثمان رضي الله عنه فبايع على ذلك... وازدحم الناس يبايعون عثمان وكان ذلك إجماعاً. انظر ابن كثير: البداية والنهاية ٧/ ١٤٥، ١٤٧.

(٤) انظر عبد العزيز البخاري؛ كشف الأسرار ٣/٤١٣، ٤١٥ والجويني: البرهان ٢/١٣٥٨، ١٣٥٩ والغزالي: المستصفى ١/٢٦١، ٢٦٤ وصدر الشريعة: التوضيح شرح التنقيح ٢/ ١٧ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٠٥، ٢٠٦ وابن قدامة: روضة الناظر ١/ ٤٠٤، ٤٠٥.

(٥) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/١٢٨ ـ ١٤٧.

ومما سبق يتبين أن الصحابة الكرام الذين عُرفوا بالفتوى، واشتهروا بالعلم والفقه، وتوافرت لديهم ملكة الاجتهاد والاستنباط، إذا أُثِرَ عن أحدهم قولٌ أو فُتيا ولم يُعرف لها مخالف، تعتبر حجة شرعية، ومصدراً تشريعياً، لمن جاء بعدهم من التابعين ومن بعدهم، لأنها ما صدرت إلا استناداً إلى أدلة شرعية معتبرة، لأن الصحابي ربما أفتى رواية، وربما أفتى على موافقة النصوص من غير رواية، لذلك لا يعقل أن يفتي صحابي جليل بفتيا دون أن يستند إلى دليل شرعي، فالذي يعمل بفتوى الصحابي إنما يعمل بالرأي الاجتهادي المستند إلى دليل معتبر، لأن هذه الفتوى تؤول في نهايتها إلى العمل بالأدلة، حتى لو كان أساسها رأي وقياس، فقياس الصحابي أصدق وأحوط، لأنهم أعلم الناس بمناط الأحكام، حيث امتازوا بمشاهدة الأحوال التي نزلت فيها النصوص، والمحال التي تتغير باعتبارها الأحكام.

فكان لترجيح قولهم وفُتياهم على غيرهم اعتبار احتمال السماع، وقرب اجتهادهم من الصواب، لأنهم أقرب إلى فهم روح الشريعة ومقاصدها، وأكثر الناس إدراكاً لأحكامها من غيرهم، لذلك كانت فتواهم حجة شرعية ومصدراً تشريعياً لمن جاء بعدهم من المفتين المجتهدين.

أثر فتوى الصحابي في استنباط الفتاوى:

خلصنا مما سبق أن لقول الصحابي وفتياه أثراً مهماً في استنباط الفتاوى والاستدلال على الأحكام، حيث لا يوجد نص من كتاب أو سنة معتبرة، أو لم يكن في المسألة إجماع، أو دليل آخر معتبر.

لذلك كان للعلماء اهتمام كبير وعناية خاصة بما صدر عن الصحابة الكرام من فتاوى شرعية في وقائع مختلفة، والكشف عن منزلتها في الاحتجاج، وبيان أثرها في الاستدلال، لأنهم اعتبروها حجة شرعية، إلا أن آخرين ذهبوا إلى أنها ليس بحجة وعلى المفتي المجتهد أن يأخذ بمقتضى الدليل الشرعي.

ويظهر هذا الاختلاف في بيان أثر قول الصحابي وفتياه في الاستدلال من خلال بعض الأمثلة التي سنذكرها.

منها بيع العينة:

بيع العينة: وهو أن يشتري ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن. ويسمى بيع الآجال، لمن اشترى سلعة بألف درهم حالة أو نسيئة فقبضها ثم باعها من البائع بخمسماية درهم قبل أن ينقد الثمن الأول. اختلف العلماء في جواز البيع الثاني وصحته.

ذهب الأئمة أبو حنيفة ومالك وأحمد رحمهم الله تعالى إلى بطلان هذا البيع وفساده سداً لذريعة الربا.

وذهب الإمام الشافعي رحمه الله تعالى إلى صحته وجوازه.

استدل الجمهور لمذهبهم بقول الصحابي وفتياه وإن خالفت القياس، وذلك أن امرأة قالت للسيدة عائشة رضي الله عنها إن زيد بن أرقم باعني جارية بثمانمائة درهم ثم اشتراها مني بستمائة، فقالت أبلغيه عني أن الله أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إن لم يتب[1].

وجه الاستدلال لفتواها أنه لولا أنها علمت تحريم ذلك سماعاً لما أفتت به لأن الحامل لها على مخالفة القياس لا يكون إلا دليلاً نقلياً، لأن القول بلا دليل لا يجوز، والصحابي منزه عنه فتعين السماع من الرسول ﷺ.

أما الإمام الشافعي: فأجاز هذا البيع، لأن البيعة الثانية غير الأولى، وهذا البيع صحيح قياساً لتوافر ركنه وهو الإيجاب والقبول، ولأن الملك قد تم فيها بالقبض، فصار البيع من البائع ومن غيره سواء.

ويضيف الإمام الشافعي: أمّا ما استدل به الجمهور من حديث عائشة رضي الله عنها فإنه لم يثبت، وإذا ثبت فتكون قد عابت على زيد بيعاً إلى العطاء لأنه أجل غير معلوم، وهذا مما لا نجيزه، وإذا ثبت حديث عائشة فإن زيداً قد خالفها، وإذا اختلفت فتوى صحابيّين فالمرجع عند الشافعي ما وافقه القياس، وبيع العينة مما يقتضيه القياس، لذلك أخذ بفتوى زيد لموافقتها القياس وصحح هذا البيع[2].

ومنها الخلوة الشرعية هل توجب كمال المهر:

اتفق الفقهاء على أن المهر يجب كاملاً بالدخول الحقيقي، أو بالموت. لكن اختلفوا في وجوبه بمجرد الخلوة الصحيحة، وهي أن يجتمع الزوجان بعد عقد النكاح الصحيح في مكان يأمنان فيه من اطلاع الناس عليهما كدار أو بيت مغلق الباب.

ذهب المالكية والشافعية في الجديد إلى أن الخلوة وحدها بدون جماع، وإرخاء الستور، لا تؤكد المهر كاملاً للزوجة، فمن عقد على امرأة وخلا بها فلم يمسها حتى طلقها فلها نصف المهر، وليس عليها عدة لقوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾[3] والمس كناية عن الجماع. كما فسروا آية ﴿وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ﴾[4] بأن الإفضاء معناه الجماع.

---

(١) أخرجه البيهقي في السنن: في البيوع ـ باب الرجل يبيع الشيء إلى أجل ثم يشتريه بأقل ٥/ ٣٣٠ ـ ٣٣١ من عدة طرق. والدارقطني في السنن: في كتاب البيوع ٣/ ٥٢ رقم ٢١١ ورقم ٢١٢ والزيلعي في نصب الراية: في البيوع ٤/ ١٥ قال وأخرجه عبد الرزاق في مصنفه. وابن حجر في الدراية: في البيع الفاسد ٢/ ١٥١ رقم ٧٧٦. وابن الأثير الجزري: في جامع الأصول ١/ ٥٧٢ رقم ٤٠٥.

(٢) انظر الشافعي: الأم ٣/ ٧٨ والمرغيناني: الهداية ٣/ ٤٧. وابن الهمام: شرح فتح القدير ٥/ ٢٠٧ والمقدسي: الشرح الكبير ٤/ ٤٥ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٤٠٩ ود البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٣٨٣، ٣٨٧. ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٤٦٧، ٤٦٩.

(٣) سورة البقرة آية ٢٣٧.

(٤) سورة النساء آية ٢١.

ولأن النبي ﷺ جعل المهر للمرأة بما استحل من فرجها.

وذهب الحنفية والحنابلة إلى أن الخلوة الصحيحة توجب المهر كاملاً وإن لم يحصل الوطء، دليلهم ما قاله زرارة بن أبي أوفى[1]: «قضى الخلفاء الراشدون المهديون أن من أغلق باباً أو أرخى ستراً فقد وجب المهر، ووجبت العدة» فكان قولهم حجة شرعية، إضافة إلى أنه لم يخالفهم أحد في عصرهم فكان إجماعاً على وجوب كمال المهر بالخلوة الصحيحة. وقد أوّلوا الآية «وقد أفضى بعضكم إلى بعض» بما قاله الفرّاء: هو الخلوة سواء دخل بها أم لم يدخل واستدلوا بما رواه الدارقطني «من كشف خمار امرأته ونظر إليها فقد وجب الصداق، دخل بها أو لم يدخل»[2] لأن المرأة بتمكينها من الخلوة مع عدم المانع من الجماع قد سلّمت المبدل، وهو مقابل المهر، فيجب على زوجها تسليمها البدل وهو المهر[3].

ومنها الجناية على الحيوان:

اختلف الفقهاء في الجناية على الحيوان:

ذهب الإمام أبو حنيفة وأصحابه ورواية عن الإمام أحمد إلى أن من جنى على دابة ففقأ عينيها، فإن كانت ممن يؤكل لحمها ضمن ما نقص من ثمنها، لأن المقصود منها اللحم، وما كان كذلك يضمن ما نقص من ثمنه.

وإن كانت غير ذلك كالفرس والحمار وما شابههما من كل ما لا يؤكل لحمه أو كانت مما يؤكل لحمه لكن ينتفع بها مع ذلك في غير الأكل كالحمل والركوب والعمل ضمن ربع القيمة، وذلك لقضاء سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه «أنه قضى في عين الدابة بربع ثمنها، وكتب إلى شريح القاضي فأمره بذلك» وهو قضاء مخالف للقياس، وقول الصحابي إذا جاء مخالفاً للقياس وجب العمل به لأنه لا يقوله إلا توقيفاً.

وذهب المالكية والشافعية ورواية ثانية عن الإمام أحمد إلى أنه يضمن نقص القيمة مطلقاً قياساً على سائر المتلفات.

قال الإمام مالك رحمه الله تعالى: الأمر عندنا فيمن أصاب شيئاً من البهائم، أن على الذي أصابها قدر ما نقص من ثمنها» لأن القصد بالضمان جبر حق المالك بإيجاب قدر المفوت عليه، وقدر النقص وهو الجابر، لأنه لو فات الجميع لوجبت القيمة، فإذا فات منه

---

(١) هو التابعي الجليل والإمام الكبير زرارة بن أوفى العامري. أبو حاجب البصري القاضي والمتوفى سنة ٩٣هـ أحد الأعلام، كان ثقة من العُبّاد له أحاديث. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٤/ ٥١٥ وابن حجر: تهذيب التهذيب ٣/ ٣٢٢.

(٢) أخرجه الدارقطني في السنن في المهر ٣/ ٣٠٧ رقم ٢٣٢. قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في التلخيص الحبير ٣/ ١٩٣ في إسناده ابن لهيعة مع إرساله، لكن أخرجه أبو داود في المراسيل من طريق ابن ثوبان ورجاله ثقات.

(٣) انظر ابن قدامة: المغني ٨/ ٦١، ٦٣ والمرغيناني: الهداية ١/ ٢٠٥ وابن الهمام: فتح القدير ٢/ ٤٤٥، ٤٤٦ وابن رشيد: بداية المجتهد ٢/ ١٩ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٣٨٧، ٣٩١.

شيء وجب قدره من القيمة كغير الحيوان[1] وسبب الخلاف بين الأئمة معارضة القياس لقول الصحابي وفتياه.

ومنها سجود التلاوة:

اختلف الأئمة في سجود التلاوة هل هو سنة أم واجب؟

قال ابن قدامة: سجود التلاوة سنة مؤكدة، وليس بواجب عند إمامنا ـ أي الإمام أحمد ـ والإمام مالك والإمام الشافعي رحمهم الله تعالى.

احتج الإمام مالك والإمام أحمد: بقول الصحابي وذلك بما رواه الإمام مالك في الموطأ أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قرأ سجدة وهو على المنبر يوم الجمعة فنزل وسجد، وسجد الناس معه، ثم قرأها يوم الجمعة الأخرى، فتهيأ الناس للسجود، فقال: على رسلكم، إن الله تعالى لم يكتبها علينا إلا أَنْ نَشَاءَ[2] فلم يسجد ومنعهم أن يسجدوا وكان هذا بمحضر من الصحابة فلم ينكر عليه أحد، وعلى هذا فمن سجد فحسنٌ، ومن ترك فلا شيء عليه، بناء على فتوى الصحابي.

واحتج الإمام الشافعي لسُنّيَةِ سجود التلاوة بأن النبي ﷺ قرأ بالنجم فسجد وسجد الناس معه إلا رجلين[3]. وحديث زيد بن ثابت أنه قرأ عند رسول الله ﷺ بالنجم فلم يسجد فيها[4].

قال الإمام الشافعي: في هذين الحديثين دليل على أن سجود القرآن ليس بحتم، ولكنا نحب أن لا يترك لأن النبي ﷺ سجد في النجم وترك. ثم قال: ولا أحب أن يدع شيئاً من سجود القرآن، وإن تركه كرهته، وليس عليه قضاؤه لأنه ليس بفرض.

وقال الإمام أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى: «إن سجود التلاوة واجب على التالي والسامع سواء قصد سماع القرآن أو لم يقصد. وحجتهم في ذلك قوله ﷺ السجدة على من

---

(١) الإمام مالك: الموطأ ٢/ ٧٤٨. والبابرتي: شرح العناية ٨/ ٣٥١، ٣٥٢. وابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٢٧١ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٤١٠، ٤١٣.

(٢) أخرجه البخاري: في سجود القرآن ـ باب من رأى أن الله تعالى لم يوجب السجود ٢/ ٥٥٧ رقم ١٠٧٧. ومالك في الموطأ: كتاب القرآن. ما جاء في سجود القرآن ١/ ٢٠٦ رقم ١٦. وذكره الترمذي: في أبواب الصلاة ٢/ ٤٦٧ في ذيل حديث رقم ٥٧٦. والبيهقي في السنن: كتاب الصلاة باب من لم ير وجوب سجدة التلاوة ٢/ ٣٢١.

(٣) أخرجه أحمد في المسند ٢/ ٥٨٤ رقم ٩٦٩٢ والبيهقي في السنن: كتاب الصلاة ٢/ ٣٢١، والهيثمي في مجمع الزوائد ٢/ ٢٨٥ باب سجود التلاوة. قال رواه الطبراني في الكبير وأحمد ورجاله ثقات.

(٤) أخرجه البخاري: في سجود القرآن ـ باب من قرأ السجدة ولم يسجد ٢/ ٥٥٤ رقم ١٠٧٢ ورقم ١٠٧٣. ومسلم: في المساجد ـ باب سجود التلاوة ١/ ٤٠٦ رقم ٥٧٧ وأبو داود: في الصلاة ـ باب من لم ير السجود في المفصل ٢/ ٥٨ رقم ١٤٠٤. والترمذي: في الصلاة باب من لم يسجد فيه ٢/ ٤٦٦ رقم ٥٧٦ قال حسن صحيح. والنسائي: في افتتاح الصلاة ـ باب ترك السجود في النجم ٢/ ١٦٠.

سمعها، وعلى من تلاها»[1] وكلمة «على» كلمة إيجاب وهذا يدل على وجوب السجود على التالي والسامع وهو غير مقيد بالقصد.

وقوله تعالى: ﴿فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ﴾[2] فإن في الآية ذم لمن سمعه ولم يسجد، ولا يذم إلا على ترك واجب، ولأنه سجود يفعل في الصلاة فكان واجباً كسجود الصلاة[3].

نخلص مما سبق إلى أن قول الصحابي وفتياه فيما لا يدرك بالرأي والاجتهاد حجة عند جمهور العلماء لأنه محمول على الرفع إلى النبي ﷺ أما قول الصحابي الذي حصل عليه الاتفاق فيُعدّ حجة شرعية لأنه يكون إجماعاً، وكذا قول الصحابي الذي ليس له مخالف.

أما قول الصحابي الصادر عن رأي واجتهاد فالذي تطمئن إليه النفس أنه حجة شرعية إذا عدم النص لاحتمال السماع، وإذا لم يكن سماع فقوله أقرب ما يكون إلى الصواب لمكانته من الصحبة، ولأنه أقرب إلى فهم روح الشريعة وأعرف بمقاصدها، لأن له مزية بمشاهدة التأويل وحضور النزيل، وعلمه بالمحال التي تتغير بها الأحكام.

لذلك كانت فتياه أولى ممن بعده لقربها من الصواب وبعدها عن الخطأ حيث صدرت عن اجتهاد مستند إلى أدلة شرعية معتبرة.

---

(١) أخرجه الزيلعي في نصب الراية: باب سجود التلاوة ٢/١٧٨ قال: قلت حديث غريب، وأخرج ابن أبي شيبة في مصنفه عن ابن عمر أنه قال: السجدة على من سمعها. قال ابن حجر في الدراية في تخريج أحاديث الهداية ١/٢١٠ لم أجده مرفوعاً، ولابن أبي شيبة عن ابن عمر «السجدة على من سمعها» موقوفاً.

(٢) سورة الانشقاق آية ٢١.

(٣) انظر الإمام مالك: الموطأ ١/٢٠٦ والشافعي: الأم ١/١٣٦ وابن قدامة: المغني ١/٦٥٢ والمرغيناني: الهداية ١/٧٨، ٧٩ وابن رشد: بداية المجتهد ١/١٧٦ ود. البغا أثر الأدلة المختلف فيها ٣٥٤، ٣٥٧ ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٢/١٠٩ وما بعدها.

سد الذرائع

تعريفها، أقسامها ـ حجيتها وموقف العلماء منها ـ أثرها في الفتوى

تعريفها:

الذرائع: جمع ذريعة، وهي الوسيلة، أي ما يتوصل به إلى شيء غيره[(١)] وسدها معناه رفعها وحسم مادتها.

وفي الاصطلاح الشرعي لها معنيان عام وخاص:

المعنى العام: تشمل الذريعة بمعناها العام كل شيء يتخذ وسيلة وطريقاً لشيء آخر بصرف النظر عن كونه حلالاً أو حراماً، وهي بهذا المعنى يُتصور فيها السد والفتح، فتسد إذا كانت مؤدية إلى مفسدة، وتفتح إذا كانت طريقاً إلى مصلحة[(٢)].

وذلك لأن موارد الأحكام قسمان:

مقاصد: وهي الأمور المكونة للمصالح والمفاسد في أنفسها.

ووسائل: وهي الطرق المفضية إلى المقاصد. وحكم الوسائل كحكم ما أفضت إليه من المقاصد.

فتح الذريعة وسدها: وهذا ما عبر عنه القرافي بقوله: اعلم أن الذريعة كما يجب سدها، يجب فتحها، وتكره، وتندب، وتباح، لأن الذريعة هي الوسيلة، فكما أن وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج.

وموارد الأحكام على قسمين: مقاصد وهي المتضمّنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، ووسائل: وهي الطرق المفضية إليها، وحكمها حكم ما أفضت إليه من تحريم وتحليل، غير أنها أخفض رتبة من المقاصد في حكمها. والوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما يتوسط متوسطه[(٣)].

---

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب، مادة ذرع ٨/٩٦ والفيومي: المصباح المنير ص٧٩.

(٢) انظر الشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص٣٠٠ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٥٦٦ والبرهاني: سد الذرائع ص٦٩.

(٣) القرافي: الفروق ٢/٣٣ وشرح تنقيح الفصول ص٤٤٩.

وعليه فحكم الوسائل كحكم ما أفضت إليه من المقاصد تحريماً وتحليلاً، فإذا كانت الفاحشة حراماً، فالنظر إلى عورة الأجنبية أو الخلوة بها حرام، لأنه وسيلة وذريعة إلى الفاحشة. نخلص من ذلك إلى أن النظر في مآلات الأفعال وما تنتهي إليه هو المعتبر في سد الذرائع.

المعنى الخاص: الذريعة بالمعنى الخاص عرفها القرطبي بقوله: الذريعة عبارة عن أمر غير ممنوع لنفسه، يخاف من ارتكابه الوقوع في ممنوع[1].

وقال الشاطبي: حقيقة الذرائع التوصل بما هو مصلحة إلى مفسدة[2].

أما القرافي فقال: الذرائع في الاصطلاح معناها: حسم مادة وسائل الفساد دفعاً لها، فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع الإمام مالك من ذلك الفعل[3].

ونُقل عن ابن تيمية قوله: الذريعة ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء، لكن صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضت إلى فعل محرم، ولو تجردت عن ذلك الإفضاء لم يكن لها مفسدة، ولهذا قيل: الذريعة هي الفعل الذي ظاهره مباح وهو وسيلة إلى فعل محرم[4].

نخلص من هذه التعريفات إلى أن الذريعة بمعناها الخاص لا تكون ذريعة إلا إذا كانت مباحة، قصد بها التوصل إلى المفسدة، أو لم يقصد، لكنها مفضية إليها غالباً، فتحرم لما تفضي إليه، لذلك تسد حتى لا يُتوصل بسببها المسلم إلى المحرم شرعاً، لأن الأصل في سد الذرائع هو جلب المصالح ودفع المفاسد بحسم وسائل الفساد وقطعها.

أقسام الذرائع:

تنقسم الذرائع عند الإمام ابن القيم إلى أربعة أقسام:

الأول: ذريعة تفضي إلى مفسدة، كشرب المُسْكِر المفضي إلى مفسدة السُكر، وكالقذف المفضي إلى مفسدة الفرية، والزنا المفضي إلى اختلاط المياه والفراش، ونحو ذلك.

هذه أقوال، وأفعال وضعت مفضية لهذه المفاسد، وليس لها ظاهر غيرها، وهذا لا جدال في منعه كراهة أو تحريماً بحسب درجاته في المفسدة.

الثاني: ذريعة أو وسيلة وضعت للمباح قصد بها التوصل إلى المفسدة كمن يتزوج قاصداً تحليل الزوجة لمن طلقها ثلاثاً، وكمن يعقد البيع قاصداً به الربا.

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢/٥٧، ٥٨.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٤/١٩٩.

(٣) القرافي الفروق ٢/٣٢ وشرح تنقيح الفصول ٤٤٨.

(٤) انظر د. التركي: أصول مذهب الإمام أحمد ص٤٤٧ والبرهاني: سد الذرائع ص٧٥.

الثالث: ذريعة أو وسيلة موضوعة للمباح لم يقصد بها التوصل إلى مفسدة لكنها مفضية إليها غالباً، ومفسدتها أرجح من مصلحتها، مثل مَسَبّة آلهة المشركين بين ظهرانيهم، وتزيُّن المتوفى عنها زوجها في زمن عدتها.

الرابع: ذريعة أو وسيلة موضوعة للمباح، وقد تُفضي إلى المفسدة لكن مصلحتها أرجح من مفسدتها، مثل كلمة حق عند سلطان جائر، وكالنظر إلى المخطوبة، والمشهود عليها للتعرف، وهذا النوع جاءت الشريعة بإباحته أو استحبابه، أو وجوبه حسب درجته في المصلحة[1]. فالوسائل التي تؤدي إلى المفاسد تدفع، أما التي تؤدي إلى جلب المصالح فتطلب.

وقد اختلف الفقهاء في القسم الثاني من الذرائع الذي وضع للمباح وقصد به التوصل إلى المفسدة، فاختلفوا في سده ومنعه، أو فتحه وإباحته، لذلك قسم الإمام القرافي الذرائع بحسب موقف العلماء منها سداً وفتحاً إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ قسم أجمعت الأمة على سدّه ومنعه وحسمه، كحفر الآبار في طرق المسلمين لأنه وسيلة إلى إهلاكهم فيها، وكذلك المنع من سَبّ الأصنام عند من يعلم من حاله أن يَسُبّ الله تعالى عند سبها.

٢ ـ وقسم أجمعت الأمة على عدم منعه لأنه ذريعة لا تُسدُّ ووسيلة لا تحسم ومثلوا له بالمنع من زراعة العنب خشية الخمر، فإنه لم يقل به أحد، وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنى. لم يمنعوا شيئاً من هذا، لأن المفسدة نادرة.

٣ ـ وقسم اختلف فيه العلماء هل يسد أم لا، كالنظر إلى المرأة الأجنبية هل يحرم لأنه يفضي إلى الزنا، أو لا يحرم، والحكم بالعلم هل يحرم لأنه وسيلة للقضاء بالباطل من القضاة السوء، أو لا يحرم[2].

وفي هذا المقام قال الإمام الشاطبي: الشريعة مبنية على الاحتياط، والأخذ بالحزم، والتحرز عما عسى أن يكون طريقاً إلى مفسدة[3].

وهذا ما قاله الإمام القرافي مبنياً أن المالكية أجروا حكم الذريعة فمنعوا ما يتخذ وسيلة إلى مفسدة فقال: نحن قلنا بسد هذه الذرائع، ولم يقل بها الإمام الشافعي، فليس سد الذرائع خاصاً بالإمام مالك، لكنه قال بها أكثر من غيره، وأصل سد الذرائع مجمع عليه[4]. بمعنى أن الأمة أجمعت على اعتبار الشرع سد الذرائع في الجملة.

---

(١) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/١٣٦.

(٢) انظر القرافي: الفروق ٢/٣٢ وشرح تنقيح الفصول ص٤٤٨ وابن جزي: تقريب الوصول ١٤٩.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٢/ ٣٦٤.

(٤) انظر القرافي: الفروق ٢/٣٣. وشرح تنقيح الفصول ٤٤٨، ٤٤٩.

حجية سد الذرائع:

أولاً: موقف العلماء من الذرائع:

من يتتبع تفريعات المذاهب المعتبرة يجدها لا تخلو من العمل بسد الذرائع. قال الشاطبي: قاعدة سد الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة[١] وقد حَكّمَها الإمام مالك في أكثر أبواب الفقه[٢].

قال ابن القيم: إن سد الذرائع المفضية إلى الحرام ربع الدين[٣].

أما الإمام القرطبي: فبين أن سد الذرائع لم يرفضه أحد ولكن اعتمدوا عليه بصور مختلفة فقال: وسد الذرائع ذهب إليه الإمام مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلاً وعملوا عليه في أكثر فروعهم[٤]. أي شاركوهم في كثير من مسالكه وإن لم يسموها بذلك الاسم.

قال الشيخ أبو زهرة: مبدأ سد الذرائع يعتبر أصلاً من الأصول التي أكثر من الاعتماد عليها الإمام مالك في استنباطه الفقهي[٥] وقاربه في ذلك الحنابلة الذين اعتمدوا عليه في استنباطهم لاستخراج الفتاوى والأحكام الشرعية، مقتدين بإمامهم أحمد بن حنبل الذي اعتبره أصلاً من أصول الفتوى[٦].

وعليه: فإن مبدأ سد الذرائع يعتبر أصلاً من الأصول الفقهية لاستنباط الفتاوى عند السادة المالكية والحنابلة.

أما عند السادة الحنفية والشافعية فلم يعتبروه أصلاً قائماً بذاته، بل مندرجاً في الأصول الأخرى المقررة عندهما.

الحنفية وإن لم يذكروا سد الذرائع ضمن أصولهم فهذا لا يعني عدم اعتبارهم لصحة العمل به، لأننا نلمح ذلك عندهم من خلال قولهم بالاستحسان، وهو باب يلجون منه إلى العمل بالمصلحة، وسد الذرائع من وجوه العمل بالمصلحة، بل إن بعض صور الاستحسان عندهم هي عين صور سد الذرائع عند المالكية، فلا يبدو الفرق بين المذهبين إلا في التسمية[٧].

أما الإمام الشافعي فلم يعتبر سد الذرائع أصلاً من أصوله في استنباط الفتاوى والأحكام، ولكنه لم يرفضها. لأن سد الذرائع بالمعنى العام معمول به عند الشافعية

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٠٠، ٢٠١.
(٢) الشاطبي: الموافقات ٤/ ١٩٨.
(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/ ١٥٩.
(٤) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٨٢ والشوكاني: إرشاد الفحول ٢٤٦.
(٥) أبو زهرة: مالك ص٣٤٠.
(٦) انظر أبو زهرة: ابن حنبل ص٣٦٤.
(٧) انظر البرهاني: سد الذرائع ص٦٥١.

وغيرهم، بلا خلاف إلا في التسمية لأن سد الذرائع ترتبط به قواعد معتبرة عند الشافعية منها: أن الأصل العام الذي قامت عليه الشريعة من جلب المصالح ودرء المفاسد لا يخالف فيه أحد، كذلك جزم الشافعية باعتبار المآل في كثير من المسائل، فاعتبار المآل يؤيده أن المصالح معتبرة في الأحكام، وليست هذه في الحقيقة إلا وسائل غايتها تحقيق مصالح معينة، أو وسيلة تفضي قطعاً أو ظناً إلى غاية، وبحسب قوة إفضائها تأخذ حكمها، وعلى المفتي المجتهد إذا عرض له أمر أن يلاحظ فيه مآله.

وعليه فقد أجاز الشافعية بيع الدابة الصغيرة وإن لم ينتفع بها في الحال، ما دام يتوقع النفع بها في المآل[1].

كما أنهم عملوا ولو قليلاً بمبدأ سد الذرائع بمعناه الخاص مثل: لو باع الوصي شِقْصاً[2] على اليتيم، لا يجوز له أن يأخذه لنفسه بالشفعة، كما نص عليه الرافعي، اعتباراً بالمريض إذا باع الشِّقْصَ، بدون ثمن المثل لا يُفتى للوارث أن يأخذه بالشفعة على وجه سد الذريعة[3].

كما أن الشافعي أفتى بمنع قرض الجارية، وقال رحمه الله تعالى: إنّ تجويز ذلك يفضي إلى أن يصير ذريعة لإعارة الفروج[4] وهذه عبارة صريحة من الإمام الشافعي في اعتبار الذرائع وسدّها.

وممن أخذ بمبدأ سدر الذرائع الشيعة الإمامية، لأن أكثر الأصوليين عندهم، هم من القائلين بفتح الذرائع وسدها، وإن لم يتفقوا في حدود ما يأخذون منها وما يتركون[5].

أما الظاهرية فقد أنكر إمامهم ابن حزم أصل سد الذرائع مطلقاً، وهذا الإنكار يتوافق مع مذهبه في الأخذ بظواهر النصوص فقط، ويبطل كل أدلة الرأي، مما جعله يبطل ما اتفق العلماء على اعتباره أو إلغائه.

قال ابن حزم: ذهب قوم إلى تحريم أشياء من طريق الاحتياط وخوف أن يتذرع منها إلى الحرام البحت[6] ثم قال: ومن حرم المشتبه وأفتى بذلك وحكم به على الناس فقد زاد في الدين ما لم يأذن به الله تعالى، وخالف النبي ﷺ واستدرك على ربه بعقله أشياء من الشريعة[7].

ثم خلص إلى القول: إنّ كل من حكم بتهمة، أو احتياط لم يستيقن أمره، أو بشيء

---

(١) انظر البرهاني: سد الفرائع ص٦٩٥.

(٢) الشُقْص: هي القطعة من الأرض، والجزء من الشيء. انظر معجم لغة الفقهاء ص٢٦٥.

(٣) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٨٥.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٨٦.

(٥) انظر محمد تقي الحكيم: الأصول العامة ٤١٤، ٤١٥.

(٦) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٦/ ٢.

(٧) انظر ابن حزم: المصدر السابق ٦/ ٧.

خوف ذريعة إلى ما لم يكن بعد، فقد حكم بالظن، وإذا حكم بالظن فقد حكم بالكذب والباطل، وهذا لا يحل، وهو حكم الهوى وتجنب للحق[1].

ومما سبق يتبين أن ابن حزم يأخذ بظواهر ألفاظ الأدلة دون الاتجاه إلى معاني الشريعة أو مقاصدها، لذلك أنكر أصل الذرائع كما رفض من قبل العمل بالقياس والمصلحة متعصباً لظاهريته.

ومهما يكن فإن مبدأ سد الذرائع متفق عليه في الجملة عند الفقهاء إنما الخلاف في التسمية، لأن منع الوسائل المؤدية إلى المفاسد معتبر عند الجميع، إلا أنهم قد يختلفون في بعض الفروع والفتاوى، فيذهب بها بعضهم نحو سد الذرائع، ويرجع بها آخرون إلى أصل غير هذا ليستمدوا منه فتاوى وأحكاماً تحول بين الناس وبين ما يفضي إلى كثير من مواقع الفساد.

ثانياً: أدلة القائلين بها:

استدل القائلون بأصل سد الذرائع بشواهد كثيرة من الكتاب والسنة وفتاوى الصحابة.

من الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[2] نهى سبحانه وتعالى عن سَبّ الذين يدعون من دون الله لئلا يُفضي ذلك إلى سَبّه سبحانه وتعالى.

كما نهى النساء عما من شأنه الإطلاع على زينتهن بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ﴾[3] فكُلٌّ من السَبّ هنا وضرب الأرض بالأرجل مباح، ولكنه كان داعياً إلى أمر محرم أخذ حكمه، وحرم الإقدام عليه سداً للذرائع، لكي لا يكون فعل الجائز وسيلة وسبباً في فعل المحرم، لأن الشارع الحكيم يراعي في نهيه عن الوسائل ما يغلب فيه التوصل إلى المفسدة.

ومن السنة: قوله ﷺ: «إن من أكبر الكبائر أن يَسُبّ الرجل والديه، قيل يا رسول الله: كيف يلعن الرجل والديه، قال: يَسُبّ أبا الرجل فيسُبّ أباه»[4] فجعل سَبّ والدي الغير سبباً وذريعة لسَبّ والدي السَّابّ.

وأمر رسول الله ﷺ أن يفرق بين الأولاد ذكورهم وإناثهم في المضاجع لئلا يكون ذريعة إلى الفساد بقصد أو بغير قصد لاتحاد الفراش فقال: «مروا أولادكم بالصلاة لسبع، واضربوهم عليها لعشر، وفرقوا بينهم في المضاجع»[5] وقول الرسول ﷺ «الحلال بيّن والحرام بيّن وبينهما

---

(١) ابن حزم: المصدر السابق ٦/ ١٣.

(٢) سورة الأنعام آية ١٠٨.

(٣) سورة النور آية ٣١.

(٤) أخرجه البخاري: في الأدب ـ باب لا يسب الرجل والديه. ١٠/ ٤٠٣ رقم ٥٩٧٣. ومسلم: في الإيمان ـ بيان الكبائر وأكبرها ١/ ٩٢ رقم ٩٠ وأبو داود في الأدب ـ باب في بر الوالدين ٤/ ٣٣٦ رقم ٥١٤١ والترمذي: في البر والصلة ـ باب في عقوق الوالدين ٤/ ٣١٢ رقم ١٩٠٢ وقال: هذا حديث حسن صحيح.

(٥) أخرجه أبو داود: في الصلاة ـ باب متى يؤمر الغلام بالصلاة ١/ ١٣٣ رقم ٤٩٥. والترمذي: في الصلاة ـ باب متى يؤمر الصبي بالصلاة ٢/ ٢٥٩ رقم ٤٠٧ والحاكم في المستدرك ـ كتاب الصلاة ١/ ١٩٧ والبيهقي في السنن: كتاب الصلاة ٢/ ٢٢٩.

متشابهات فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه. . . . »[1] فمنع من الإقدام على الشبهات مخافة الوقوع في المحرمات، وذلك سداً للذريعة وتحريماً للوسائل إليها.

فتاوى الصحابة: أجمع الصحابة الكرام على جمع القرآن الكريم لأنهم وجدوا في ترك الجمع ذريعة إلى ضياع شيء من القرآن الكريم أو الاختلاف فيه فسدّوها.

وأفتوا بتوريث المطلقة بائناً في مرض الموت لأن الطلاق وإن كان مباحاً في كل وقت إلا أنه في هذه الحالة يعتبر ذريعة لإلحاق الضرر بالزوجة وحرمانها من الميراث، فسدوا هذا الباب وأفتوا أن المبتوتة في مرض الموت ترث من زوجها لو مات في مرضه الذي طلق فيه[2].

والأدلة على حجية الذرائع كثيرة، ذكر منها ابن القيم تسعة وتسعين وجهاً من الكتاب والسنة وعمل الصحابة للدلالة على سد الذرائع والمنع منها[3].

ومما تقدم يترجح القول بأصل سد الذرائع لأنه أصل صحيح عقلاً، وجعله من أدلة الأحكام، لأنه معمول به شرعاً، يشهد له الكتاب والسنة وفتاوى الصحابة بالاعتبار.

موقع الذرائع بين الأدلة:

لا يعتبر سد الذرائع في حقيقته دليلاً مستقلاً، لأنه كما يبدو للباحث على ضوء ما سبق أن أصل سد الذرائع يؤكد أصل المصالح ويوثقه «فهو باب واسع يتصل بسياسة التشريع، ولذا يعتبر فرعاً من الاستصلاح»[4].

لأن سد الذرائع في غالب صوره عبارة عن أمر مباح يُمنع في موضع من المواضع لكونه وسيلة مفضية إلى مفسدة، وهو بذلك لا يخرج عن كونه عملاً بنوع من المصلحة التي هي جلب المنافع ودفع المضار، فهو متمم لأصل المصلحة ومكمل له، وليس أمراً مستقلاً، فإذا قلنا هذا الشيء يُمنع سداً لذريعة الفساد كان مساوياً لقولنا هذا ممنوع دفعاً لما يترتب عليه من المفسدة[5].

ومع كون سد الذرائع عملاً بنوع من المصلحة فهو أصل عظيم في باب التشريع،

---

(١) أخرجه البخاري: في البيوع ـ باب الحلال بين والحرام بين ٤/ ٢٩٠ رقم ٢٠٥١ ومسلم: في المساقاة ـ باب أخذ الحلال وترك الشبهات ٣/ ١٢١٩ رقم ١٥٩٩ وأبو داود: في البيوع ـ باب في اجتناب الشبهات ٣/ ٢٤٣ رقم ٣٣٢٩ ورقم ٣٣٣٠ والترمذي: في البيوع ـ باب ما جاء في ترك الشبهات ٣/ ٥١١ رقم ١٢٠٥ والنسائي: في البيوع ـ باب اجتناب الشبهات في الكسب ٧/ ٢٤١، ٢٤٢.

(٢) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٢/ ٥٨، ٥٩ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٣٠١، ٣٠٤ والبرهاني: سد الذرائع ص٣٣٧ وما بعدها.

(٣) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/ ١٣٧، ١٥٩.

(٤) الزرقا: المدخل الفقهي العام ١/ ٧٢.

(٥) انظر الشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص٣٠٩ ود. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ص٢٥٠.

بواسطته يستطيع ولي الأمر الذي يحكم بشريعة الله أن يمنع من بعض المباحات التي اتخذها الناس ذريعة ووسائل إلى المفاسد والإضرار بالمجتمع، ويسد عليهم أبوابها، ويكون عمله هذا عملاً شرعياً مستنداً إلى أصل من أصول الشريعة الإسلامية[١].

سد الذرائع وأثره في الفتيا:

ثبت مما سبق أن مبدأ سد الذرائع معتبر في الشرع، وهو من الأصول التي سلكتها الشريعة الإسلامية في جميع الأمور سواء ما يتصل منها بحياة الفرد، أو حياة الجماعة وسلطان الدولة، لأن مبدأ سد الذرائع يمنع الأسباب والوسائل المفضية إلى المفاسد. فمن تأمل مصادر الشريعة ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله قد سدّا الذرائع المفضية إلى الفساد.

وعلى هذا المبدأ سار الصحابة والتابعون في استنباط فتياهم وعملوا بهذا الأصل في وقائع كثيرة، ثم اقتدى بهؤلاء السلف الصالح والأئمة المجتهدون، وساروا على ضوء منهجهم في الاستنباط، فما كان ذريعة ووسيلة إلى الفساد والانحراف، ونشر الضلالات عملوا على سدها والنهي عن كل ما يؤدي إليها لأن الوسائل معتبرة بمقاصدها، فالوسيلة إلى المحرم محرمة، والوسيلة إلى الواجب واجبة. وهذه نبذة من فتاويهم التي استخدموا فيها مبدأ سد الذرائع.

عدم قبول توبة الزنديق:

اختلف العلماء في حكم توبة الزنديق الذي يبطن الكفر، ويظهر الإسلام، إذا ارتد ثم تاب هل تقبل توبته؟

أفتى الإمام الشافعي بقبول توبته، ولم يحكم بقتله لما يظهر من الإسلام، لأن من أتى بالشهادتين حكم بإسلامه.

وهذه الفتوى هي إحدى الروايتين عن الإمام أحمد[٢].

وأفتى الأئمة مالك وأبو حنيفة في أظهر الروايتين عنه، والليث بن سعد، وأحمد في أصح الروايات عنه أن توبة الزنديق المشهور بالزندقة لا تقبل ويقتل كفراً. أخذاً بمبدأ سد الذرائع لقول الله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ وَأَصۡلَحُواْ وَبَيَّنُواْ فَأُوْلَٰٓئِكَ أَتُوبُ عَلَيۡهِمۡۚ﴾[٣] والزنديق لا تظهر منه علامة تبين رجوعه وتوبته لأنه كان مظهراً للإسلام مُسراً للكفر يكيد للمسلمين، ينشر البدع ويفسد العقائد، ويطعن في الدين، فإذا أظهر التوبة لم يزد على ما كان منه قبلها، لذلك وجب على ولي الأمر أن لا يمكنهم من الإفلات بالتوبة غير الحقيقية التي يتخذونها طريقاً للإيغال في

---

(١) انظر الشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص٣١٠.

(٢) انظر الشيرازي: المهذب ٢/٢٢٣، ٢٢٤ وابن قدامة: المغني ١٠/٧٨.

(٣) سورة البقرة آية ١٦٠.

شرهم، فسداً لذرائع الفتنة أُفتي بعدم قبول توبتهم كي لا تكون ذريعة إلى الاستخفاف بالدين، أو اتخاذها وقاية وحماية لأعمالهم الخبيثة وأغراضهم الماكرة بالإسلام والمسلمين[١].

تضمين صاحب الدابة:

أفتى الصحابة الكرام بتضمين صاحب الدابة عما تتلفه، سداً للذرائع، وقد ذهب جمهور الفقهاء إلى الأخذ بهذه الفتوى تبعاً لما حكم به سيدنا عمر رضي الله عنه: أن راكب الدابة وسائقها وقائدها ضامنون لما أصابت[٢].

وأفتى أهل الظاهر: أنه لا ضمان على أحد في جرح العجماء، واستدلوا[٣] بحديث «جرح العجماء جُبار»[٤] أي أنه لا دية فيه.

وجه الاستدلال بهذا الحديث أن الظاهرية أخذوا بظاهره وأطلقوا حكمه.

أما الجمهور فقد حملوا الحديث على أنه إذا لم يكن للدابة راكب ولا سائق ولا قائد، لأنهم رأوا أنه إذا أصابت الدابة أحداً وعليها راكب، أو لها قائد أو سائق، فإنه هو المصيب، ولكن خطأً[٥] وهذا موافق لقضاء عمر رضي الله عنه لأنه نظر إلى المصلحة وسدّ الذريعة، فلو تركنا الناس في مثل هذه الأحوال بلا ضمان، ولا مسؤولية لعمد مَنْ يريد قتل إنسان أو يؤذيه، إلى أن يطأه بدابة تجري، أو يوجهها نحوه، ثم يأتي ليستشهد بقول النبي ﷺ: «جرح العجماء جبار» مما يفتح باباً يفضي إلى الإفساد وذريعة له، وهذا قطعاً لم يرده الرسول ﷺ، فلزم قطع الطريق عليهم، وسد باب الفساد بكل وسيلة[٦].

طلاق المريض في مرض الوفاة:

اختلف العلماء في المريض الذي طلق زوجته في مرضه المخوف المتصل بالموت طلاقاً بائناً هل ترثه زوجته؟

---

(١) انظر ابن قدامة: المغني ١٠/٧٨، ٧٩ وابن الهمام: فتح القدير ٤/٣٨٧. وأبو زهرة: ابن حنبل ٣٧٣، ٣٧٤ والبرهاني: سد الذرائع ٦٤٩ و ٦٥٦.

(٢) انظرابن رشد: بداية المجتهد ٢/٣٤٨.

(٣) ابن حزم: المحلى ٨/١٤٨ وابن رشد: بداية المجتهد ٢/٣٤٨.

(٤) أخرجه البخاري: في الديات ـ باب العجماء جبار ١٢/٢٥٦ رقم ٦٩١٣. ومسلم: في الحدود ـ باب جرح العجماء جبار ٣/١٣٣٤ رقم ١٧١٠. ومالك في الموطأ: كتاب العقول ٢/٤٦٨، ٤٦٩ رقم ١٢. والترمذي: في الأحكام ـ باب ما جاء في العجماء جرحها جبار ٣/ ٦٦١ رقم ١٣٧٧ قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وأبو داود: في كتاب السنة ـ باب العجماء جبار ٤/١٩٦ رقم ٤٥٩٣ والنسائي: في الزكاة ـ باب المعدن ٥/ ٤٥.

(٥) ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٣٤٩.

(٦) انظر دكتور محمد بلتاجي: منهج عمر بن الخطاب في التشريع ص٤٧٦، ٤٧٧ دار الفكر العربي ـ مصر ١٣٩٠ والبرهاني: سد الذرائع ص٥٣٨.

قال بعضهم إن زوجته ترثه، وقال آخرون لا ترثه، والذين قالوا بتوريثها انقسموا على ثلاثة أقوال:

القول الأول: إنّها ترثه إذا مات وهي في العدة، لأن العدة من بعض أحكام الزوجية فتشبه المطلقة رجعياً. وإن مات بعد انقضاء العدة فلا ميراث لها، وبهذا أفتى الإمام أبو حنيفة وأصحابه والثوري، لأن الزوج قصد الفرار من ميراثها فيعامل بنقيض مقصوده دفعاً للضرر عنها[١].

القول الثاني: إنّها ترثه ما لم تتزوج، لإجماع المسلمين على أن المرأة الواحدة لا ترث زوجين، وممن أفتى بهذا الإمام أحمد وابن أبي ليلى، وسبب توريثها فراره من ميراثها كذلك يعامل بنقيض قصده، وهذا المعنى لا يزول بانقضاء العدة[٢].

القول الثالث: إنّها ترث منه سواء كانت في العدة أو لم تكن، تزوجت أم لم تتزوج، وبهذا أفتى الإمام مالك والليث بن سعد، لأن الزوج المريض مرض الوفاة إنما طلق ليقطع حظها من الميراث فمن قال بسد الذرائع أوجب ميراثها[٣] لأن الطلاق وإن كان مباحاً في كل وقت إلا أنه في مرض الوفاة قد يُتخذ طريقاً مُتعمداً لحرمان الزوجة من الميراث، وهذا فيه إضرار متعمد بالزوجة، لذلك أفتى سيدنا عمر وسيدنا عثمان رضي الله عنهما بأن ترث سداً لهذا الطريق وعقاباً للزوج على استغلاله حَقّه المشروع استغلالاً سيئاً فعُومِل بنقيض قصده[٤] أما الإمام الشافعي فنقل عنه قولان في هذه المسألة:

الأول: أنها ترثه، لأنه متهم في قطع إرثها، وهذا القول يتفرع إلى ثلاثة آراء وافق فيها الأئمة قبله: ١ ـ أنها ترثه ما دامت في العدة. ٢ ـ أنها ترث ما لم تتزوج. ٣ ـ أنها ترث أبداً، لأنه طلقها فراراً من إرثها وذلك لا يزول بالتزويج.

الثاني: أنها لا ترث وهو الصحيح لأنها بينونة قبل الموت فقطعت الإرث كالطلاق في الصحة[٥].

نكاح المريض في مرض الموت:

اختلفوا في حكم نكاح المريض مرض الموت، قال الإمام مالك رحمه الله في المشهور عنه أنه لا يجوز، وعمدته في فتياه، سد الذرائع، وذلك أنه متهم بإدخال وارث جديد بقصد إضرار الورثة، فيمنع منه حتى لا يتخذ ذريعة للتشفي من الورثة وإدخال الضرر عليهم.

وفسر ابن رشد المالكي ذلك بقوله: إن منع نكاح المريض من باب المصالح المرسلة،

---

(١) انظر المرغيناني: الهداية ٢/٣ وابن رشد: بداية المجتهد ٢/٦٨، ٦٩.

(٢) انظر ابن قدامة: المغني ٧/٢١٨ وابن رشد: بداية المجتهد ٢/٦٨، ٦٩.

(٣) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/٦٨.

(٤) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/٦٨ ود. بلتاجي: منهج عمر بن الخطاب في التشريع ٤٦٩، ٤٧٠.

(٥) انظر الشيرازي: المهذب ٢/٢٦.

ورَدّ جواز النكاح بإدخال وارث، قياس مصلحي، ولذا يرى أن ينظر إلى شواهد الحال فإن دلت الدلائل على أنه قصد بالنكاح خيراً لا يمنع النكاح، وإن دلت على أنه قصد بنكاحه الإضرار بورثته منع من ذلك[1].

وذهب الأئمة الثلاثة أبو حنيفة والشافعي وأحمد رحمهم الله تعالى إلى أن حكم النكاح في الصحة والمرض سواء في صحة العقد، لأن النكاح من الحوائج الأصلية، شرط أن لا يزيد المهر الذي يحدده عن مهر المثل، واحتجوا لصحة زواجه بقياسه على البيع والشراء، فكما أن بيعه وشراءه صحيح فكذلك نكاحه، إضافة إلى أن النكاح صدر من أهله في محله بشرطه، فيصح في المرض كما يصح في الصحة.

وقد دعم الإمام الشافعي فتواه بصحة نكاح المريض بقول الصحابي فقال: بلغني أن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال في مرضه الذي مات فيه زوجوني، لا ألقى الله تبارك وتعالى وأنا عزب[2].

بيع الحيوان بالحيوان نسيئة:

اتفق الأئمة الأعلام على بيع الحيوان بالحيوان متفاضلاً إذا كان يداً بيدٍ حالاً غير مؤجل، أما إذا كان مؤجلاً فقد اختلفوا في ذلك:

قال المالكية: لا يجوز بيع الحيوان بالحيوان نسيئة، أي إلى أجل فيما تشابهت منافعه، كشاة حلوبة بشاة حلوبة إلى أجل، ويجوز فيما اختلفت منافعه كبيع البعير النجيب ببعيرين للحمولة، وعمدتهم في حالة المنع سد الذريعة إلى الربا، لأنه طالما اتفقت المنافع والأغراض فلا فائدة من بيعه متفاضلاً إلى أجل، إلا أن يكون من باب سلف يجر نفعاً، فهو حرام[3]. لأن الأغراض والمنافع اتفقت، فسداً لذريعة التوصل إلى ربا النسيئة منعوا ذلك. أما إذا اختلفت الأغراض والمنافع فأبيح للحاجة والمصلحة الراجحة على المفسدة.

وذهب الإمام الشافعي إلى جواز ذلك مطلقاً سواء تشابهت منافعه أم اختلفت. قال: ولا بأس ببيع الحيوان اثنين بواحد إلى أجل[4] وعمدته في جواز النَّسَاء مع التفاضل مطلقاً ما روى سيدنا عمرو بن العاص قال: أمرني رسول الله ﷺ أن أجهز جيشاً فنفذت الإبل، فأمرني

---

(١) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/٣٨، ٣٩ ود البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٦١٨، ٦٢٠ والبرهاني: سد الذرائع ص٣١٣.

(٢) انظر الشافعي: الأم ٤/١٠٣ والمرغيناني: الهداية ٣/١٨٩ وابن قدامة: المغني ٦/٥١٧ والبرهاني: سد الذرائع ص٣١٣ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٦١٩ ـ ٦٢٠.

(٣) انظر مالك: الموطأ ٢/٦٥٢، ٦٥٣ وابن رشد: بداية المجتهد ٢/١١١ ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٤/٧٠١ ود. البغا: الأدلة المختلف فيها ص٦٠٠، ٦٠١.

(٤) الشافعي: الأم ٣/١١٨.

أن آخذ على قِلاَصِ[١] الصدقة، فكنت آخذ البعير بالبعيرين إلى إبل الصدقة[٢].

وعن علي رضي الله عنه أنه باع جملاً له يدعى عصيفيراً بعشرين بعيراً إلى أجل[٣] وقد ذكر الشافعي هذه الأدلة وغيرها في الأم ثم قال: وبهذا كله أقول[٤]. وهي عمدة الرواية الصحيحة عن الإمام أحمد، لأن ابن قدامة روى عنه أربع روايات أصحها جواز بيع الحيوان بجنسه أو بغيره متساوياً ومتفاضلاً، ولا يحرم النساء في شيء من ذلك[٥].

أما السادة الحنفية: فمنعوا من ذلك مطلقاً، فلا يجوز عندهم بيع الحيوان بالحيوان نسيئة على الإطلاق، لأنهم قالوا: لو باع عبداً بعبد إلى أجل لا يجوز[٦].

وعمدتهم في منع النَّسَاء مطلقاً أن العلة المحرمة في الربا وصفان، الجنس والقدر من كيل أو وزن، فإذا وجدا حرم التفاضل والنساء، لأنه لا مساواة بين المدفوع حالاً، والمدفوع نسيئة.

ولقوله ﷺ: «لا ربا إلا في النسيئة»[٧].

وقوله ﷺ: «إنما الربا في النسيئة»[٨].

والنص لم يفرق بين المطعوم والأثمان وغيرهما، فيجب القول بتحقيق الربا فيها على الإطلاق.

وكذلك ما أخرجه أبو داود من حديث سمرة عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة[٩] فقام دليلاً على أن وجود أحد جزءَي علة الربا علةً

---

(١) القِلاَص: مفردها قَلُوص، وهي الأنثى الشابة من الإبل من حين تركب إلى التاسعة من عمرها ثم تكون بعد ذلك ناقة. انظر معجم لغة الفقهاء ٣٦٩.

(٢) أخرجه أبو داود: في البيوع ـ باب الرخصة في الحيوان بالحيوان نسيئة ٣/ ٢٥٠ رقم ٣٣٥٧. والحاكم في المستدرك: كتاب البيوع ٢/ ٥٧. قال الحاكم هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه والدارقطني في السنن: كتاب البيوع ٣/ ٦٩ رقم ٢٦١ والبيهقي في السنن: كتاب البيوع ٥/ ٢٨٧.

(٣) أخرجه الإمام مالك في الموطأ: في البيوع ـ باب ما يجوز من بيع الحيوان بعضه ببعض والسلف فيه ٢/ ٦٥٢ رقم ٥٩ والبيهقي في السنن ـ كتاب البيوع ٥/ ٢٨٨.

(٤) الشافعي: الأم ٣/ ١١٧، ١١٨.

(٥) انظر ابن قدامة: المغني ٤/ ١٣١ ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٧٠١، ٧٠٢ ود. البغا: الأدلة المختلف فيها ٦٠٢، ٦٠٣.

(٦) البابرتي: شرح العناية ٥/ ٢٧٩.

(٧) أخرجه مسلم في المساقاة ـ باب بيع الطعام مثلا بمثل ٣/ ١٢١٨ رقم ١٥٩٦ والنسائي: في البيوع ـ باب بيع الفضة بالذهب وبيع الذهب بالفضة ٧/ ٢٨١.

(٨) أخرجه البخاري: في البيوع ـ باب بيع الدينار بالدنيا نساءً ٤/ ٣٨١ رقم ٢١٧٨ و ٢١٧٩.
والنسائي: في البيوع ـ باب بيع الفضة بالذهب ٧/ ٢٨١. والإمام أحمد في مسنده ٥/ ٢٥٧، ٢٥٨ رقم ٢١٧٥٦.

(٩) أخرجه أبو داود: في البيوع ـ باب الحيوان بالحيوان نسيئة ٣/ ٢٥٠ رقم ٣٣٥٦. والترمذي: في البيوع ـ باب ما جاء في كراهية بيع الحيوان بالحيوان نسيئة ٣/ ٥٣٨ رقم ١٢٣٧ قال الترمذي حديث سمرة حسن صحيح. والنسائي في البيوع ـ باب بيع الحيوان بالحيوان نيسئة ٧/ ٢٩٢. والبيهقي في السنن: كتاب البيوع ـ النهي عن بيع الحيوان بالحيوان نسيئة ٥/ ٢٨٨.

لتحريم النساء، لذلك لا يجوز بيع الحيوان بالحيوان نسيئة[١].

وجوب الحداد على المطلقة ثلاثاً:

هل يجب على المرأة المختلعة أو المطلقة ثلاثاً، أو واحدة بائنة الإحداد؟ أفتى الحنفية بوجوب الإحداد في العدة من الطلاق البائن لأنه حق الشرع، وهو رواية عن الإمام أحمد، لأن المطلقات تلحق بالأزواج من طريق المعنى، وعليه فهي معتدةٌ بائنٌ من نكاح فيلزمها الإحداد كالمتوفى عنها زوجها. وذلك بأن تترك الطيب والزينة إلا من عذر، لأن إظهار التأسف مطلوب، والزينة من دواعي الرغبة فيها ـ للنكاح ـ وهي ممنوعة عن النكاح فتجتنبها كي لا تصير ذريعة إلى الوقوع في المحرم[٢].

وقال الإمام مالك: لا إحداد إلا في عدة الوفاة. أما الإمام الشافعي: فاستحسنه للمطلقة ولم يوجبه، وهي الرواية الثانية عن الإمام أحمد.

واستحباب الإحداد، وعدم إيجابه عندهما لأنه لا معنى لتكليفها الحزن، فالزوج آذاها بالطلاق البائن، فلا تُلزم بإظهار الحزن والأسف على فراقه، ولأنها معتدة من طلاق كالرجعية، لذلك استحسن لها الحداد لئلا تدعو الزينة إلى الفساد[٣].

نخلص مما تقدم إلى القول: إنّ سد الذرائع من الأصول الصحيحة التي أكدتها الشريعة بنصوصها الآمرة والناهية، والتي لا تتعرض لعامل التبديل والتغيير، فسد الذرائع إلى الفساد وحماية الحقوق المكتسبة، ثم مسؤولية كل مكلف عن عمله، وعن تقصيره، وعدم مؤاخذة بريءٍ بذنب غيره إلى غير ذلك من الأحكام والمبادىء الشرعية الثابتة والتي جاءت الشريعة الإسلامية لتأسيسها ومقاومة خلافها، فهذه لا تُبَدّلُ بتبدل الأزمان، لأنها الأصول التي جاءت بها الشريعة لإصلاح الأزمان والأجيال، ولكن وسائل تحقيقها وأساليب تطبيقها قد تتبدل باختلاف الأزمنة المحدثة[٤].

وعليه فإن الذرائع سداً وفتحاً يعتبر دليلاً من أدلة مرونة شريعتنا الغراء التي تساير واقع الناس في كل جديد نافع ضمن إطار درء المفاسد وجلب المصالح، ورفع الحرج، ودفع المشقة، عن عباد الله تعالى، وفي هذا دليل واضح على أن الشريعة الإسلامية تصلح لكل زمان ومكان.

---

(١) انظر الكاساني: بدائع الصنائع ٥/ ١٨٧ وابن الهمام: فتح القدير ٥/ ٢٨١. ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٧٠٠ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ص٦٠٣.

(٢) انظر المرغيناني: الهداية ٢/ ٣١، ٣٢ وابن قدامة: المغني ٩/ ١٧٨ وابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ١٠٢، ١٠٣.

(٣) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ١٠٢ وابن قدامة: المغني ٩/ ١٧٨ ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٧/ ٦٦١.

(٤) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/ ٩٢١.

الاستصحاب

تعريفه وأنواعه، موقف العلماء منه، حجيته، والقواعد المبنية عليه، أثرها في الفتيا

تعريفه لغة واصطلاحاً:

الاستصحاب لغة: طلب المصاحبة والملازمة، يقال: استصحب الرجل، دعاه إلى الصحبة، وكل ما لازم شيئاً فقد استصحبه(١).

ومن هنا قيل: استصحبتُ الحال، إذا تمسكت بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة(٢).

والاستصحاب اصطلاحاً: هو الحكم بثبوت أمر في الزمان الثاني بناء على أنه كان ثابتاً في الزمان الأول(٣).

أو هو: إبقاء ما كان على ما كان عليه لانعدام الدليل المغير(٤).

وعرفوه كذلك: بأنه الحكم ببقاء أمر كان في الزمان الأول ولم يظن عدمه(٥).

وقال ابن القيم: هو استدامة إثبات ما كان ثابتاً، أو نفي ما كان منفياً(٦).

هذه التعاريف معانيها متقاربة في التحقيق، وهي تعني أن الاستصحاب هو عبارة عن استمرار الحكم السابق إثباتاً أو نفياً، ما دام أنه لم يرد دليل يوجب تغيير الحكم، فيحكم ببقائه بطريق الاستصحاب، لأن الأصل بقاؤه، وكذلك إذا علم نفي حكم في الماضي، ثم حصل الشك

---

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب مادة صحب ١/ ٥٢٠ والفيومي: المصباح المنير ص١٢٧.

(٢) انظر الفيوفي: المصدر السابق.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٦٦٣ والجرجاني: التعريفات ص١٧.

(٤) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٦٦٢ والجرجاني: التعريفات ص١٧والزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٧ وابن جزي: تقريب الوصول ص١٤٦ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٣٧.

(٥) التفتازاني: التلويح على التوضيح ٢/ ١٠١ وابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٢٨٦ وملاخسرو: مرآة الأصول ٢/ ٣٦٦ والكفوي: الكليات ١/ ١٦٠.

(٦) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٣٣٩.

في وجوده، فإنه يُحكم باستمرار عدمه بطريق الاستصحاب لأن الأصل استمرار عدمه.

أنواع الاستصحاب:

يتنوع الاستصحاب باعتبار حكمه السابق إلى أنواع منها:

١ ـ استصحاب البراءة الأصلية، أو العدم الأصلي. ومعناها: البقاء على عدم الحكم حتى يدل الدليل عليه، لأن الأصل براءة الذمة من لزوم الأحكام، كالحكم ببراءة الذمة من التكاليف الشرعية والحقوق المالية حتى يقوم الدليل على شغلها بالتكليف، أو ثبوت الحق. لأن الأصل في الذمة البراءة. وكذلك عدم ثبوت الحقوق بين الرجل والمرأة حتى توجد عُقدة النكاح التي تُثبت هذه الحقوق. فاستصحاب البراءة الأصلية يعتبر دليلَ مَنْ لا دليلَ له، إذا كان مطالبةً لا استدلالاً[١].

٢ ـ استصحاب الإباحة الأصلية عند عدم الدليل على خلافه، فإنه يستمر حتى يقومَ دليلٌ محرم في حال الإباحة، ودليلٌ يُبيح في حال الحظر. والأصل في الأشياء الإباحة ما عدا الأبضاع[٢] وهذا هو الراجح عند العلماء لدلالة الأدلة على ذلك، كقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[٣] وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾[٤] ولا تكون مخلوقة ومسخرة لنا إلا إذا كانت مباحة[٥].

إذن الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل التحريم، وبناء على هذا يستطيع المفتي المجتهد أن يفتي بحكم الإباحة في كل ما لم يرد دليل في الشرع بتحريمه، أو يَحْكم العقلُ بضرره، فكل طعام أو شراب، أو عقد، أو تصرف لم يثبت فيه حُكم الشرع، أو يمنعه العقل لضرره البيّن يكون مباحاً، ويكفي المجتهد في هذا الحكم، بذل جهده عن الدليل وعدم وجدانه[٦]، فإذا لم يجد له حكماً بالحرمة فهو مباح استصحاباً لحكم الإباحة الأصلية.

٣ ـ استصحاب الحكم الذي دلّ الشرع على ثبوته ودوامه، ودوامه لوجود سببه، وذلك إذا لم يقم دليل على خلافه.

---

(١) انظر القرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٤٧ وابن جزي: تقريب الوصول ص١٤٦ والعكبري: أصول الفقه ١٣٥ وابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٣٣٩ وأبو زهرة: أصول الفقه ص٢٧٨ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٣٣٩.

(٢) الأبضاع: جمع بُضع، وبضع المرأة فرجها، ومَلَك بُضْعَها إذا عقد عليها، ومنه تُسْتأمَرُ النساء في أَبْضَاعِهِنّ. انظر الزمخشري: أساس البلاغة ص٢٤ ومعجم لغة الفقهاء ص١٠٨.

(٣) سورة البقرة آية ٢٩.

(٤) سورة الجاثية آية ١٣.

(٥) انظر أبو زهرة: أصول الفقه ص٢٧٨ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٣٤٠ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٨٦٠.

(٦) انظر الشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص٣٤٠.

وقد عَبّر عنه ابن القيم: باستصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه. كثبوت الملك بعقد البيع الصحيح، أو بالميراث فإنه يبقى ثابتاً إلى أن يوجد ما ينقل الملكية، وكبقاء الوضوء بعد التوضؤ، فالشك في النقص لا يُؤثر، استصحاباً للطهارة الثابتة، لأن هذه الأحكام الشرعية دَلّ الدليل الشرعي على وجودها، فيستمر هذا الثبوت إلى أن يقوم دليل على انتفائها[1].

يلاحظ أن هذا النوع داخل في الاستصحاب من باب التوسع، لأن الحكم لا يكون ثابتاً بالاستصحاب بقدر ما هو ثابت بالدليل السابق الموجود إبقاءً لما كان على ما كان حيث لم يثبت خلافه.

ومهما يكن فإن هذه الأنواع الثلاثة ـ التي مرت معنا ـ من الاستصحاب متفق على العمل بها عند جماهير العلماء، وإن كان الخلاف بينهم في بعض الجزئيات إلا أن الأصل فيها مسلم به.

٤ ـ استصحاب حكم الشرع في الحال السابقة، الذي يظن المفتي المجتهد بقاءه، لأن الدليل لم يدل على بقاء حكمه واستمراره، مثل استصحاب الحياة بالنسبة للمفقود فإنها تستمر ثابتة حتى يقوم الدليل على وجوده[2] وهذا النوع من الاستصحاب هو الذي وقع فيه الخلاف بين الفقهاء، والفروع المختلف فيها مبنية عليه.

القواعد المبنية على الاستصحاب:

بنى الفقهاء على الاستصحاب عدة قواعد شرعية كلية، استنبطها القائلون به لأنها داخلة فيه، ومبنية عليه. وهي:

١ ـ «الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره» لأن ما حُكم بثبوته بيقين يبقى كذلك، ولا يغير إلا عندما يثبت خلافه، فإذا ثبتت الحياة لا تزول إلا بحكم، أو وفاة.

٢ ـ «ما ثبت باليقين لا يزول بالشك» أي لا يرفع حكمه بالتردد لرجحان اليقين، فمن تيقن الوضوء وشك في الحدث يُحْكَمُ ببقاء وضوئه.

٣ ـ «الأصل في الأشياء الإباحة» وعليه فالعقود والمعاملات والتصرفات حكمها الإباحة ما لم يرد عن الشرع ما يدل على الفساد، أو البطلان، فكل ما لم يقم دليل من النصوص الشرعية على حظره فهو مباح.

٤ ـ «الأصل في الذمة البراءة» من التكاليف والحقوق، فالمتيقن من حال الناس براءة ذمتهم عن كل دين أو التزام، وهي قاعدة متفق عليها. وقد أُخذ بهذه القاعدة في القضايا

---

(١) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ١/٣٣٩ وأبو زهرة: أصول الفقه ٢٧٨ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٣٤٠ وبدران أبو العينين: أصول الفقه ٣١١ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/٨٦٢.

(٢) انظر الشيخ خلاّف: مصادر التشريع ١٥١، ١٥٢ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ص٣٤١ وأبو زهرة: أصول الفقه ص٢٧٨ ود. التركي: أصول مذهب الإمام أحمد ٣٧٤.

المدنية والجزائية، فمن ادعى على غيره حقاً فالأصل عدمه، إلا إذا أثبت المدعي ذلك، والمتهم بريء حتى تثبت إدانته، ومن هنا جاء القول الشك يُفسر لمصلحة المتهم، والخطأ في براءة متهم خير من الخطأ في إدانة بريء. وهذا مبني على استصحاب البراءة الأصلية[1].

حجية الاستصحاب:

موقف العلماء من الاستصحاب:

أجمع الأئمة الكرام ومن تبعهم على أن الاستصحاب أصل فقهي يؤخذ به[2] في استنباط الفتاوى والأحكام، ولكن لا يصار إليه إلا عند فقد غيره من الأدلة، لأنه دليلٌ حيث لا دليل. وقد اختلف الأئمة في مقدار الأخذ به، فأقلهم أخذاً به الحنفية، وأكثرهم أخذاً الحنابلة الذين جعلوه أصلاً من أصول الفتيا، ثم الشافعية، وبين الفريقين المالكية، ويظهر أن مقدار أخذ الأئمة الكرام بالاستصحاب كان تابعاً لمقدار الأدلة التي توسعوا فيها، فمن حصر الأدلة في أقل عدد وَسّع في الاستدلال به كالظاهرية، والإمامية فقد أثبتوا به الأحكام في مواضع كثيرة لم يثبتها فيه جمهور الفقهاء لأنهم استخدموا القياس، فكل موضع فيه قياس قد أخذ به الجمهور، أخذ الظاهرية والشيعة الإمامية في موضعه بالاستصحاب.

أما الحنابلة والشافعية الذين يعتبرون القياس أمراً لا يصح الالتجاء إليه إلا عند الضرورة، فإنهم وسّعوا طرائق الاستنباط به فكانوا أكثر أخذاً بالاستصحاب من المالكية والحنفية.

أما المالكية الذين وسّعوا نطاق الاستدلال بالاستحسان والمصالح المرسلة فقَلّلوا من الأخذ بالاستصحاب حتى لم يبق له إلا دائرة ضيقة.

ثم الحنفية يلونهم في هذا ويقاربونهم في التقليل منه لأنهم ساروا بالرأي إلى أبعد مداه من غير خروج على النصوص[3].

اختلافهم في حجيته

واختلف العلماء في حجية الاستصحاب على أقوال:

القول الأول: إنه ليس بحجة، وإليه ذهب بعض الحنفية، وجماعة من المتكلمين كأبي الحسين البصري وغيره، وبعض الشافعية، قالوا ببطلانه لأنه ليس بحجة أصلاً، لا لإثبات أمر

---

(١) انظر الشيخ خلاف: مصادرالتشريع ص١٥٣ وأبو زهرة: أصول الفقه ص٢٨٣، ٢٨٥ د. الحجي الكردي: المدخل الفقهي ص٥١ وما بعدها. ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ص٨٧٢، ٨٧٣ ود. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ٢٧٠، ٢٧١.

(٢) انظر تفصيل عمل الأئمة بالإستصحاب في فصل الفتوى في عصر الأئمة من هذه الرسالة.

(٣) انظر أبو زهرة: أصول الفقه ص٢٨٤ وابن حنبل ص٣٣٥ وص٣٤٢، ٣٤٣.

لم يكن، ولا لإبقاء ما كان على ما كان[1]. لأن المستصحب عندهم ليس له دليل عقلي ولا شرعي على ثبوت الحكم فكان العمل بالاستصحاب عملاً بلا دليل، لأن الثبوت في الزمان الأول يفتقر إلى الدليل، فكذلك في الزمان الثاني، فيكون كل حكم لا دليل عليه مردود ولا يحتج به.

القول الثاني: إنه حجة مطلقاً وإليه ذهب جمهور المالكية، والشافعية، والحنابلة، والظاهرية، وأبو منصور الماتريدي، وعلماء سمرقند من الحنفية، وهو المختار قاله الرازي والآمدي، وذلك عند عدم الدليل في النفي والإثبات، يلجأ إليه المفتي المجتهد إذا لم يجد في الحادثة حجة خاصة، لأنه إذا غلب على الظن انتفاء الناقل، غلب على الظن بقاء الأمر على ما كان عليه[2].

ودلالته من الكتاب قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ﴾[3] قالوا هذا احتجاج بعدم الدليل.

ومن السنة قوله ﷺ: «إن الشيطان يأتي أحدكم فيقول: أحدثت أحدثت، فلا ينصرفن حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً»[4].

وأجمعوا على أن الإنسان لو شَكّ في وجود الطهارة ابتداء لا تجوز له الصلاة ولو شَكّ في بقائها جازت له الصلاة. استصحاباً للأصل وهو بقاء الطهارة. إضافة إلى أن الحكم إذا ثبت بدليل، ولم يثبت له معارض قطعاً ولا ظناً، يبقى بذلك الدليل، لأن ما تحقق وجوده أو عدمه في حال، ولم يظن طُروءُ معارض يزيله، فإنه يلزم ظن بقائه[5] أي ظن بقاء ما كان على ما كان.

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٦٦٢ والرازي: المحصول ٢/٣/١٤٨ والأزميري: الحاشية على المرآة ٢/ ٣٦٧ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ١٧٢ ابن الحاجب: منتهى السول والأمل ص٢٠٣ والقرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٤٧ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/١٧٦، ١٧٧ وابن جزي: تقريب الوصول ص١٤٦.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٦٦٢ والرازي: المحصول ٢/٣/١٤٨ والآمدي: الإحكام في صول الأحكام ٤/ ١٧٢ والقرافي: شرح تنقيح الفصول ص٤٤٧ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٧٦، ١٧٧ وابن جزي: تقريب الوصول ١٤٦. والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٣٤١.

(٣) سورة الأنعام آية ١٤٥.

(٤) أخرجه البخاري: في الوضوء ـ باب لا يتوضأ من الشك حتى يستيقن ١/ ٢٣٧ رقم ١٣٧ ومسلم: في الحيض ـ باب من تيقن الطهارة وشك في الحدث ١/ ٢٧٦ رقم ٣٦١ و٣٦٢ وأبو داود: في الطهارة ـ باب إذا شك في الحدث ١/ ٤٥ رقم ١٧٦ و١٧٧ والنسائي: في الطهارة ـ باب الوضوء من الريح ١/ ٩٨، ٩٩ والدارمي في السنن: في الطهارة ـ باب لا وضوء إلا من حدث١/ ١٩٥ رقم ٧٢٢.

(٥) انظر د. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ١٩١، ١٩٢.

القول الثالث: إنه حجة للدفع، وإليه ذهب أكثر المتأخرين من الحنفية كأبي زيد الدبوسي، والسرخسي، وفخر الإسلام البزدوي ومتابعيهم، قالوا: إنه حجة للدفع لا للإثبات والإلزام، لبقاء الاحتمال فيه، فهو يصلح لدفع ما ليس بثابت، لا لإثباته لأنه احتجاج بلا دليل، فيصلح حجة لإبقاء ما كان على ما كان لا لإثبات أمر لم يكن، لأن الاستصحاب لا يُثْبِتُ حكماً جديداً، وإنما يستمر به حكم العقل بالإباحة الأصلية أو البراءة، أو ببقاء حكم الشرع بشيء على تحقيق السبب الذي ربط به هذا الحكم. كحياة المفقود، لما كان الظاهر بقاؤها صلحت حجة لإبقاء ما كان فيندفع عنه بالاستصحاب ما يترتب على وفاته من توريث ماله، وفراق زوجته، ولا يُثْبتُ له ما يترتب على حياته. فلو مات أحد أقاربه حال فقده لا يرث هو منه، بل يتوقف نصيبه من الإرث فإن عاد حَيّاً أخذه، وإلا رُدّ إلى الورثة الذين كانوا يستحقونه على تقدير أن المفقود ميت عند وفاة مورثه، لأن الاستصحاب لإثبات ما لم يكن، فاندفع استحقاق الغير بلا دليل، ولم يثبت له الاستحقاق بلا دليل، لأن الثابت لا يزول بالشك، وغير الثابت لا يثبت بالشك[1].

وعليه فالاستصحاب دافع لاستحقاق الغير، غير مثبت لحكم شرعي حتى يقوم دليل يثبت ما يخالفه، لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان، وهذا يصلح حجة للدفع لا للاستحقاق.

موقع الاستصحاب بين الأدلة:

اعتبر الفقهاء أن الاستصحاب ليس في ذاته دليلاً قوياً للاستنباط ولكنه إعْمالٌ لدليل قائم، وإقرار لأحكام ثابتة لا تغيير فيها، لذلك يلجأ إليه الفقهاء عند عدم الأدلة، فيفتح أمامهم المجال لاستنباط أحكام الفتيا في الوقائع التي لا يجدون فيها دليلاً، لأنه طريق من طرق إعمال الأدلة باستصحاب حكمها السابق.

قال الإمام الخوارزمي[2]: عن الاستصحاب «هو آخر مدار الفتوى، فإن المفتي إذا سئل عن حادثة، يطلب حكمها من الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع، ثم القياس فإن لم يجده يأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله، فالأصل بقاؤه، وإن كان التردد في ثبوته فالأصل عدم بقائه»[3].

---

(١) انظر السرخسي: الأصول ٢/ ١٤٧ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٦٦٢ وملاخسرو: مرآة الأصول ٢/ ٣٦٧ والشاشي: الأصول ٣٨٩ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٧، ١٩ والتفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/ ١٠٢. ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٨٦٧.

(٢) هو الإمام أبو محمد محمود بن محمد بن العباس بن أرسلان الخوارزمي، صاحب كتاب «الكافي في الفقه» كان إماماً في الفقه والتصوف، فقيهاً محدثاً مؤرخاً توفي ٥٦٨ هـ. انظر السبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٧/ ٢٨٩ والأسنوي: طبقات الشافعية ٢/ ١٨٣.

(٣) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٧ والشوكاني: إرشاد الفحول ٢٣٧. وابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٢٨٦.

أثر الاستصحاب في الفتيا:

استخدم المفتون والفقهاء الاستصحاب ورجعوا إليه في كثير من المسائل التي لم يجدوا فيها دليلاً معتبراً، أو كان الدليل فيها ضعيفاً حسب قواعدهم في استنباط الفتاوى واستخراج الأحكام، فكانوا يُسْنِدُونَها إلى الاستصحاب لأنه آخر مستمسك شرعي يلجأ إليه المفتي المجتهد لمعرفة حكم ما عرض له من أمور مستجدة، مما ترك أثره الإيجابي على استنباط الفتيا.

حكم ما يخرج من البدن من غير السبيلين:

اختلف الفقهاء فيما يخرج من البدن من غير السبيلين كالقيء، ودم الفصد، والحجامة، هل ينقض الوضوء أم لا؟

ذهبت طائفة، منهم الإمام الشافعي والإمام مالك وأبو ثور، وداود إلى أنه لا ينتقض الوضوء بما يخرج من غير السبيلين قَلّ ذلك أو كثر.

قال النووي: مذهبنا أنه لا ينتقض الوضوء بخروج شيء من غير السبيلين كدم الفصد والحجامة والقيء والرعاف سواء قل ذلك أو كثر. وهو مذهب الإمام مالك، وداود[١].

حجة الإمام الشافعي الاستصحاب، وذلك أن الأصل عدم النقض، فيستصحب هذا الأصل حتى يثبت الدليل بخلافه، ولم يثبت. فيبقى على الأصل من عدم النقض، وكذلك قبل الخروج غير ناقض بالإجماع فيستصحب هذا الحكم بعد الخروج[٢].

وقد أظهر هذا المعنى النووي بعد ذكره أدلة متعددة وبيانه لضعفها قال: وأحسن ما اعتقده في المسألة أن الأصل لا نقض حتى يثبت بالشرع، ولم يثبت، والقياس ممتنع في هذا الباب لأن علة النقض غير معقولة[٣] وإلى هذا أشار العلامة المحلي[٤] فقال: الخارج النجس من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عندنا استصحاباً لما قبل الخروج من بقائه المجمع عليه[٥].

وقال الإمام مالك: الأمر عندنا أنه لا يتوضأ من رُعافٍ، ولا من دم، ولا من قَيْح يسيلُ من الجسد[٦]. وسئل هل في القيء وضوء؟ قال: لا، ولكن ليتمضمضْ من ذلك، ولْيغسل فاه، وليس عليه وضوء[٧].

---

(١) النووي: المجموع ٢/ ٥٤.

(٢) انظر د. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ص٢٠٢.

(٣) النووي: المجموع ٢/ ٥٥.

(٤) هو الإمام جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي المصري الشافعي المتوفى سنة ٨٦٤هـ اشتغل وبرع في الفنون، كان علّامة آية في الذكاء والفهم، فقيهاً وأصولياً ومتكلماً ونحوياً ومفسراً. انظر ابن العماد: شذرات الذهب ٧/ ٣٠٣ والزركلي: الأعلام ٥/ ٣٣٣.

(٥) الجلال المحلي: شرح جمع الجوامع ٢/ ٣٥٠.

(٦) الإمام مالك: الموطأ ١/ ٢٢.

(٧) الإمام مالك: الموطأ ١/ ٢٥.

والظاهر أن حجة الإمام مالك في ذلك عمل أهل المدينة، ويحتمل أن يكون من حجته أيضاً الاستصحاب لأنه من القائلين به[١].

ورجح أن تكون حجة الإمام مالك الاستصحاب الشريف التلمساني[٢] فقال: الرعاف لا يَنْقُضُ الوضوء لأنا لما أجمعنا على أنه مطهر قبل الرعاف، وجب استصحاب الطهارة بعده، حتى يدل دليل على النقض[٣].

وقالت طائفة من الفقهاء يجب الوضوء بكل ما خرج من غير السبيلين، وهو مذهب الإمام أبي حنيفة وأصحابه والثوري والأوزاعي والإمام أحمد.

قال الخطابي: هو قول أكثر الفقهاء، وقد اختلف هؤلاء في الفرق بين الكثير والقليل[٤] عند الإمام أحمد ينقض الكثير الفاحش دون القليل[٥] وحجته ما روى معدان بن طلحة عن أبي الدرداء أن النبي ﷺ قاء فتوضأ، قال معدان: فلقيت ثوبان في مسجد دمشق فذكرت له ذلك فقال ثوبان: صدق، أنا صببت له وضوءه[٦].

أما الإمام أبو حنيفة وأصحابه فقد اشترطوا السيلان، لأن الخروج يتحقق بالسيلان إلى موضع يلحقه حكم التطهير. وحجته قوله ﷺ «الوضوء من كل دم سائل»[٧].

وقوله ﷺ: «من قاء أو رعف في صلاته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته ما لم يتكلم»[٨] لأن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة[٩] فيكون الناقض موجوداً. إضافة إلى

---

(١) انظر د. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ص٢٠٢.

(٢) هو الإمام: أبو عبد الله محمد بن أحمد بن علي بن يحيى بن علي الحسني المتوفى ٧٧١هـ والمعروف بالشريف التلمساني إمام المغرب، الفقيه من أعلام الأئمة، كان عالماً بعلوم جمة من المنقول والمعقول، بلغ رتبة الاجتهاد أوكاد، أعلم من في عصره بإجماع. انظر التنبكتي: نيل الإبتهاج بتطريز الديباج ص٢٥٥ وما بعدها ومحمد مخلوف: شجرة النور الزكية ص٢٣٤.

(٣) التلمساني: مفتاح الوصول ص١٥٧.

(٤) النووي: المجموع ٢/ ٥٤.

(٥) ابن قدامة: المغني ١/ ١٧٦.

(٦) أخرجه أبو داود: في الصوم ـ باب الصائم يستقيء عامداً ٢/ ٣١٠ رقم ٢٣٨١. والترمذي: في أبواب الطهارة ـ باب ما جاء في الوضوء من القيء والرعاف ١/ ١٤٢، ١٤٣ رقم ٨٧. والبيهقي في السنن ـ كتاب الطهارة ١/ ١٤٤. والحاكم في المستدرك: في الصوم ١/ ٤٢٦ وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

(٧) أخرجه الدارقطني في السنن: كتاب الطهارة ـ باب في الوضوء من الخارج من البدن ١/ ١٥٧ رقم ٢٧ والزيلعي في نصب الراية: كتاب الطهارات ١/ ٣٧ وقال أخرجه الدارقطني وابن عدي في الكامل.

(٨) أخرجه ابن ماجة في إقامة الصلاة ـ باب ما جاء في البناء على الصلاة ١/ ٣٨٥ رقم ١٢٢١. والدارقطني في السنن: كتاب الطهارة ـ باب الوضوء من الخارج من البدن ١/ ١٥٣ رقم ١١ و ١٢. والبيهقي في السنن: في الطهارة ـ باب ترك الوضوء من خروج الدم ١/ ١٤٢.

(٩) المرغيناني: الهداية ١/ ١٤.

منع الاستصحاب الذي استندوا إليه، لأن دليل هذا الحكم هو الإجماع، والإجماع لم يكن بعد الرعاف أو القيء كما كان قبله، فكيف يُستصحب حكم بعد فقدان دليله[1].

حكم التيمم إذا وجد الماء أثناء الصلاة:

اختلف الأئمة في حكم صلاة المتيمم إذا وجد الماء خلال الصلاة هل يبطل تيممه أثناءها أم لا؟

ذهب الإمام مالك والإمام الشافعي رحمهما الله تعالى إلى أنه لا يبطل تيممه، وصلاته صحيحة، وليس عليه قطعها ليتوضأ.

سئل الإمام مالك في رجل تيمم حين لم يجد ماءً، فقام وكبّر ودخل في الصلاة، فطلع عليه إنسان معه ماءٌ؟ قال: لا يقطع صلاته، بل يتمها بالتيمم، وليتوضأ لما يُستقبل من الصلوات[2].

وقال الإمام الشافعي: إذا تيمم فدخل في المكتوبة ثم رأى الماء لم يكن عليه أن يقطع الصلاة وكان له أن يتمها، فإذا أتمها توضأ لصلاة غيرها[3].

وحجتهم: أن صلاته صحيحة بتيممه فتستصحب هذه الصحة حتى آخر صلاته، وما جاز له أول الصلاة جاز له آخرها، لأن وجود الماء ليس حدثاً إضافة إلى أن القول ببطلان صلاته فيه إبطال لعمله[4] والله تعالى يقول: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾[5].

واعتبر الإمام الزنجاني: أن هذه المسألة مبنية على القول باستصحاب حكم الإجماع قبل ورود الخلاف. فقال: المتيمم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته عند الشافعي رحمه الله تعالى، لأن الإجماع قد انعقد على صلاته حالة الشروع، والدليل الدّال على صحة الشروع دالٌ على دوامه إلا أن يقوم دليل الإنقطاع[6].

وذهب الإمام أبو حنيفة وأصحابه والإمام أحمد في المشهور من مذهبه إلى بطلان صلاته لبطلان طهارته، ووجب عليه استعمال الماء واستئناف عبادته.

وحجتهم في ذلك قول النبي ﷺ «الصعيد الطيب وضوء المسلم، وإن لم يجد الماء عشر سنين، فإذا وجدت الماء فأمسه جلدك»[7].

---

(١) انظر التلمساني: مفتاح الوصول ص١٥٧. (٢) الإمام مالك: الموطأ ١/ ٥٥.

(٣) الإمام الشافعي: الأم ١/ ٤٨.

(٤) انظر الخطيب الشربيني: مغني المحتاج ١/ ١٠٢ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ص٢٠٥.

(٥) سورة محمد آية ٣٣.

(٦) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ص٢١.

(٧) أخرجه أبو داود: في الطهارة ـ باب الجنب يتيمم ١/ ٩٠، ٩١ رقم ٣٣٢ و٣٣٣. والترمذي: في أبواب الطهارة ـ باب ما جاء في التيمم للجنب إذا لم يجد الماء ١/ ٢١١، ٢١٣ رقم ١٢٤ حديث حسن صحيح وأحمد في مسنده ٥/ ١٩١، ١٩٢ رقم ٢١٢٩٧. والبيهقي في السنن: في الطهارة ١/ ٧. والدارقطني في السنن: في التيمم ١/ ١٨٧ رقم ٢ و٣ و٤.

قالوا: دل النص بمفهومه على أنه لا يكون التراب طهوراً عند وجود الماء. وبمنطوقه على وجوب إمساسه الجلد عند وجوده، ولأنه قدر على استعمال الماء فبطل تيممه كالخارج من الصلاة، ثم دعموا قولهم بأن التيمم طهارة ضرورة فبطلت بزوال الضرورة[١].

نكول المدعى عليه عن اليمين:

اختلف العلماء فيما إذا طلب من المدعى عليه اليمين فنكل[٢] ولم يحلف هل تثبت الدعوى عليه بمجرد النكول؟

رأى الأئمة مالك والشافعي وأحمد وطائفة من العراقيين وفقهاء أهل الحجاز برد اليمين على المُدّعي، لأنه إذا نكل المُدّعَى عليه لم يجب للمدعي شيء بنفس النكول إلا أن يحلف المدعي أو يكون له شاهد واحد، والحجة في ذلك الاستصحاب، لأن الأصل براءة ذمة المدعى عليه حتى يقوم الدليل على شغلها بحق الغير، فإذا أعوزنا ذلك بقينا على النفي استصحاباً للبراءة الأصلية، لأن النكول كما يحتمل أن يكون اقتناعاً وتحرزاً عن اليمين الكاذبة، يحتمل أن يكون تورعاً عن اليمين الصادقة، فلا يُقضى للمدعي مع تردد المدعى عليه إذ لا يتعين بنكوله صدق المدعي[٣].

وقال السادة الحنفية وجمهور الكوفيين، والحنابلة في المشهور عندهم بعدم رَدّ اليمين على المدعي، ولكن يُقضى للمُدّعي على المُدّعَى عليه بنفس النكول، وذلك في المال بعد أن يكرر عليه اليمين ثلاثاً، لأن النكول إقرار عند الصاحبين ولولا كون المدعى عليه مقراً لأقدم على اليمين دفعاً لضرر الدعوى عن نفسه، إضافة إلى أن الإقدام على اليمين واجب لقوله ﷺ: «البينة على المدعي، واليمين على من أنكر»[٤] وفي رواية على المدعى عليه فكلمة على تدل على الوجوب، فإذا نكل عن اليمين دلّ نكوله على كونه مقراً ولهذا يقوم النكول مقام الإقرار[٥].

---

(١) انظر ابن قدامة: المغني ١/ ٢٧٠ وابن الهمام: شرح فتح القدير ١/ ٩٢.

(٢) النكول: هو استنكاف الخصم عن حلف اليمين الموجهة عليه من القاضي. انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/ ١٠٥٩.

(٣) انظر الشيرازي: المهذب ٢/ ٣٠١ وما بعدها والخطيب الشربيني: مغني المحتاج ٤/ ٢٧٧. وابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٣٩١ والزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ص٨٠ ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٥١٧ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ص٢٣١، ٢٣٤.

(٤) أخرجه الترمذي: في الأحكام ـ ما جاء في أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه ٣/ ٦٢٦ رقم١٣٤١. قال الترمذي: العمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ وغيرهم. والدارقطني في السنن: في الأقضية ٤/ ٢١٨ رقم ٥١ و٥٢ و٥٣ و٥٤ والبيهقي في السنن: كتاب القسامة ٨/ ١٢٣ وفي كتاب الدعوى ـ باب البينة على المدعى ١٠/ ٢٥٢، ٢٥٣.

(٥) انظر المرغيناني: الهداية ٣/ ١٥٧ وابن الهمام: شرح فتح القدير ٦/ ١٥٨ وابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٣٩١ ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٥١٨ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ص٢٣٤.

الصلح على الإنكار:

أفتى الإمام الشافعي رحمه الله تعالى بأن الصلح على الإنكار باطل، وحجته في ذلك الاستصحاب، لأن الأصل براءة الذمة عن الحقوق، فقد خلق الله الذمم برية عن الحقوق، فثبت براءة ذمة المنكر بخلق الله تعالى، ولم يقم الدليل على شغل ذمته فلا يجوز شغلها بالدين، وعليه فلا يصح الصلح استصحاباً للحال. لأن المدعي إن كان كاذباً فقد استحل من المدعى عليه ماله وهو حرام، وإن كان صادقاً فقد حرم عليه ماله الحلال، فدخل في قوله ﷺ: «إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً»[1] لأنه من أكل أموال الناس بالباطل من غير عوض، وكذلك لأن المُدّعَى عليه يدفع المال لدفع الخصومة وهذه رشوة[2].

وأفتى السادة الحنفية والمالكية والحنابلة بجواز الصلح على الإنكار، لأن الصلح جائز بين المسلمين فيجوز لدفع الخصومة وقطع المنازعة، واستدلوا بعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٞ﴾[3] وقوله ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً»[4] فدل هذا العموم على أن كل صلح مشروع إلا ما خص بدليل، والصلح على الإنكار يدخل ضمن العموم فيكون جائزاً[5].

وأجاب المالكية على الشافعية في قولهم إنه من أكل أموال الناس بالباطل فقالوا: هذا الصلح ليس من أكل أموال الناس بالباطل، لأن فيه عوض وهو سقوط الخصومة واندفاع اليمين عنه[6].

وقال الإمام أبو حنيفة: «أُجَوِّزُ ما يكون الصلح على الإنكار» لأنه يحقق الحاجة إلى قطع الخصومة[7].

لذلك جوز الحنفية هذا الصلح وقالوا: إن الإنكار، وأصل البراءة يصلح حجة لعدم لزوم الحق ودفعه، ولكن لا تتعدى فتلزم الخصم به، وعلى هذا يكون كلاهما يصالح عن حق محلل في اعتباره، فالمدعي يصالح عن حقه الذي لم يقم دليل ملزم له على بطلانه، وإن

---

(١) أخرجه أبو داود: في الأقضية ـ باب في الصلح ٣/ ٣٠٤ رقم ٣٥٩٤. والترمذي: في الأحكام ـ باب ما ذكر في الصلح بين الناس ٣/ ٦٣٤ رقم ١٣٥٢ وقال: هذا حديث حسن صحيح. وابن ماجه: في الأحكام ـ باب الصلح ٢/ ٧٨٨ رقم ٢٣٥٣. والبيهقي في السنن: كتاب الصلح ٦/ ٦٥.

(٢) انظر الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ص٨٠ وابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٢٤٦. والخطيب الشربيني: مغني المحتاج ٢/ ١٨٠ والبابرتي: شرح العناية ٧/ ٢٦.

(٣) سورة النساء آية ١٢٨.

(٤) هذا الحديث سبق تخريجه.

(٥) انظر ابن قدامة: المغني ٥/ ٩ والمرغيناني: الهداية ٣/ ١٩٢ وابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٢٤٦ ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٥/ ٢٩٦.

(٦) انظر ابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ٢٤٦.

(٧) د. الزحيلي: الفقه اللإسلامي وأدلته ٥/ ٢٩٦.

كان عجز عن إثباته، والمدعى عليه يدفعه لتسقط الخصومة فيصالح ليفدي نفسه من اليمين ويقطع النزاع[١].

الطلاق الواقع بالإيلاء:

اختلف الفقهاء في الطلاق الواقع بالإيلاء[٢] هل هو بائن أم رجعي؟ ذهب الإمام مالك والإمام الشافعي إلى أنه رجعي سواء طلق هو أم طلق عليه الحاكم.

قال ابن رشد: أما الطلاق الذي يقع بالإيلاء فعند مالك والشافعي إنّه طلاق رجعي[٣] وحجتهم في ذلك الاستصحاب، لأن الأصل أن كل طلاق وقع بالشرع أنه يجب أن يحمل على أنه رجعي إلى أن يدل الدليل على أنه بائن[٤] ولا دليل هنا على أنه بائن فيقع رجعياً.

وعن الإمام أحمد روايتان إحداهما أنه رجعي، والأخرى أن تطليق الحاكم يقع بائناً قال ابن قدامة: الطلاق الواجب على المُولي رجعيٌ سواء أوقعه بنفسه أو طلق الحاكم عليه، وعن أحمد رواية أخرى أن فُرقة الحاكم تكون بائناً[٥].

حجته في الرجعي الاستصحاب، لأنه طلاق صادف مدخولاً بها من غير عوض ولا استيفاء عدد فكان رجعياً كالطلاق في غير الإيلاء[٦].

أما الإمام أبو حنيفة وأصحابه فذهبوا إلى أن طلاق الإيلاء بائنٌ لأنه إن لم يقربها حتى مضت أربعة أشهر بانت منه بتطليقة.

وحجتهم في ذلك ما نقلوه عن الصحابة رضوان الله عليهم من أنه إذا مضت أربعة أشهر فهي تطليقة بائنة، والمرأة أحق بنفسها، إضافة إلى أن الطلاق تخليصٌ عن ضرر التعليق، ولا يحصل التخليص بالرجعي فوقع بائناً[٧].

ومما سبق يتبين أن الاستصحاب أصل فقهي استخدمه الفقهاء في استنباطهم للفتاوى مما أثرى جانباً مهماً في فقهنا الإسلامي، فقد بنيت عليه مسائل وقواعد فقهية تلقاها العلماء والمفتون بالقبول، وعملوا بمضمونها حينما أعوزتهم الأدلة، لأن الاستصحاب دليل من لا دليل له لإبقاء ما كان على ما كان طالما أنه لم يثبت ما ينافيه، مما يفتح للفقهاء طرقاً واسعة لإصدار فتاويهم في سهولة ويسر، ويخلصهم من مواقف الحيرة، فمن خلاله يستطيع المفتي

---

(١) قاضي زاده: أحمد بن فودر: نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار ٧/ ٢٤، ٢٧ المكتبة التجارية الكبرى مصر. أبو زهرة: مالك ٣٠٥. ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٢١٦، ٢١٨.

(٢) الإيلاء: هو اليمين على ترك وطء المنكوحة مدة. مثل والله لا يقربها أربعة أشهر. انظر الجرجاني: التعريفات ص٣٤.

(٣) ابن رشد: بداية المجتهد ١/ ٨٤.

(٤) ابن رشد: المصدر السابق.

(٥) ابن قدامة: المغني ٨/ ٥٤٢.

(٦) ابن قدامة: المغني ٨/ ٥٤٣.

(٧) انظر البابرتي: شرح العناية ٣/ ١٨٤، ١٨٥ والمرغيناني: الهداية ٢/ ١١، ١٢ ود. البغا: أثر الأدلة المختلفة فيها ٢١٨، ٢٢٠.

المجتهد أن يفتي بحل كل ما لم يرد دليل في الشرع بتحريمه، لأن الأصل في الأشياء الإباحة، فهو يفتح المجال واسعاً لإصدار الفتاوى الشرعية في الوقائع التي لا يجدون فيها دليلاً. وهذا من سمة شريعتنا الإسلامية الملائمة لكل زمان ومكان حيث أنها تفي بأحكام الحوادث والوقائع المستجدة وتتسع لمقتضيات العصور على اختلافها.

شرع من قبلنا

أقسامه ـ آراء العلماء في العمل به ـ أثره في استنباط الفتيا.

تمهيد:

أجمع العلماء على أن الشرائع السماوية في أصلها وجوهرها واحدة لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِيٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾[1].

فلا خلاف في أن توحيد الله تعالى، وطاعته، والإيمان برسله وكتبه واليوم الآخر هو لُبُّ الشرائع وقوامها، إلا أنها مختلفة في فروعها، متفاوتة بما اقتضت المصلحة، وأوجبت الحكمة وضعه في الأزمنة على الأمم، لأن شرائعهم محدودة بأقوامهم، موقوتة بأزمنتهم، لذلك اهتم العلماء بشرائع الأمم السابقة ومدى صلتها بشريعتنا الإسلامية العامة الخالدة، الخاتمة للشرائع، نظراً لما يترتب عليه من نتائج فقهية في الاستدلال والتشريع.

ومن النافلة القول أن الشريعة الإسلامية ناسخة لجميع الشرائع السابقة على وجه الإجمال، إلا أنها لم تنسخ كل أحكام الشرائع السابقة على وجه التفصيل بل جاءت موافِقَةً لها في بعض الأحكام موافَقَةً تامة فيما يتعلق بالعقائد كوجوب التوحيد، وتحريم الشرك، والإيمان باليوم الآخر، وبعض التشريعات العملية كتحريم القتل والزنى، وموافِقَةً في الجملة في بعض التشريعات العملية الأخرى كوجوب الصيام[2].

شرع من قبلنا وأقسامه:

تنقسم الأحكام التشريعية لشرائع الأمم السابقة بالنسبة لشريعتنا الغراء إلى أربعة أقسام:

القسم الأول: أحكام لم يرد لها ذكر في شريعتنا لا في الكتاب ولا في السنة، فهذه الأحكام لا تكون شرعاً لنا بلا خلاف، لأنه لا طريق إلى معرفتها إلا بالنقل عنهم وهم غير

(١) سورة الشورى آية ١٣.

(٢) انظر الشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٣٤٧ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٥٣٢ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٨٤٢.

مؤتمنين في النقل بعد أن ثبت تبديلهم وتحريفهم في كتبهم.

القسم الثاني: أحكام أقرتها شريعتنا وقام الدليل من الكتاب أو السنة على أنها مكتوبة علينا كما كانت مفروضة عليهم فهذه واجبة الاتباع، ولا خلاف في أنها شرع لنا متعبدون بها لتقرير شرعنا لها، مثل فريضة الصيام ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ﴾[1] ومن ذلك الأضحية فإنها سنة سيدنا إبراهيم عليه السلام، لقوله تعالى: ﴿وَفَدَيۡنَٰهُ بِذِبۡحٍ عَظِيمٍ﴾[2] وقد قال رسول الله ﷺ «ضحوا فإنها سنة أبيكم إبراهيم»[3].

القسم الثالث: أحكام قصها الله تعالى في القرآن الكريم أو بينها الرسول ﷺ في السنة، وقام الدليل من شريعتنا على نسخها في حقنا، وهذا النوع لا خلاف في أنه ليس شرعاً لنا، بالدليل الناسخ من شرعنا. مثل قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمۡنَا كُلَّ ذِي ظُفُرٖۖ وَمِنَ ٱلۡبَقَرِ وَٱلۡغَنَمِ حَرَّمۡنَا عَلَيۡهِمۡ شُحُومَهُمَآ إِلَّا مَا حَمَلَتۡ ظُهُورُهُمَآ أَوِ ٱلۡحَوَايَآ أَوۡ مَا ٱخۡتَلَطَ بِعَظۡمٖۚ ذَٰلِكَ جَزَيۡنَٰهُم بِبَغۡيِهِمۡۖ وَإِنَّا لَصَٰدِقُونَ﴾[4] ومثل ما كان في شريعة سيدنا موسى عليه السلام من أن العاصي لا يُكَفَّر ذنبه إلا أن يقتل نفسه، وكقطع الثوب لتطهيره من النجاسة، وغير ذلك من الأحكام التي كانت إصراً حمله الذين من قبلنا ورفعه الله عنا، هذه الأحكام التي كانت حراماً على مَنْ قبلنا منسوخة في حقنا لأن شريعنا أباحتها لنا، ولسنا متعبدين إلا بما وافق شرعنا.

القسم الرابع: أحكام لم تقرر في شريعتنا ولكن قصها الله تعالى علينا في كتابه أو على لسان نبيه ولم يقم دليل من سياق النصوص على بقاء الحكم أو على نسخه بالنسبة لنا. مثل قوله تعالى: ﴿وَكَتَبۡنَا عَلَيۡهِمۡ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ وَٱلۡعَيۡنَ بِٱلۡعَيۡنِ وَٱلۡأَنفَ بِٱلۡأَنفِ وَٱلۡأُذُنَ بِٱلۡأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ﴾[5] هذا النوع من شرع من قبلنا هو محل الخلاف عند العلماء[6] فقد ذهب البعض إلى أنه شرع لنا ملزمون بالعمل به، وذهب آخرون إلى أنه ليس بشرع لنا.

آراء العلماء في العمل بشرع من قبلنا وحجتهم في ذلك:

خلصنا فيما سبق إلى أن ما حكاه الله ورسوله من الأحكام الشرعية التي شرعها الله

---

(١) سورة البقرة آية ١٨٣.
(٢) سورة الصافات آية ١٠٧.
(٣) أخرجه ابن ماجه: في الأضاحي ـ باب ثواب الأضحية ٢/ ١٠٤٥ رقم ٣١٢٧. وأحمد في مسنده ٤/ ٤٩٩ رقم ١٩٢٣١. والبيهقي في السنن: كتاب الضحايا ٩/ ٢٦١.
(٤) سورة الأنعام آية ١٤٦.
(٥) سورة المائدة آية ٤٥.
(٦) انظر القرافي: نفائس الأصول في شرح المحصول ٢/ ٢٥٦ مخطوط ـ دار الكتب المصرية نقلاً من حاشية كتاب المحصول للرازي ١/ ٣/ ٤١٤، ٤١٥ وانظر تنقيح الفصول ص٢٩٨.
الشيخ خلاف: أصول الفقه ص٩٣ والشيخ شلبي: أصول الفقه الإسلامي ٣٤٧، ٣٥٢. ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٨٤٢، ٨٤٣ ود. زيدان: الوجيز في أصول الفقه ٢٦٣، ٢٦٤ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٥٣٢، ٥٣٤.

تعالى لمن سبقنا من الأمم، اختلف فيها العلماء، منهم من قال إنها ليس بشرع لنا، ومنهم من اعتبره شرعاً لنا.

١ ـ **القائلون ليس بشرع لنا وحجتهم**: ذهب بعض العلماء إلى أن شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا، وبهذا قال: «الأشاعرة وجمهور المعتزلة، والشيعة، وهو الراجح عند الشافعية، وهو رواية عن الإمام أحمد، واختاره الغزالي في آخر عمره، كما رجع إليه الشيرازي في اللمع فقال: والذي يصح عندي الآن أن شيئاً من ذلك ليس بشرع لنا» فاختار طريقة الجمهور من الشافعية، كما اختاره الآمدي والرازي والقاضي إسماعيل بن إسحاق[١] من المالكية، وابن حزم الظاهرية وبعض العلماء[٢].

حجتهم في ذلك:

١ ـ قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾[٣] دل على أن كل نبي اختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره، فتكون كل أمة مختصة بالشريعة التي جاء بها نبيها.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿وَءَاتَيْنَا مُوسَى ٱلْكِتَٰبَ وَجَعَلْنَٰهُ هُدًى لِّبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ﴾[٤] تخصيص التوراة ببني إسرائيل يدل على أن التوراة هدى لهم، فيكون دليلاً على أنه لا يلزمنا العمل بما فيه إلا أن يقوم دليل يوجب العمل في شريعتنا.

٣ ـ قوله ﷺ: بعثت إلى الأحمر والأسود وكل نبي بعث إلى قومه»[٥] دل على أن كل نبي يختص شرعه بقومه، ومشاركتنا لهم تمنع الإختصاص.

٤ ـ أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال له بم تحكم قال بالكتاب والسنة والاجتهاد[٦] ولم يذكر التوراة والإنجيل وشرع من قبلنا، فزَكّاهُ رسول الله ﷺ وصوبه، ولو

---

(١) هو الإمام إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد بن زيد الأزدي المتوفى سنة ٢٨٢ القاضي أبو إسحاق. شيخ المالكية في وقته، شرح مذهب مالك ولخصه، واحتج له، كان محصلاً على درجة الاجتهاد، حافظاً معدوداً في طبقة القراء وأئمة اللغة، به تفقه أهل العراق من المالكية.
انظر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ٦/ ٢٨٤ وابن فرحون: الديباج المذهب ص٩٢ ومحمد مخلوف: شجرة النور الزكية ٦٥.

(٢) انظر الغزالي: المستصفى ١/ ٢٥١ وما بعدها والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ١٩٠ وما بعدها. وأبو الحسين البصري: المعتمد ٢/ ٣٣٧ والشيرازي: اللمع في أصول الفقه ص٣٥ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٤١، ٤٢ والرازي: المحصول ١/ ٣/ ٤٠١ وما بعدها وابن قدامة: روضة الناظر ١/ ٤٠٠. والقرافي: تنقيح الفصول ٢٩٧، ٢٩٨ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٣٩٨.

(٣) سورة المائدة آية ٤٨.

(٤) سورة الإسراء آية ٢.

(٥) أخرجه بتمامه البخاري: في الصلاة ـ باب قول النبي جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ١/ ٥٣٣ رقم ٤٣٨ ومسلم في المساجد ومواضع الصلاة ١/ ٣٧٠، ٣٧١ رقم ٥٢١. والنسائي: في الغسل والتيمم ـ باب التيمم بالصعيد ١/ ٢١٠، ٢١١.

(٦) هذا الحديث سبق تخريجه.

كان ذلك من مدارك الأحكام لما جاز إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنه[1].

٥ ـ قالوا والبرهان القاطع أنه ليس شرعاً لنا، أن رسول الله ﷺ لم يرجع في شيء من الأحكام. ولا أحد من الصحابة إلى شيء من كتبهم، ولا إلى خبرِ مَنْ أسلم منهم، ولو كان ذلك شرعاً لنا لبحثوا عنه ورجعوا إليه، إلا أنهم كانوا يترددون في الحوادث والنوازل بين الكتاب والسنة والاجتهاد. وفي هذا دليل على أن شرائع من قبلنا ليس بشرع لنا[2].

٢ ـ القائلون أن شرع من قبلنا شرع لنا وحجتهم: ذهب جمهور الحنفية والمالكية، وبعض الشافعية، والإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، وهي الراجحة عند أكثر أصحابه، إلى أن ما صح من شرائع من قبلنا شرع لنا ما لم ينسخ، فما ثبت بالقرآن الكريم أو ببيان الرسول ﷺ نحن مُتعبدون به، إذ لا فائدة من ذكره إلا الاحتجاج به، فنكون مطالبين به، واتباعه، وتطبيقه على أنه شريعة لنبينا عليه الصلاة والسلام ما دام وصل إلينا عن طريق الوحي إلى الرسول ﷺ. وليس من جهة كتبهم المُبَدّلة والمحرفة، فعلينا العمل بهذه الشرائع ما لم يرد في شرعنا ما يخالفها أو يظهر إنكار لها، لأنها تكون عند ذلك شريعة لرسولنا، وليس شرعاً لنبي آخر[3].

قال ابن السمعاني: وقد أومأ إليه الشافعي في بعض كتبه»[4].

وقال إمام الحرمين الجويني: للشافعي ميل إلى هذا وبنى عليه أصلاً من أصوله في كتاب الأطعمة وتابعه معظم الأصحاب[5].

وحجتهم في ذلك:

١ ـ قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُۖ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ﴾[6] فيها دليل على وجوب اتباع شرائع الأنبياء فيما عدم فيه النص، لأن الهدى اسم للإيمان والشرائع جميعاً، والإهتداء يقع بالكل فيجب اتباع شرعهم.

٢ ـ وقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾[7] الدين اسم لما يدان به من الإيمان والشرائع ـ وشرع من قبلنا حكم الله تعالى، فيلزم المكلفين الذين وُجدوا زمن الخطاب وبعده ما لم يظهر ناسخ يرفعه.

---

(١) انظر الغزالي: المستصفى ١/٢٥١ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/١٩٠، ١٩١ والسرخسي: الأصول ٢/١٠١ وابن قدامة: روضة الناظر ١/٤٠٠.

(٢) انظر الشيرازي: اللمع ص٣٥ والزنجاني: تخريج الفروع على الأصول ١٩٨، ١٩٩.

(٣) انظر السرخسي: الأصول، ٢/٩٩، ١٠٠ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/٣٩٨ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/١٨٤ وابن قدامة: روضة الناظر ١/٤٠٠ والقرافي: شرح تنقيح الفصول ٢٩٧ والباجي: الإشارة في معرفة الأصول ٢٧٢ ـ وابن نجيم: فتح الغفار بشرح المنار ٢/١٣٩.

(٤) الزركشي: البحر المحيط ٦/٤٢.

(٥) الزركشي: البحر المحيط ٦/٤٣.

(٦) سورة الأنعام آية ٩٠.

(٧) سورة الشورى آية ١٣.

٣ ـ وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ أَنِ ٱتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾[١] والأمر للوجوب فتكون الشرائع السابقة ملزمة لنا.

٤ ـ وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟﴾[٢] ونبينا من جملتهم فوجب عليه الحكم بها.

٥ ـ الإجماع على الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾[٣] على وجوب القصاص في شرعنا.

٦ ـ قضى رسول الله ﷺ «بالسن بالقصاص»[٤] من قوله تعالى «السن بالسن» وليس في كتاب الله تعالى نص على القصاص بالسن إلا في هذه الآية وهي خبرعن شرع التوراة، ومع ذلك حكم بها وأحال عليها، فأصبح حكم القصاص ثابت في شريعتنا.

٧ ـ واستُدِل بقوله ﷺ «من نام عن صلاة أو نسيها فليُصلِّها إذا ذكرها»[٥] فإن الله تعالى يقول: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾[٦] وهي خطاب لسيدنا موسى عليه السلام فأخذ به نبينا ﷺ.

٨ ـ واستدل بما صح عن النبي ﷺ من صوم يوم عاشوراء حين أخبر أن يهود يصومونه إقامة لسنة سيدنا موسى عليه السلام، فقال أنا أحق بهذا[٧].

شرع من قبلنا ليس دليلاً مستقلاً:

نخلص مما تقدم إلى القول إنّ شرع من قبلنا لا يعتبر دليلاً مستقلاً لاستنباط الفتاوى والأحكام فهو إما راجع إلى الكتاب أو إلى السنة، فلهذا لا يعمل به وحده، لأنه عند التحقيق ليس دليلاً مستقلاً لنا، بل لا بد من وُرُودِ ما يؤيده في القرآن الكريم أو السنة المطهرة فيكون الاستدلال بهما[٨].

---

(١) سورة النحل آية ١٢٣.
(٢) سورة المائدة آية ٤٤.
(٣) سورة المائدة آية ٤٥.
(٤) وذلك أن الرُبيّع عمة أنس بن مالك كسرت ثنية جارية... فأمر رسول الله ﷺ بالقصاص. أخرجه البخاري: في الديات ـ باب السن بالسن ١٢/ ٢٢٣ رقم ٦٨٩٤ ومسلم في القسامة ـ باب إتيان القصاص في الأسنان ٣/ ١٣٠٢ رقم ١٦٧٥ وأبو داود: في الديات ـ باب القصاص من السن ٤/ ١٩٧ رقم ٤٥٩٥ والنسائي: في القسامة ـ باب القصاص من الثنية ٨/ ٢٧، ٢٨.
(٥) أخرجه البخاري: في مواقيت الصلاة ـ باب من نسي صلاة فليصل إذا ذكرها ٢/ ٧٠ رقم ٥٩٧ ومسلم: في المساجد ـ باب قضاء الصلاة ١/ ٤٧٧ رقم ٦٨٤. وأبو داود: في الصلاة ـ باب من نام عن صلاة أو نسيها ١/ ١١٩، ١٢١ رقم ٤٣٥ و٤٤٢. والترمذي: في الصلاة ـ ما جاء في النوم عن الصلاة ١/ ٣٣٤ رقم ١٧٧ و١٧٨ والنسائي: في المواقيت: فيمن نسي صلاة، وفيمن نام عن صلاة ١/ ٢٢٧ رقم ٦٩٥ و٦٩٦.
(٦) سورة طه آية ١٤.
(٧) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٣/ ٣٩٩، ٤٠٠ والباجي: الإشارة في معرفة الأصول ٢٧٣. ابن قدامة: روضة الناظر ١/ ٤٠١، ٤٠٢ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٣/ ١٣١. واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ١٨٤، ١٨٥.
(٨) انظر د. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ٨٤٩ وبدران أبو العينين: أصول الفقه ص٣٢٨.

هذا النوع من الأدلة يرجع في سُلطته في نهاية التحليل إلى النص الشرعي الذي لا تدخله شبهة التحريف أو التغير فيكون وحده الحجة، مما يجعل شرع من قبلنا قابلاً للاحتجاج في استنباط الفتاوى واستخراج الأحكام.

أثره في استنباط الفتيا:

يتضح مما سبق أن من العلماء من اعتبر شرع من قبلنا المنقول إلينا نقلاً صحيحاً شرع لنا، يجب علينا مراعاته في استنباط الفتاوى والاستدلال على الأحكام ما لم يرد في شرعنا خلافه ويدل الدليل على نسخه، ولقد بنى القائلون بحجيّته جملة من الفتاوى والأحكام وفق الاعتماد على هذا الدليل. فقد ثبت عن ابن عباس أنه سجد في سورة «ص» عند قوله تعالى: ﴿وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾[(١)] واحتج بقوله تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾[(٢)] استنبط وجوب السجدة من هذه الآية لأن سيدنا داود عليه السلام سجدها، وهذا في شرع من قبلنا، وإن ابن عباس استنبط من هذه الآية أن شرع من قبلنا شرعٌ لنا لأنه ذُكر في شرعنا ولم يرد ما يخالفه أو ينسخه، فعمل به وسجد.

وعلى هذا سار فقهاء الحنفية فاستدلوا على قتل المسلم بالذمي، والرجل بالمرأة بقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾[(٣)] استدل بها أبو يوسف على جريان القصاص بين الذكر والأنثى، كما استدل بها الإمام الكرخي على جريان القصاص بين الحر والعبد والمسلم والذمي.

قال السرخسي: والشافعي في هذا لا يخالفنا[(٤)].

الجعالة:

الجعالة: هي التزام جُعْلٍ أو أَجْرٍ معين لمن يقوم بعمل معين بدون تحديد أمد معين.

وهي عقد جائز غير لازم كتقديم مكافأة لمن يرد متاعاً ضائعاً. قال الإمام مالك رحمه الله تعالى: كأن يقول الرجل للرجل إن جئت بجملي الشارد فلك كذا، فهذا من باب الجُعْل، وليس من باب الإجارة، ولو كان من باب الإجارة لم يصلح.

قال ابن قدامة: لأن الإجارة لا بد لها من مدة، أو عمل معلوم. وقد اختلف الفقهاء في جوازها:

ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى صحتها، وإن اختلفوا في بعض شروطهم واستدل المالكية والحنابلة على حجية الجعالة بقوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾[(٥)] وجه الدلالة أن هذه الآية واردة في شرع من قبلنا ولم يدل دليل على نسخها، بل

---

(١) سورة ص آية ٢٤.
(٢) سورة الأنعام آية ٩٠.
(٣) سورة المائدة آية ٤٥.
(٤) السرخسي: الأصول ٢/ ١٠٠.
(٥) سورة يوسف آية ٧٢.

عمل بها المسلمون من لدن رسول الله ﷺ وإلى يومنا هذا، فجاز أن تبنى الفتوى عليها.

أما الشافعية: فلا يستقيم لهم الاستدلال بها وإنما يستأنس بها استئناساً لأنهم بعد أن ذكروا الدليل على جواز الجُعْل قالوا: ويستأنس لها بقوله تعالى: «ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم».

وذهب الحنفية إلى أنه لا يجوز الأجر على الجعالة لما فيها من الغرر والخطر والجهالة إذ هي إجارة، والإجارة تفسدها جهالة المنفعة المعقودة عليها، والجعالة عقد على منفعة مجهولة، فلا تصح[1].

ومنها المهايأة:

أفتى الفقهاء بجواز قسمة منافع المال المشترك بطريق المهايأة. والمهايأة لغة: هي أن يتواضع الشريكان على أمر ويتراضيا به. أما فقهاً: فهي عبارة عن قسمة المنافع.

وقد اتفقت المذاهب الأربعة على جواز قسمة المنافع مهايأة. وإن اختلفوا في المدة التي تجوز لها، وما تجوز به.

قال ابن قدامة: وإذا طلب أحد الشريكين من الآخر المهايأة من غير قسمة بأن اتفقا على المهايأة جاز لأن الحق لهما فجاز فيه ما تراضيا عليه.

وقال الخطيب الشربيني[2]: تقسم المنافع بين الشريكين كما تقسم الأعيان مهايأة: مياومة، ومشاهرة، ومُسَانَهَة، وعلى أن يسكن أو يزرع هذا مكاناً من المشترك، وهذا مكاناً آخر فيه.

أما الحنفية فاستدلوا على جواز المهايأة بقوله تعالى: ﴿هَٰذِهِۦ نَاقَةٌ لَّهَا شِرْبٌ وَلَكُمْ شِرْبُ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾[3] فالمهايأة عندهم جائزة استحساناً، والقياس يأباها لأنها مبادلة المنفعة بجنسها إذ كل واحد من الشريكين في نوبته ينتفع بملك شريكه عوضاً عن انتفاع الشريك بملكه في نوبته، ولكنا تركنا القياس، وأفتينا بجوازها استناداً لقوله تعالى: «لها شرب ولكم شرب يوم معلوم» وهو المهايأة بعينها. وهذا صريح في الاحتجاج بشرع من قبلنا طالما أنه لم يرد نسخه في شرعنا.

---

(١) انظر الإمام مالك: الموطأ ٢/ ٦٨٦ والقرافي: تنقيح الفصول ٢٩٨ وابن قدامة: المغني ٦/ ٣٥٠ وابن رشد: بداية المجتهد ٢/ ١٩٦ والخطيب الشربيني: مغني المحتاج ٢/ ٤٢٩ والبابرتي: شرح العناية على الهداية ٧/ ١٤٨ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٥٤٢، ٥٤٣ ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٨٤، ٨٥.

(٢) هو العلامة شمس الدين محمد بن أحمد الشربيني الشافعي الخطيب المتوفى ٩٧٧هـ كان إماماً حجة، فقيهاً مفسراً أجازوه بالإفتاء والتدريس، فدرّس وأفتى في حياة أشياخه، انتفع به خلق كثير وأجمع أهل مصر على صلاحه.

انظر نجم الدين الغزي: الكواكب السائرة ٣/ ٧٩ ابن العماد: شذرات الذهب ٨/ ٣٨٤.

(٣) سورة الشعراء آية ١٥٥.

أما المذاهب الأخرى فالملاحظ أن أكثرهم استدل على مشروعية القسمة على القسمة على الإجمال بقوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ﴾[١] أي أن الماء قسمة بين آل ثمود وبين الناقة، لها يوم ولهم يوم. وهذا شرع من قبلنا، وقد ذكروا أدلة أخرى سواها[٢].

ومنها جواز جعل المنفعة مهراً:

اختلف العلماء في جعل المنفعة مهراً:

ذهب الإمام الشافعي والإمام أحمد إلى جواز جعل المنفعة صداقاً مطلقاً.

قال الإمام الشافعي: الصداق ثمن من الأثمان، فكل ما جاز أن يكون ثمناً صلح أن يكون صداقاً، مثل أن تنكحه على أن يخيط لها ثوباً، أو يبني لها داراً أو يخدمها شهراً.

وقال ابن قدامة: كل ما جاز ثمناً في البيع، أو أجرة في الإجارة، من العين والدين، والحال، والمؤجل، والقليل والكثير، ومنافع الحر والعبد وغيرهما جاز أن يكون صداقاً.

وذهب الإمام مالك إلى منعه ابتداءً فإذا وقع العقد صح بما وقع به من المنافع. وذهب الإمام أبو حنيفة وأصحابه إلى جواز ما هو مال، أو منفعة يمكن تسليمها شرعاً، فيجوز التزوج عليها، كما لو تزوج حُرّ امرأة على خدمته إياها سنة، أو على تعليم القرآن فلها مهر مثلها، وقال الإمام محمد لها قيمة خدمته سنة، وإن تزوج عبدٌ امرأة بإذن مولاه على خدمته سنة جاز ولها خدمته.

واستدل المالكية والحنابلة بشرع من قبلنا لأنه لازم لنا حتى يدل الدليل على ارتفاعه، واحتجوا بقوله تعالى: ﴿قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَىٰ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِندِكَ وَمَا﴾[٣] ولأنها منفعة يجوز العوض عنها في الإجارة فجازت صداقاً.

أما الإمام الشافعي فحجته في ذلك القياس على الإجارة واستأنس بما ورد في شرع من قبلنا. ثم قال: ولا أحفظ من أحد خلافاً في أن ما جازت عليه الإجارة جاز أن يكون مهراً.

وحجة السادة الحنفية في المواطن التي أجازوا فيها النكاح على المنافع، ما ورد في شرع من قبلنا، وقد قص الله تعالى قصة سيدنا شعيب وسيدنا موسى عليهما السلام من غير بيان نفيه، أو نسخه من شرعنا، فكان شرعاً لنا في استنباط الفتاوى والاستدلال على الأحكام[٤].

---

(١) سورة القمر آية ٢٨.

(٢) انظر الخطيب الشربيني: مغني المحتاج ٤/٤٢٦ وابن قدامة: المغني ١١/٥١٢، ٥١٣ والبابرتي؛ شرح العناية على الهداية ٨/٢٧ والسرخسي: الأصول ٢/١٠٠ وعبد العزيز البخاري؛ كشف الأسرار ٣/٤٠٥ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٥٤٧، ٥٤٩.

(٣) سورة القصص آية ٢٧.

(٤) انظر ابن قدامة: المغني ٨/٦، ٧ والإمام الشافعي: الأم ٥/٥٩. القرافي: تنقيح الفصول ٢٩٨. المرغيناني: الهداية ١/٢٠٧. ابن عابدين: رد المحتار ٢/٣٣٣ وابن رشد: بداية المجتهد ٢/١٧. د. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٥٤٩، ٥٥٣.

ومنها القصاص بين الذكر والأنثى:

اختلف الفقهاء في القصاص بين الرجل والمرأة.

ذهب عامة أهل الاجتهاد والفتيا منهم الإمام أبو حنيفة وأصحابه، والإمام مالك والإمام الشافعي، والإمام أحمد في الصحيح عنه إلى أنه إذا قتل الرجل المرأة عمداً قتل بها ولا شيء لأوليائه.

قال الإمام مالك: والقصاص أيضاً يكون بين الرجال والنساء لقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾(1) فنفس المرأة الحرة بنفس الرجل الحر، وجرحها بجرحه.

وقال الإمام الشافعي: ولم أعلم ممن لقيت مخالفاً من أهل العلم في أن الدّمَيْن متكافئان بالحرية والإسلام، فإذا قتل الرجل المرأة عمداً قتل بها، وإذا قتلته قتلت به، ولا يؤخذ من المرأة ولا من أوليائها للرجل إذا قتلت به، ولا إذا قتل بها.

حجة الإمام أبي حنيفة والإمام مالك في هذه الفتوى قول الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ﴾(2) وهذا وارد في غير شريعتنا لكن شرائع من قبلنا تلزمنا إذا قص الله ورسوله علينا من غير إنكار، فتكون الحجة في قتل الرجل بالمرأة هو شرع من قبلنا.

ودعموا قولهم بما روى أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن بكتاب فيه الفرائض، والأسنان وأن الرجل يقتل بالمرأة»(3) وهو كتاب مشهور عند أهل العلم متلقى بالقبول. كما دعموا حجتهم بأن الرجل والمرأة شخصان يُحَدّ كل واحد منهما بقذف صاحبه فقتل كل واحد منهم بالآخر كالرجلين.

واحتج الإمام الشافعي بحديث أبي بكر بن حزم، كما احتج بأن شرط القصاص التكافؤ في الدمين فقال: ولم أعلم ممن لقيت مخالفاً من أهل العلم في أن الدّمَيْن متكافئان بالحرية والإسلام.

وذهب فريق من العلماء إلى أنه لا يقتل الذكر بالأثنى وحُكي عن الحسن البصري. وروي عن عثمان البستي وعطاء بن أبي رياح أنهما قالا: إذا قتل الرجل بالمرأة كان على أولياء المرأة نصف الدية.

وروى مثل هذا عن الإمام أحمد، وحكي مثله عن الحسن البصري.

وحجتهم في ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ﴾(4) فإنه يدل على أن الرجل لا يقتل بالأنثى.

---

(1) سورة المائدة آية ٤٥. (2) سورة المائدة آية ٤٥.

(3) أخرجه النسائي: في سننه في العقول ـ باب ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول ٨/ ٥٧، ٥٨. والحاكم في المستدرك: في الزكاة ١/ ٣٩٥، ٣٩٧.

(4) سورة البقرة آية ١٧٨.

أما الذين قالوا إنه على أولياء المرأة نصف الدية إذا قتل الرجل بها، فحجتهم أنه مروي عن سيدنا علي رضي الله عنه[1] نخلص إلى القول: إن ما صح من شرع من قبلنا مما قصه الله تعالى علينا، أو جاء على لسان رسولنا ﷺ هو شرع لنا ما لم ينسخ، استخدمه أهل الاجتهاد والفتيا لاستنباط الفتاوى والاستدلال على الأحكام إذ لا فائدة من ذكره إلا الاحتجاج به، ولكن ليس على أنه دليل مستقل من أدلة الأحكام، بل لا بُدّ من ورود ما يفيده في القرآن الكريم أو السنة المطهرة، فيكون الاستدلال بهما.

---

(١) انظر الإمام مالك: الموطأ ٢/ ٨٧٣ والإمام الشافعي: الأم ٦/ ٢١ المرغيناني: الهداية ٤/ ١٦٠ وابن قدامة: المغني ٩/ ٣٧٧ ود. البغا: أثر الأدلة المختلف فيها ٥٥٣، ٥٥٥.

القواعد الفقهية والأصولية ومدى اعتماد المفتي عليها

تعريفها ـ الفرق بين الفقهية والأصولية ـ نشأتها ـ هل تعتبر دليلاً

تمهيد:

اعتمد المجتهدون الأوائل على القواعد الأصولية العامة، لأنها الطريق إلى استنباط الأحكام الفرعية من الأدلة التفصيلية، فكان كل فقيه مجتهد يستعرض النصوص الواردة في نوع واحد من الأحكام، ثم يستخلص منها قاعدة عامة يُطبقها على الوقائع الجزئية، وهذا النوع من القواعد سمي فيما بعد «بأصول الفقه».

ومعلوم أن الأصل هو: «عبارة عما يُبْنَى عليه غيره، ولا يبنى هو على غيره»[١] فالقواعد الأصولية سابقة في الوجود على الفقه لأنها القواعد العامة التي تحكم طرق البحث والاستنباط فهي المبنى والأساس.

والذي دعى العلماء إلى وضع القواعد الأصولية أنهم نظروا في تفاصيل الأحكام والأدلة وعمومها فوجدوا الأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة والإجماع والقياس، ووجدوا الأحكام راجعة إلى الوجوب والندب والإباحة والكراهة والحرمة، وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الأدلة على تلك الأحكام إجمالاً من غير نظر إلى تفاصيلها إلا على سبيل التمثيل، فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الأدلة على الأحكام إجمالاً وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكلٍ من تلك القضايا إلى استنباط كثير من الأحكام الجزئية من أدلتها التفصيلية، فضبطوها ودونوها[٢].

أما القواعد الكلية الفقهية التي تشتمل على أسرار الشرع وحكمه، فهي قواعد مهمة في الفقه الإسلامي، تجمع فروعاً مشتتة من الأحكام المتشابهة وتربطها برابط فقهي يجمع بينها، ويضم شتاتها، فهي ثمرة للأحكام الفقهية الجزئية المتفرقة، لذلك رجع المحققون من الفقهاء المسائل الفقهية إلى هذه القواعد الكلية الأغلبية لأنها أساس ومبنى الأحكام الشرعية، فكل

---

(١) الجرجاني: التعريفات ص٢٢.

(٢) انظر حاجي خليفة: كشف الظنون ١/ ١٠٠.

قاعدة منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة تنطبق على جزئيات موضوعها.

هذه القواعد الكلية الفقهية هل تعتبر أدلة شرعية لاستنباط الفتاوى والاستدلال بها على الأحكام؟

تعريف القاعدة:

القاعدة: هي الأساس والأصل لما فوقها، وهي تجمع فروعاً من أبواب شتى[1]. فالقاعدة في اللغة: هي الأساس، وقواعد البيت أساسه، وعليه قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِـۧمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ وَإِسْمَـٰعِيلُ﴾[2].

وفي اصطلاح النحاة: هي الضابط بمعنى الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته[3]. فالأصول من حيث إنها مبنى وأساس لفرعها سميت قواعد[4].

أما في الاصطلاح: فالقاعدة هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها[5]. وقد ضبطها شهاب الدين الحموي[6] بقوله: القاعدة هي حكم أكثري، لا كلي ينطبق على أكثر جزئياته لتعرف أحكامها منه[7].

وأشار إلى ذلك بعض علماء المالكية فقال: «معلوم أن أكثر قواعد الفقه أغلبية»[8] وبما أن القواعد الفقهية أحكام أغلبية غير مطردة، لذلك كانت تلك القواعد قلما تخلو إحداها من مستثنيات في فروع الأحكام التطبيقية خارجة عنها، مثلها كمثل القياس في أصول الفقه، فإنه كثيراً ما ينخرم ويُعْدل عنه في بعض المسائل إلى حلول استحسانية، استثنائية، لمقتضيات خاصة بتلك المسائل تجعل الحكم الاستثنائي فيها أحسن وأقرب إلى مقاصد الشريعة في تحقيق العدالة وجلب المصالح، ورد، المفاسد، ورفع الحرج[9].

هذه القواعد الفقهية هي ثمرة للأحكام الفقهية الجزئية المتفرقة، يجتهد فقيه مستوعب للمسائل فيربط بين هذه الجزئيات المتفرقة برباط هو القاعدة التي تحكمها، أو النظرية التي تجمعها، في نصوص موجزة تتضمن أحكاماً تشريعية عامة في الحوادث التي تدخل تحت موضوعها، وتمتاز بمزيد الإيجاز في صياغتها على عموم معناها وسعة استيعابه للفروع

---

(١) الكفوي: الكليات ٤/٤٨.
(٢) سورة البقرة آية ١٢٧.
(٣) الفيومي: المصباح المنير ص١٩٥ والزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/٩٤٠.
(٤) الكفوي: الكليات ١/١٨٩.
(٥) الجرجاني: التعريفات ١٤٩.
(٦) هو العلامة أحمد بن محمد مكي، أبو العباس شهاب الدين الحسني الحموي، من علماء الحنفية، حموي الأصل مصري الإقامة، كان مدرساً بالمدرسة السليمانية بالقاهرة، توفي إفتاء الحنفية، صنف كتباً كثيرة وتوفي ١٠٩٨هـ. انظر الزركلي: الأعلام ١/٢٣٩.
(٧) الحموي: غمز عيون البصائر ١/٥١ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤٠٥هـ.
(٨) محمد بن علي المكي المالكي: تهذيب الفروق ١/٣٦ دار المعرفة بيروت.
(٩) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/٩٤٢.

الجزئية[1]. كقولهم «الأمور بمقاصدها» وقولهم «المشقة تجلب التيسير» وقولهم «الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يقوم الدليل على خلافه» وغيرها.

الفرق بين القواعد الفقهية والأصولية:

قد يظهر للناظر لأول وهلة في كل من القواعد الفقهية والقواعد الأصولية، أنه لا فارق بينهما لأن غاية كل منهما معرفة الأحكام الشرعية. إلا أنه عند النظر والتدقيق يتبين أن هناك فوارق جوهرية بينهما، من هذه الفوارق:

١ ـ إن القواعد الأصولية هي ما يبنى عليها الفقه، أي إدراك القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الفقه، فالقواعد الأصولية هي القضايا الكلية المنطبقة على جميع جزئياتها عند تعرف أحكامها[2].

أما القواعد الفقهية: فقد سبق الإشارة إلى أنها أغلبية يكون الحكم فيها على أغلب الجزئيات، وتكون لها مستثنيات. وعليه: فإن القواعد الأصولية لا تنتج إلا حكماً كلياً، بخلاف القاعدة الفقهية، فإن إنتاجها منحصر على الدوام في الأحكام الجزئية.

٢ ـ القواعد الأصولية بالنسبة للفقه، هي ميزان وضابط للاستنباط الصحيح من غيره، شأنها في ذلك شأن علم النحو لضبط النطق والكتابة، وقواعد هذا الفن هي وسط بين الأدلة والأحكام.

أما القاعدة الفقهية، فهي قضية كلية، أو أكثرية، جزئياتها بعض مسائل الفقه، وموضوعها دائماً فعل المكلف[3].

٣ ـ القواعد الأصولية هي وسيلة وذريعة لاستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية، فهي أصل في إثبات حكم جزئياتها.

أما القاعدة الفقهية فليست أصلاً في إثبات حكم جزئياتها، بل حكم القاعدة نفسها مستمد من حكم جزئياتها[4].

٤ ـ القواعد الفقهية متأخرة في وجودها الذهني والواقعي عن الفروع، لأنها جمع لأشتاتها، وربط بينها، وجمع لمعانيها.

أما القواعد الأصولية: فالفرض الذهني يقتضي وجودها قبل الفروع، لأنها القيود التي أخذ الفقيه بها نفسه عند استنباطه للفتاوى والأحكام. مثل كون ما في القرآن مقدماً على ما

---

(١) انظر أبو زهرة: أصول الفقه ص٨ والزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/٩٤١.

(٢) ابن أمير حاج: التقرير والتحبير ١/٢٦.

(٣) انظر علي أحمد الندوي: القواعد الفقهية ص٥٩ دار القلم ـ دمشق ـ ١٤٠٦.

(٤) انظر علي الندوي: القواعد الفقهية ٥٩، ٦٠ ومقدمة كتاب الاعتناء في الفروق والاستثناء ص١٣ للعلامة محمد بن أبي بكر البكري ـ حققه عادل عبد الموجود وعلي معوض ـ دار الكتب العلمية بيروت ١٤١١.

جاءت به السنة، وأن نص القرآن أقوى من ظاهره، وغير ذلك من مسالك الاجتهاد. وهذه مقدمة في وجودها على استنباط أحكام الفروع بالفعل[1].

٥ ـ ومن الفروق أن القواعد الفقهية تشبه القواعد الأصولية من جانب وتخالفها من جانب آخر، أما جهة المشابهة: فهي أن كُلاً منهما قواعد تندرج تحتها قضايا جزئية، أما جهة الاختلاف: فهي أن قواعد الأصول هي عبارة عن المسائل التي تشملها أنواع من الأدلة التفصيلية يمكن استنباط التشريع منها، مثل كون الأمر يفيد الوجوب، والنهي يفيد التحريم... الخ.

أما قواعد الفقه: فهي عبارة عن المسائل التي تندرج تحتها أحكام الفقه نفسها ليصل إليها المجتهد بناء على تلك القضايا المُبَيّنة في أصول الفقه، ثم إنّ الفقيه إنْ أوردها أحكاماً جزئية فليست بقواعد، وإن أدرجها في صور قضايا كلية تندرج تحتها تلك الأحكام الجزئية فهي القواعد.

ويلجأ إليها المفتي الفقيه تيسراً لمهمته في عرض الأحكام، وكل من القواعد الكلية والأحكام الجزئية داخل في مدلول الفقه على وجه الحقيقة، وكل منهما متوقف عند المجتهد على دراسة الأصول التي يُبْنَى عليها كل ذلك[2].

٦ ـ ومن الفروق أيضاً أن النظر في القواعد الفقهية خاص بالمعنى من حيث تحققه في الفرع الذي يراد النظر في حكمه، أو عدم تحققه فيه.

مثاله: أن رجلاً توضأ ثم شك في انتقاض وضوئه، هذا وضوء متيقن طرأ عليه شك، هنا يستحضر المفتي القاعدة «اليقين لا يزول بالشك» إذن الوضوء باقٍ لم يزل، هذه الفتيا كانت نتيجة هذا القياس، فإنا وجدنا المفتي ينظر إلى معنى القاعدة دون لفظها أما القواعد الأصولية: فإن النظر فيها خاص باللفظ من حيث تحققه في الفرع الذي يراد إثبات الحكم الشرعي له أو عدم تحققه فيه. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾[3] فالمفتي ينظر في لفظ النص فيجده من قبيل النهي المجرد، وقواعده الأصولية تقول بأن النهي المجرد يفيد التحريم، فتخرج الفتيا بأن الزنا حرام[4].

نشأة القواعد الكلية:

لعل الجذوة الأولى للقواعد الفقهية تتمثل في أحاديث رسول الله ﷺ، الذي أنطقه الله تعالى بجوامع الكلم والتي لا تخلو في جملتها عن قواعد فقهية عامة تنطوي تحتها فروع كثيرة

---

(١) انظر أبو زهرة: مالك ص٢١٨.

(٢) انظر د. سلام مدكور: تقديم كتاب تخريج الفروع على الأصول للزنجاني ص٣٥.

(٣) سورة الإسراء آية ٣٢.

(٤) انظر مقدمة كتاب الاعتناء في الفرق والاستثناء للبكري ص١١، ١٢.

أضحت عند الفقهاء قواعد ثابتة مستقلة ومصدراً خصباً للتشريع والاستنباط.

كذلك لو نظرت إلى عصر الصحابة والتابعين لوجدت أمارات بارزة تدل على وجود قواعد كلية استخدموها باعتبارها جامعة لكثير من المسائل والفروع، فإذا وصلنا إلى عصر الأئمة الذي نما فيه الفقه الإسلامي واتسق، صادفنا وجود بعض هذه القواعد الكلية في المصادر التي تم تدوينها في ذلك العصر[1].

وعليه يمكن القول إن القواعد الكلية لم توضع جملة واحدة بل تكونت مفاهيمها وصيغت نصوصها بالتدرج، في عصور ازدهار الفقه ونهضته على أيدي كبار فقهاء المذاهب من أهل التخريج والترجيح، استنباطاً من دلالات النصوص التشريعية، ومبادىء أصول الفقه وعلل الأحكام[2]. بعض هذه القواعد هو نصوص، أو مضامين أحاديث شريفة ثبتت عن النبي ﷺ كقاعدة «لا ضرر ولا ضرار» وقاعدة «الأمور بمقاصدها» مضمون حديث «إنما الأعمال بالنيات»، وقاعدة «البينة على المدعي واليمين على من أنكر» وقد تكون قولاً لفقيه مجتهد كقاعدة «ليس للإمام أن يُخرج شيئاً من يد أحد إلا بحق ثابت معروف»[3] هذه القاعدة من كلام الإمام أبي يوسف. أما صياغة هذه القواعد، وتقعيدها فلعل أول محاولة جرت في أواخر القرن الثالث الهجري، حيث كانت تعليلات الأحكام الفقهية الاجتهادية، ومسالك الاستدلال القياسي عليها، أعظم مصدر لتقعيد هذه القواعد وإحكام صيغها بعد استقرار المذاهب الكبرى.

والظاهر أن المذهب الحنفي كانت الطبقات العليا من فقهائه أسبق إلى صياغة تلك المبادىء الفقهية الكلية في صيغ قواعد. وأول من رُوي عنه جمع هذه القواعد الكلية هو الإمام أبو طاهر الدباس[4]،

فقد جمع أهم قواعد مذهب الإمام أبي حنيفة في سبع عشرة قاعدة كلية، وكان أبو طاهر ضريراً يكرر كل ليلة تلك القواعد بمسجده بعد خروج الناس منه، ومن جملتها القواعد الخمس التي تعتبر أمهات القواعد، ومباني الأحكام الشرعية من نصّية، واجتهادية.

وهي: ١ ـ الأمور بمقاصدها.

٢ ـ الضرر يزال.

٣ ـ العادة محكمة.

---

(١) انظر علي الندوي: القواعد الفقهية ص٧٩ وما بعدها.

(٢) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/ ٩٤٥ ود. الحجي الكردي: المدخل الفقهي ص١٤.

(٣) انظر المصدرين السابقين.

(٤) هو الإمام محمد بن محمد بن سفيان، أبو طاهر الدباس الفقيه، إمام أهل الرأي بالعراق، كان من أهل السنة والجماعة، صحيح المعتقد، يوصف بالحفظ ومعرفة الروايات، ولي قضاء الشام، وخرج منها إلى مكة المكرمة فمات بها. ولم يذكر تاريخ وفاته، إلا أنه كان من معاصري وأقران أبي الحسن الكرخي المتوفى سنة ٣٤٠هـ. انظر ابن قطلوبغا: تاج التراجم ٣٦ واللكنوي: الفوائد البهية ص١٨٧.

٤ ـ اليقين لا يزول بالشك.

٥ ـ المشقة تجلب التيسير[١].

ثم جاء أبو الحسن الكرخي بمجموعة من قواعد بلغت سبعاً وثلاثين قاعدة، ولعله أخذ قواعد أبي طاهر الدباس السبع عشرة وزاد عليها.

وبعد الكرخي جاء الإمام أبو زيد عبيد الله بن عمر الدبوسي فوضع كتابه «تأسيس النظر» وضمنه طائفة هامة من الضوابط الفقهية الخاصة بموضوع معين، ومن القواعد الكلية مع التفريع عليها.

وبعده جاء العلامة ابن نجيم فوضع كتابه «الأشباه والنظائر»... وقد تتابع فقهاء المذاهب عبر القرون على جمع القواعد ودراستها وشرحها، وبيان المستثنيات منها، منهم مَنْ أفرد لهذه القواعد كتاباً خاصاً بها كالإمام عز الدين بن عبد السلام في كتابه «قواعد الأحكام في مصالح الأنام» والإمام القرافي في كتابه «الفروق» والإمام ابن رجب الحنبلي في كتابه «القواعد» غير أن هذه الكتب على عظم قيمتها لا تتضمن القواعد بالمعنى الاصطلاحي، وهي النصوص الفقهية الدستورية التي تُعبر عن أحكام كلية في بضعة ألفاظ من صيغ العموم، وإنما تتضمن تقسيمات وضوابط أساسية في موضوعات فقهية كبرى[٢].

أما قواعد مجلة الأحكام العدلية المصدرة بتسع وتسعين قاعدة فقهية، كلها قواعد كلية ذات صياغة تشريعية موجزة محكمة، منها قواعد أساسية كل منها أصل مستقل ليس متفرعاً من قاعدة أعم منها.

ومنها قواعد متفرعة من تلك القواعد الأساسية، عني بشرحها شراح المجلة فبينوا ما يتفرع عليها من أحكام فقهية، تعطي الدارس ملكة فقهية عاجلة. كما تلقي نوراً كاشفاً على آفاق الفقه الإسلامي ومبانيه، ليمشي الطالب في فهمه بخطى ثابتة مكينة، وبصيرة مدركة[٣].

مهمة القواعد الكلية:

من الثابت عند العلماء أن القواعد الكلية الفقهية، هي دساتير للتفقيه، لأن فيها تصويراً بارعاً، وتنويراً رائعاً للمبادىء والمقررات الفقهية العامة، وكشفاً لآفاقها ومسالكها النظرية، وضبطاً لفروع الأحكام العملية، بضوابط تبين في كل زمرة من هذه الفروع وحدة المناط، وجهة الارتباط برابطة تجمعها وإن اختلفت موضوعاتها وأبوابها، لأنّه لولا هذه القواعد لبقيت الأحكام الفقهية فروعاً مشتتة قد تتعارض ظواهرها دون أصول تمسك بها في الأفكار وتبرز فيها العلل الجامعة[٤].

---

(١) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/ ٩٤٧ ود. الحجي الكردي: المدخل الفقهي ص١٥.

(٢) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/ ٩٤٨، ٩٥٣ ود. الحجي الكردي: المدخل الفقهي ١٦، ١٨.

(٣) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/ ٩٥٥، ٩٥٦.

(٤) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/ ٩٤٣.

قال العلامة القرافي: القواعد الكلية الفقهية جليلة كثيرة مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، وهذه القواعد مهمة في الفقه، عظيمة النفع، وبقدر الإحاطة بها يَعْظُم قدرُ الفقيه ويَشْرُف، وتتضح له مناهج الفتوى، ومَنْ أخذ بالفروع الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع واختلفت، واحتاج إلى حفظ جزئيات لا تتناهى. أما من ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ أكثر الجزئيات لاندراجها في الكليات، وتناسب عنده ما تناقض عند غيره[١] وإلى هذا مال الإمام الزركشي فقال: إن ضبط الأمور المنتشرة المتعددة في القوانين المتحدة، هو أوعى لحفظها وأدعى لضبطها»[٢].

أما الإمام السيوطي فقال بشأن القواعد الكلية ومهمتها: إعْلَمْ أنّ من الأشباه والنظائر فَنٌّ عظيم، به يُطّلع على حقائق الفقه ومداركه، ومآخذه وأسراره ويُتَمَهّرُ في فهمه واستحضاره، ويَقْتَدِرُ على الإلحاق والتخريج، ومعرفة أحكام المسائل التي ليست بمسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي على مرّ الزمان[٣] ويؤيد هذا ما ورد في مجلة الأحكام العدلية من المقالة الأولى: إن المحققين من الفقهاء قد أرجعوا المسائل الفقهية إلى قواعد كلية، كل منها ضابط وجامع لمسائل كثيرة، وتلك القواعد مسلمة، ومعتبرة في الكتب الفقهية، تُتخذ أدلة لإثبات المسائل، وتفهمها في بادىء الأمر يُوجب الاستئناس بالمسائل، ويكون وسيلة لتقررها في الأذهان. . . ثم إن بعض هذه القواعد وإن كان بحيث إذا انفرد يوجد من مشتملاته بعض المستثنيات لكن لا تختل كُلّيتها وعمومها من حيث المجموع لما أنّ بعضها يُخَصّص ويُقيّدُ بعضاً آخر[٤].

يظهر مما سبق أن القواعد الفقهية الكلية هي ضوابط لجزئيات الأحكام، لأن مهمتها ربط هذه الأحكام المبعثرة في سلك يرسم خط سيرها، وتبرز فيها العلل الجامعة، وتعين اتجاهاتها التشريعية، وتمهد بينها طريق المقايسة والمجانسة لتحقيق المصالح التي شرعت لها.

أما كون هذه القواعد أغلبية لا كلية، فهذا لا يغض من قيمتها، ولا ينقص من شأنها ما دامت المستثنيات منها قليلة معدودة في أغلب الأحيان، وما دام المراد من القواعد التفقه وليس الفتيا أو القضاء[٥].

نخلص مما تقدم إلى القول: إنّ تقعيد القواعد يسهل عمل المفتي الفقيه، لأن للقواعد الفقهية الكلية دور ملحوظ في تيسير الفقه الإسلامي، وضبط المسائل الكثيرة المبعثرة بحيث تكون القاعدة وسيلة لاستحضار الأحكام وتقررها في الأذهان. ثم إن القواعد الكلية جامعة لمسائل كثيرة مما يُنَمّي في طالب العلم الملكة الفقهية التي تجعله قادراً على الإلحاق

---

(١) انظر القرافي: الفروق ١/٢، ٣.
(٢) علي الندوي: القواعد الفقهية ص٢٩٠.
(٣) انظر السيوطي: الأشباه والنظائر ص٦.
(٤) مجلة الأحكام العدلية المادة الأولى ص١٢.
(٥) انظر الزرقا: المدخل الفقهي العام ٢/٩٤٢ ود. الحجي الكردي: المدخل الفقهي ص١٢.

والتخريج لمعرفة أحكام المسائل التي ليست مسطورة، والحوادث والوقائع التي لا تنقضي، كما تيسر له تتبع جزئيات الأحكام، لأن أكثر الجزئيات مندرجة في الكليات، فيتفادى الفقيه التناقض في الأحكام المتشابهة، وبذلك يستقيم إلحاقه وتخريجه.

هل تعتبر القواعد دليلاً:

من المسلم به عند الفقهاء أن القاعدة الفقهية لا تصلح أن تكون دليلاً للاستنباط.

وإلى هذا أشار الإمام الجويني بمناسبة إيراده قاعدتي الإباحة وبراءة الذمة، قال: «وغرضي بإيرادهما تنبيه القرائح . . . ولست أقصد الاستدلال بهما»[١] وهذا ما عبّر عنه العلامة ابن نجيم في كتابه «الفوائد الزينية» إنه لا يجوز الفتوى بما تقتضيه القواعد والضوابط لأنها ليست كلية بل أغلبية[٢].

جاء في مقدمة مجلة الأحكام «فحكام الشرع ما لم يقفوا على نقل صريح لا يحكمون بمجرد الاستناد إلى واحدة من هذه القواعد»[٣] لأن الثابت أن معظم القواعد الفقهية لا تخلو عن المستثنيات، فهي ليست قواعد كلية بل أغلبية لا تصلح أن تكون دليلاً، إنما هي شواهد يستأنس بها في تخريج المسائل والقضايا الجديدة على المسائل الفقهية المدونة. وهذا الأمر ليس على إطلاقه فهناك بعض القواعد الأساسية التي بنيت على أدلة من الكتاب والسنة كقاعدة «اليقين لا يزول بالشك» «والضرر يزال» «والعادة محكمة» فلا مانع من الاحتكام إليها والاستنباط منها، لأنها بمثابة الأدلة أو كما قال العلامة أبو زيد البناني[٤] «تشبه الأدلة»[٥].

وعليه فإن القاعدة لا تصلح أن تكون دليلاً إلا إذا كانت معبرة عن دليل أصولي، أو كونها حديثاً ثابتاً مستقلاً مثل «لا ضرر ولا ضرار» «الخراج بالضمان» «البينة على المدعي واليمين على من أنكر». . . حينئذٍ يمكن الاستناد إليها في استنباط الفتاوى والاستدلال على الأحكام. وهذا إذا كان للنازلة دليل أو نص فقهي يمكن الاستناد إليه، أما إذا كانت الحادثة لا يوجد فيها نص فقهي أصلاً لعدم تعرض الفقهاء لها ووجدت القاعدة الفقهية الكلية التي تشملها فيمكن حينئذٍ استناد الفتوى إليها، وجعلت القاعدة الفقهية دليلاً لإثبات حكم المسألة الجديدة وتقررها[٦].

---

(١) انظر الجويني: الغياثي ـ غياث الأمم في التياث الظلم ص٤٩٩ تحقيق عبد العظيم الديب ـ مكتبة ابن تيمية مصر ١٤٠١ هـ.

(٢) الحموي: غمز عيون البصائر ١/٣٧.

(٣) مجلة الأحكام العدلية ص٦.

(٤) هو العلامة أبو زيد عبد الرحمن بن جاد الله البناني، مغربي الأصل، مالكي المذهب، جاور بالجامع الأزهر. ومهر في المعقول والمنقول وبرز في الفقه والأصول، تصدر للتدريس برواق المغاربة وتولى مشيخته توفي ١١٩٨ هـ. انظر محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية ص٣٤٢ والزركلي: الأعلام ٣/١٠٣.

(٥) انظر البناني: حاشية على شرح جمع الجوامع ٢/٣٥٦.

(٦) انظر علي الندوي: القواعد الفقهية ٢٩٥.

مدى اعتماد المفتي على القواعد:

بالرغم من عدم صلاحية معظم القواعد للاستدلال بها في عملية الإفتاء، لكن ينبغي لمن يُنَصّب للإفتاء، أن يكون ملماً بها قادراً عليها حتى يتمكن من الإحاطة بكثير من الفروع الفقهية، لذلك اتجهت عناية المفتين للاهتمام بالقواعد وذكرها ليدعموا آراءهم الفقهية عند استنباط أحكام النوازل، ويقرنوها بالفتاوى دعماً لآرائهم وفتياهم[١].

قال الإمام القرافي: «إن القواعد ليست مستوعبةً في أصول الفقه، بل للشريعة قواعد كثيرة جداً عند أئمة الفتوى والقضاء ولا توجد في كتب أصول الفقه أصلاً»[٢].

نخلص مما سبق إلى القول: إنّ القواعد الفقهية الكلية لا تخلو من فوائد عظيمة تخدم الفقه والتشريع، لأنها تضبط للمفتي الفقيه أصول المذهب، وجزئيات أحكامه، وتطلعه على مآخذ الفقه وأسراره، وتضفي على المفتي العارف بها ملكة تجعله فقيه النفس، وتؤهله للوقوف على مدارك الفقه، ومدارجه عند تخريج المسائل واستنباط علل الأحكام والنوازل. فإذا قدر المفتي الفقيه على الإحاطة بالقواعد الفقهية ثم ضبط الفقه بها، استغنى عن حفظ كثير من الجزئيات لاندراجها في الكليات، ووضحت أمامه مناهج الفتيا والاستدلال برعاية الضوابط والقواعد.

فالقواعد الكلية على ما لها من قيمة واعتبار، هي ضوابط وعلل فقهية تراعى في تخريج أحكام الحوادث، وتعين على معرفة أحكام الجزئيات. إلا أنها لا تصلح مصادر أساسية، أو أدلة للإفتاء والتشريع اللهم إلا إذا كانت مُعبّرة عن دليل أصولي، أو كانت حديثاً ثابتاً مستقلاً.

---

(١) انظر على الندوي: المصدر السابق ٢٩٦.

(٢) القرافي: الفروق ٢/ ١١٠.




الفصل الثالث

المفتي ـ أقسامه وأحكامه وآدابه، والمستفتي وأحكامه وآدابه.

وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: المفتي شروطه وموقعه في الأمة.

المبحث الثاني: المفتي المجتهد المستقل، والمجتهد المطلق، والفرق بينهما.

المبحث الثالث: المفتي المقيد وأقسامه.

المبحث الرابع: آداب المفتي.

المبحث الخامس: المستفتي أحكامه وآدابه.




من هو المفتي

شروطه ـ موقعه في الأمة.

من هو المفتي:

المفتي: هو الفقيه الذي يبين حكم الله تعالى في الواقعة، ولا يملك ذلك إلا المجتهد الذي خُصّ باستنباط الأحكام الشرعية من مآخذها، وفق القواعد الاجتهادية، والبراهين الاستدلالية المقررة.

فالمفتون كما قال الإمام ابن القيم: هم فقهاء الإسلام الذين دارت الفتيا على أقوالهم بين الأنام، والذين خُصّوا باستنباط الأحكام، وعُنوا بضبط قواعد الحلال والحرام، فهم في الأرض بمنزلة النجوم في السماء، بهم يهتدي الحيران في الظلماء، وحاجة الناس إليهم أعظم من حاجتهم إلى الطعام والشراب، وطاعتهم أفرض عليهم من طاعة الأمهات والآباء بنص الكتاب[1].

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[2] وقد بين الإمام الحسن البصري ومجاهد وغيرهم أن «أولي الأمر» الذين أوجب الله طاعتهم على العباد، هم أهل العلم، والفقه، والعقل، والرأي والدين[3].

قال الإمام العكبري: «المفتي هو المُخبر بالحكم الشرعي مع كونه من أهل الفتيا، ولا يكون مفتياً حتى يكون مجتهداً»[4].

وهذا ما أجمع عليه الفقهاء، من أن المفتي هو الفقيه المجتهد، لأن كل مُفْتٍ لا بُدّ وأن يكون مجتهداً عندهم، وكل مجتهد هو مُفْتٍ، فهما متحدان باعتبار أن ما يصدق على المجتهد من شروط يصدق على المفتي، لذلك لا يُسمى مُفتياً، أو فقيهاً عند الأصوليين من كان له دراية بالأحكام الشرعية، ويحفظ أقوال المجتهد من غير أن يكون له قدرة على استنباط

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ٩.

(٢) سورة السناء آية ٥٩.

(٣) ابن أبي حاتم: الحافظ عبد الرحمن بن محمد ـ تفسير القرآن العظيم ٣/ ٩٨٩ تحقيق أسعد محمد الطيب مكتبة نزار الباز ـ مكة المكرمة ـ الأولى ١٤١٧.

(٤) العبكري: أصول الفقه ١٢٥، ١٢٦.

الفتاوى من أدلتها التفصيلية، وإذا سئل وجب عليه أن يذكر قول المجتهد على جهة الحكاية، فعرف أن ما يكون في زماننا من فتوى الموجودين ليس بفتوى، بل هو نقل كلام المفتي ليأخذ به المستفتي[١].

ويؤيد هذا ما نقله ابن الشحنة[٢] عن كتاب «الملتقط»[٣] أنه إذا كان صواب المفتي المجتهد أكثر من خطإِه حلّ له الإفتاء، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد لا يحل له أن يفتي إلا بطريق الحكاية، فيحكي ما يحفظه من أقوال الفقهاء[٤] فلا يصير الرجل أهلاً للفتوى ما لم يكن صوابه أكثر من خطإِه، وذلك لأن صوابه متى كثر غلب، والمغلوب في مقابلة الغالب ساقط.

نخلص مما سبق إلى أن المفتي هو الفقيه المجتهد الذي قام للناس بأمر دينهم، وعلم جُمَل عموم القرآن، وخصوصه، وناسخه ومنسوخه، وكذلك في السنن والاستنباط فمن بلغ هذه المرتبة سمّوه مُفتياً، ومن استحقه أفتى فيما استفتي[٥] لأنه مجتهد من أهل الاستدلال والاستنباط، يرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها، والمجمع عليها، حتى يجد طريقاً إلى العلم بأحكام النوازل، فيفتي في الحلال والحرام، وهذا محل اتفاق جمهور الأصوليين والفقهاء، من أن المفتي هو المجتهد، ومن لم يكن من أهل الاجتهاد لا يجوز له أن يفتي مجتهداً، لأن المفتي في الحقيقة إنما يُعبّر بفتواه عن حكم الله تعالى في الواقعة، ولا يملك حق ذلك إلا المجتهد الذي يستطيع إظهار الحكم الشرعي بالاستنباط من الأدلة المعتبرة لأنه قائم في الأمة مقام النبي ﷺ، يرجع إليه الناس لمعرفة ما يخفى عليهم من أحكام الدين، فهو ملاذهم في معرفة تفاصيل قواعد الحلال والحرام، واستنباط الأحكام.

شروط المفتي:

اشترط العلماء في المفتي أن يكون مسلماً، مكلفاً، ثقة، مأموناً، منزهاً عن أسباب الفسق، وخوارم المروءة، لأن من لم يكن كذلك فقوله غير صالح للاعتماد، وإن كان من أهل الاجتهاد، ويكون فقيه النفس، سليم الذهن رصين الفكر، صحيح التصرف والاستنباط، متيقظاً[٦].

---

(١) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٢٥١/٤، والحصكفي: الدر المختار ٣٠٦/٤ وابن عابدين: رد المحتار ٤٧/١ وابن نجيم: البحر الرائق ٢٨٩/٦.

(٢) هو الإمام القاضي أبو الوليد برهان الدين إبراهيم بن محمد بن أبي الفضل الحلبي الحنفي المعروف بابن الشحنة المتوفى سنة ٨٨٢هـ، فقيه له لسان الحكام في معرفة الأحكام. انظر البغدادي: هدية العارفين ٢١/١ وكحالة: معجم المؤلفين ٩٦/١.

(٣) كتاب الملتقط في الفتاوى لأبي القاسم بن يوسف السمرقندي، أتمّه إملاء آخر شعبان سنة ٥٤٧هـ انظر ابن قطلوبغا: تاج التراجم ٣٣٨.

(٤) انظرابن الشحنة: لسان الحكام ص٣ مكتبة مصطفى البابي الحلبي مصر. والفتاوى الهندية ٣٠٨/٣، ٣٠٩.

(٥) انظر الزركشي: البحر المحيط ٣٠٥/٦ والشوكاني: إرشاد الفحول ٢٦٩.

(٦) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ٨٥، ٨٦، والنووي: آداب الفتوى والمفتي ١٩.

الإسلام:

الإسلام شرط في المفتي، لأنه يخبر عن حكم الله تعالى، ويُبَلّغ شرع الله تعالى، ويطبق أحكامه على الوقائع والأحداث، فلا بُدّ أن يكون مؤمناً بالله وبرسوله محمد ﷺ، وبشرع الله الذي بلّغه رسوله الكريم ﷺ[١].

لأن صحة الإيمان شرط في كل عبادة، وشرط في الاجتهاد[٢] فلا بُدّ من معرفة الحاكم جل جلاله، ومن هو وسيلة في تبليغ الأحكام صلوات الله وسلامه عليه، ومعرفة سائر صفات الله تعالى من القدرة والعلم، والإرادة، والكلام... ولو بالأدلة الإجمالية[٣].

ذكر الآمدي أن الإيمان شرط من شروط المفتي ليُتصوّر منه التكليف فقال: أن يعلم وجود الربّ، وما يجب له من الصفات، ويستحقه من الكمالات، وأنه واجب الوجود لذاته، حي عالم، قادر مريد، متكلم، حتى يتصور منه التكليف، وأن يكون مصدقاً بالرسول ﷺ، وما جاء به من الشرع المنقول بما ظهر على يده من المعجزات والآيات الباهرات، ليكون فيما يسنده إليه من الأقوال والأحكام محققاً[٤].

أما الإمام الغزالي فشرط: أن يؤمن المفتي أن الله تعالى موصوف بصفات الكمال، منزه عما يستحيل عليه، وأنه مُتَعَبِّدٌ عباده ببعثة الرسل وتصديقهم بالمعجزات. وليكن عارفاً بصدق الرسول والنظر في معجزته. وإن القدر الواجب من هذه الجملة اعتقاد جازم يصير به مسلماً، لأن الإسلام شرط المفتي لا محالة.

أما معرفته بطرق علم الكلام والأدلة المحررة على عادة علماء الكلام فليس بشرط إذْ لم يكن في الصحابة والتابعين الكرام من يُحسن صنعة الكلام[٥] أما إذا كان المفتي جازماً باعتقاد الإسلام تقليداً، أمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام، إلا أن المجاوزة عن حدّ التقليد إلى معرفة الدليل تقع من ضرورة منصب الاجتهاد، فإنه لا يبلغ رتبة الاجتهاد إلا وقد قَرَعَ سَمْعَهُ أدلةُ خلق العالم، وأوصاف الخالق، وبعثة الرسل، وإعجاز القرآن الكريم، فإن كل ذلك يشتمل عليه كتاب الله عز وجل، وذلك محصلٌ للمعرفة الحقيقية، مجاوز بصاحبه حدّ التقليد، وإن لم يمارس صاحبه صنعة الكلام[٦]. لأنه من لوازم منصب الاجتهاد.

إذن لم يشترطوا تَبَحُّر المفتي في أصول الدين، ولكن اشترطوا ما يدل على وصفه

---

(١) د. زيدان: أصول الدعوة ص١٥٢.

(٢) لأنه من كان عالماً بأحكام الإسلام وليس بمسلم كالمستشرقين، أو الملاحدة العلمانيين فلا يقبل اجتهاده وفتياه، وإن تطفل على هذا الباب، وادعى فتح باب الاجتهاد لكل من ملك آلته وتمتع بأهليته.

(٣) اللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٣.

(٤) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢١٩.

(٥) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٢.

(٦) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٢٩ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٦٧.

بالإيمان، وهذا قول جُلّ أصحاب كتب الحديث والفقه وغيرهم.

قال الزركشي: أما ما أطلقه الإمام الرازي من عدم اشتراط علم الكلام للمفتي فهذا محمول على عدم اشتراطه بدقائق الكلام، ولا بالأدلة التفصيلية وأجوبتها كالنحارير من علمائه»[1].

نخلص إلى أنه يشترط في المفتي التصديق الجازم بما يصح به الإيمان لأنه شرط مجمع عليه حتى يعتمد المستفتي على فتياه، لأنه المخبر عن الله تعالى، والمطبق لأحكام شرعه على الوقائع والمستجدات.

البلوغ والعقل:

اشترطوا في المفتي أن يكون بالغاً عاقلاً لأن العقل هو الملكة الراسخة في النفس، والتي يدرك بها الأشياء المعلومة، ويعقل بها أحكام الشرع ويفهمها ويعرفها.

وقيل: العقل هو نفس العلم أي الإدراك، ضرورياً كان أو نظرياً.

وقيل: العقل هو العلم الضروري الذي لا ينفك عن الإنسان كعلمه بوجود نفسه[2].

والمراد باشتراط العقل في المفتي، أن يكون سليم الإدراك، خالياً عما يعتبر عيباً فيه كالجنون، والعته، والسفه[3].

وأقل درجات العقل المعتبرة يكون بالبلوغ «لذلك كان اشتراط البلوغ، لأن غير البالغ لا يصح نظره لعدم اكتمال قواه العقلية»[4].

ذكر الإمام الجويني: أن الصبي وإن بلغ رتبة الاجتهاد وتيسر عليه دَرْكُ الأحكام، فلا ثقة بنظره وطلبه، فالبالغ هو الذي يُعتمد قوله[5].

لأن الإنسان لا يكون مكلفاً إلا بدخول سن البلوغ، لأنه مظنة النضج، وحصول أول مرتبة العقل الذي هو شرط التكليف.

نقل الإمام السيوطي عن الأستاذ أبي منصور[6] ما يفيد أن الإنسان لما كمل عقله، وميّز بين النافع والضّار، وأمكن له الاستدلال بالشاهد على الغائب، يُمْكِنُه الاجتهاد عملياً، ويجوز

---

(١) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٤.

(٢) انظر الجلال المحلي: شرح جمع الجوامع ٢/ ٣٨٢.

(٣) د. توانا: الاجتهاد ص١٦٣.

(٤) الجلال المحلي: المرجع السابق.

(٥) الجويني: البرهان ٢/ ١٣٣٠.

(٦) هو الإمام عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي. الأستاذ أبو منصور المتوفى سنة ٤٢٩هـ كان فقيهاً شافعياً، وأصولياً أديباً، عارفاً بالفرائض والنحو متكلماً. صنف في الفقه وغيره. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٣/٢٠٣ والأسنوي: طبقات الشافعية ١/ ٩٦.

له ذلك شرعاً ولو لم يبلغ[1] إلا أنه لا يجب عليه الاجتهاد قبل البلوغ وكمال العقل[2].

ومعلوم أن اكتمال القوى العقلية عند الإنسان قبل البلوغ أمر غير مألوفٍ، لذلك اشترطوا البلوغ حيث يرجح عنده نضج القوى العقلية، وعمق التفكير، والقابلية لفهم الخطاب الشرعي، مما يسمح له إذا حاز على الكفاية العلمية التي تؤهله للإفتاء أن يفتي ويستنبط الأحكام، لأن الإفتاء يحتاج إلى كمال العقل، وقدر كبير من الفهم، وعمق التفكير لإدراك معاني الشريعة، وفهم مدلولاتها، واستنباط أحكامها، ومنْ ثمّ تنزيلها على الوقائع الجديدة.

العدالة:

واشترطوا في المفتي لتقبل فتواه أن يكون عدلاً، والعدالة هيئة يكون عليها المسلم، من مقتضياتها، ولوازمها فعل المطلوب شرعاً، وترك المنهي عنه شرعاً، وهجر ما يخرم المروءة، ويوقع في التهم والشكوك، وأن تكون أخلاق صاحبها، وسلوكه على النحو اللائق بعلماء الإسلام[3].

متنزها عن أسباب الفسق وخوارم المروءة، لأن من لم يكن كذلك فقوله غير صالح للاعتماد، وإن كان من أهل الاجتهاد[4]. فلا يجترح كبيرة، ولا يُصِرّ على صغيرة، ولا يصدر عنه ما يعتبر قادحاً في عدالته.

لذلك اشترط الأستاذ أبو منصور البغدادي، والغزالي وغيرهما العدالة بالنسبة إلى جواز الاعتماد على قوله، وذلك بأن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة، وهذا يشترط لجواز الاعتماد على فتياه، لأن من لم تتوافر فيه شروط العدالة، لا تقبل فتياه، أما هو في

---

(١) هناك من لم يشترط في المفتي سناً معينة لأن الفتوى بنظره لا ترتبط بالسن، إنما ترتبط بالمقدرة العلمية، فلا مانع من أن يفتي في أي مرحلة من حياته.
وقد رفض الدكتور وهبة الزحيلي هذا وأكد أن ضوابط الكفاءة العلمية الفقهية تحتاج إلى سنوات طويلة من الدراسة المتخصصة والمركزة، ولذلك فمن الضروري أن لا تقل سن الذي يمكنه الإفتاء عن أربعين سنة. انظر صحيفة المسلمون ـ السنة السادسة ـ العدد ٢٧٠، ١٧ رمضان سنة ١٤١٠هـ. وهو بهذا الرأي لم يأتِ بدعاً من القول، لأن المرسوم الاشتراعي رقم ١٨ لسنة ١٩٥٥ الذي نظم الإفتاء في الجمهورية اللبنانية اشترط في مادته الخامسة: على المفتي أن يكون من الحائزين على شهادة دينية عليا، وأن يكون قد أتم الأربعين من العمر، ولعل المرسوم ١٨ والدكتور الزحيلي قد ارتكزا في اشتراطهما سن الأربعين على تغير الزمان، واختلاف أنماط الدراسة والحياة، مما قضى بوجود مراحل، ومناهج دراسية معينة يجب أن يجتازها طالب العلم، وهذه تحتاج إلى سنوات طويلة ينضج خلالها فكره، وتَصْقِلُ هذه السنوات قريحته، فيصبح بصيراً بعادات الناس وأعرافهم، ويكون جديراً بثقة الخلق، وقادراً على إعطاء الأجوبة الصحيحة الصائبة للفتاوى والأحكام.

(٢) انظر السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١٦٠ ود. توانا: الاجتهاد ١٦١.

(٣) د. زيدان: أصول الدعوة ص١٥٣.

(٤) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي ٨٥، ٨٦ والنووي: آداب الفتوى ص١٩.

نفسه إذا كان عالماً فله أن يجتهد لنفسه، ويأخذ باجتهاده لنفسه، فكأن العدالة شرط لقبول الفتوى، لا لشرط صحة الاجتهاد[١].

وقد وافق على هذا الرأي الماوردي، والروياني، وابن السمعاني فقالوا: إن قصد بالاجتهاد العلم صح اجتهاده، وإن لم يكن عدلاً، وإن قصد به الحكم والفتيا كانت العدالة شرطاً في نفوذ حكمه وقبول فتياه[٢].

نخلص مما سبق إلى أن المفتي الذي يوقع عن الله تعالى لا بُدّ أن يكون ملازماً للتقوى والمروءة، مجتنباً للكبائر غير مُصرّ على الصغائر، ثقة، مأموناً، غير متساهل في أمر الدين، لأن من سقطت عدالته بارتكابه الكبائر، أو التَقَوّل على الله ورسوله ومجاراة الظلمة، والإفتاء لهم بما يشتهون، أو أخذ الرشوة على علمه، أو ما شابه ذلك من المعاصي القادحة في العدالة نبذهُ الناس، ورفضوا فتياه، وشكّوا في علمه وتقواه ولم يتخذوه قدوة صالحة في دنياهم وآخرتهم.

اشتراط الاجتهاد في المفتي:

الاجتهاد: شرط من شروط المفتي بلا خلاف بين المسلمين.

قال الإمام البغوي: وبالاتفاق لا يجوز أن يقلد فيفتي[٣]. وهو ما شرطه الإمام الشافعي بقوله: لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله تعالى إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله، بناسخه ومنسوخه، وبمحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيّه ومدنيّه، وما أريد به، وفيما أُنزل، ثم يكون بعد ذلك بصيراً بحديث رسول الله ﷺ بالناسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللغة، بصيراً بالشعر، وبما يحتاج إليه للعلم والقرآن، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار، وتكون له قريحة بعد هذا، فإذا كان هكذا فله أن يتكلم ويفتي في الحلال والحرام[٤].

لهذا استقر رأي الأصوليين على أن المفتي هو الفقيه المجتهد[٥]. لأنه يستطيع بذل وسعه لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها المعتبرة.

قال الإمام الغزالي: ينبغي على المفتي أن يكون محيطاً بمدارك الشرع، متمكناً من إستثارة الظن بالنظر فيها، وتقديم ما يجب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره[٦] عالماً بمعرفة أدلة

---

(١) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٠ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٤.

(٢) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٤.

(٣) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص٩٢.

(٤) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٥٧.

(٥) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٥١ وابن نجيم: البحر الرائق ٦/ ٢٨٩ وابن عابدين: رد المحتار ١/ ٤٧.

(٦) الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٠.

الأحكام الشرعية، وبما يشترط في الأدلة، ووجوه دلالتها، ويكفيه اقتباس الأحكام منها، فقيه النفس سليم الذهن، صحيح التصرف والاستنباط[1] يمكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الأحكام[2] له ملكة يقتدر بها على استخراج الأحكام الشرعية من مآخذها المعتبرة.

فمن قامت فيه الملكة الفقهية، وأهلية الاجتهاد، واستطاع أن يستخرج الأحكام من أدلتها عن طريق البحث والاستنباط فهو المفتي المجتهد الذي يحل له الإفتاء في دين الله تعالى.

«أما إذا لم يكن من أهل الاجتهاد، وكان يحفظ أقوال المجتهد، فلا يحل له أن يفتي إلا بطريق الحكاية، فيحكي ما يحفظ من أقوال الفقهاء، وفتواه ليست بفتوى، بل هي نقل كلام المفتي ليأخذ به المستفتي[3].

وعليه: فإن المفتي هو الفقيه المجتهد، إلا أن المتأخرين توسعوا في معنى لفظ المفتي حتى أصبح يطلق على متفقهة المذاهب الذين يقصر عملهم على مجرد نقل نصوص كتب الفقه، وهذا الإطلاق من باب المجاز والحقيقة العرفية الموافقة لعرف العوام، واصطلاح الحكومات[4].

من شروطه اليقظة ومعرفة الناس:

اشترط الأصوليون في المفتي أن يكون سليم الذهن متيقظاً[5].

وقد شرح العلامة ابن عابدين هذا الشرط فقال: وشرط بعضهم تيقظ المفتي احترازاً عمن غلب عليه السهو والغفلة، قال: وهذا شرط لازم في زماننا، فلا بُدّ أن يكون المفتي مُتيقظاً، يعلم حيل الناس ودسائسهم، فإن لبعضهم مهارة في الحيل والتزوير، وقلب الكلام وتصوير الباطل بصورة الحق، فغفلة المفتي يلزم منها ضرر عظيم في هذا الزمان[6].

لذلك شرط الخطيب البغدادي في المفتي: أن يتعلق بطرقٍ من معرفة كل شيء من أمور الدنيا والآخرة، وإلى معرفة الجد والهزل، والخلاف والضد، والنفع والضر، وأمور الناس الجارية بينهم، والعادات المعروفة منهم، ولن يدرك ذلك إلا بملاقاة الرجال، والاجتماع مع أهل النِّحل والمقالات المختلفة، ومساءلتهم، وكثرة المذاكرة لهم، وجمع الكتب ودرسها ودوام مطالعتها[7].

---

(١) انظرابن الصلاح: أدب المفتي ص٨٦ والنووي آداب الفتوى ٢٢، ٢٣.

(٢) الرازي: المحصول ٢/٣/٣٠.

(٣) انظر ابن نجيم: البحر الرائق ٦/٢٨٩ وابن عابدين: رد المحتار ١/٤٧ والفتاوى الهندية ٣/٣٠٨، ٣٠٩.

(٤) انظر الباني: عمدة التحقيق ١٢٤، ١٢٥.

(٥) ابن الصلاح: أدب المفتي ص٨٦ والنووي: آداب الفتوى ص١٩.

(٦) انظر ابن عابدين: رد المحتار ٤/٣٠١، ٣٠٢.

(٧) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/١٥٨.

أما الإمام ابن القيم فقال: ينبغي للمفتي أن يكون بصيراً بمكر الناس وخداعهم وأحوالهم، وأن يكون حذراً، فَطِناً، فقيهاً بأحوال الناس وأمورهم، يوازره فقهه في الشرع، وإن لم يكن كذلك زاغ وأزاغ، فالغِرّ يروج عليه زغل المسائل كما يروج على الجاهل بالنقد زغلُ الدراهم، وذو البصيرة يُخرج زيفها كما يُخرج الناقد زغل النقود، وكم من باطل يخرجه الرجل بحسن لفظه وتنميقه في صورة حق، بل هذا أغلب أحوال الناس، فإن لم يكن المفتي بصيراً بمعرفة أحوال الناس تُصُوِّرَ له المظلوم في صورة الظالم وعكسه(١).

ومما سبق نخلص إلى أن المفتي لا بُدّ من أن يكون على قدر كافٍ من جودة الذهن، واليقظة، وسلامة التفكير، والمعرفة التامة بالناس ومكرهم حتى لا يقع في حبائل خداعهم، لأن المفتي المتيقظ لا يوصلهم إلى أغراضهم الفاسدة، بل يؤدي واجبه الشرعي دونما خوف أو وجل لأنه يستمد قوته وتيقظه من رضى الله عز وجل.

الحرية والذكورة:

لا يشترط في المفتي الحرية، والذكورة، وينبغي أن يكون كالراوي، لأن الرق والأنوثة لا تؤثران في قبول الرواية والفتوى، فالمفتي في حكم من يخبر عن الشرع بما لا اختصاص له بشخص، فكان في ذلك كالراوي لا كالشاهد وفتواه لا يرتبط بها إلزام بخلاف القاضي(٢).

لذلك قال الأستاذ أبو منصور البغدادي: وأما من بلغ من النساء، والعبيد مَبْلَغَ الاجتهاد فإنه يُعتد بخلافه، ولا ينعقد الإجماع مع خلافه، والرق والأنوثة لا يُؤثران في اعتبار الخلاف، كما لا يؤثران في قبول الرواية والفتوى، لأن الصحابة الكرام قد رجعوا إلى فتاوى الصدّيقة بنت الصديق عائشة رضي الله عنها وسائر أزواج النبي ﷺ، كما أخذ التابعون بفتاوى نافع مولى ابن عمر، وعكرمة مولى ابن عباس قبل عتقهما(٣).

ولا بأس بأن يكون المفتي أعمى، أو أخرس مفهوم الإشارة، أو كاتباً(٤).

موقع المفتي في الأمة:

المفتي وارث الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، وقائم بفرض الكفاية، لكنه معرّض للخطأ، ولهذا قالوا: المفتي موقع عن الله تعالى(٥).

وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا يُنْكر فضله، ولا يُجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسماوات، فحقيق

---

(١) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٢٩ والموسوعة الفقهية «الكويت» ٣٢/ ٣٠.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي ص١٠٦ والنووي آداب الفتوى ص١٩.

(٣) انظر الزركشي: البحر المحيط ٤/ ٤٧٥ والسيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١٦٠.

(٤) ابن الصلاح: أدب المفتي ص١٠٧ والنووي: آداب الفتوى ص١٩ وابن حمدان: صفة الفتوى ص٢٩.

(٥) النووي: آداب الفتوى ١٣، ١٤.

بمن أقيم في هذا المنصب أن يُعدّ له عدته، وأن يتأهب له أهبته، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق، والصّدع به، وليعلم المفتي عمن ينوب في فتواه، وليوقن أنه مسؤول غداً بين يدي الله تعالى[1].

قال الإمام الشاطبي: المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ، وهذا القيام يكون بجملة أمور:

منها: الوراثة في علم الشريعة بوجه عام.

ومنها: إبلاغها للناس وتعليمها للجاهل والإنذار بها.

ومنها: بذل الوسع في استنباط الأحكام في مواطن الاستنباط[2].

والدليل على ذلك أمور:

أولاً: النقل الشرعي في الحديث «وإن العلماء ورثة الأنبياء، وإن الأنبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً، وإنما ورثوا العلم»[3].

ثانياً: إنّه نائب عنه في تبليغ الأحكام لقوله ﷺ: «ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب»[4].

وقال ﷺ: «تسمعون ويُسمع منكم ويسمع ممن يسمع منكم».[5] وقال النبي ﷺ: «بلّغوا عني ولو آية»[6].

وإذا كان كذلك فهو معنى كونه قائماً مقام النبي ﷺ[7] بوصفه وارثاً لعلم النبوة، ومبلغاً إيّاه للناس، وبوصفه معلماً ومرشداً للأمة ومنذراً لها ومبشراً.

ثالثاً: إن المفتي شارع من وجه، لأن ما يبلغه من الشريعة، إما منقول عن صاحبها، وإما مستنبط من المنقول.

فالأول: يكون فيه مبلغاً.

والثاني: يكون فيه قائماً مقامه في إنشاء الأحكام، وإنشاء الأحكام إنما هو للشارع، فإذا كان للمجتهد إنشاء الأحكام بحسب نظره واجتهاده فهو من هذا الوجه شارع، واجب اتباعه، والعمل على وفق مقاله.

---

(١) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ١/ ١٠، ١١.

(٢) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٤٤ حاشية الشيخ دراز.

(٣) أخرجه أبو داود: في العلم ـ باب الحث على طلب العلم ٣/ ٣١٧ رقم ٣٦٤١ والترمذي: في العلم ـ باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة ٥/ ٤٨ رقم ٢٦٨٢ وابن ماجه: في المقدمة ـ باب فضل العلماء، والحث على طلب العلم ١/ ٨١ رقم ٢٢٣.

(٤) أخرجه البخاري: في العلم ـ ليبلغ العلم الشاهد الغائب ١/ ١٩٩ رقم ١٠٥.

(٥) أخرجه أبو داود: في العلم ـ باب فضل نشر العلم ٣/ ٣٢١ رقم ٣٦٥٩ وأحمد في مسنده ١/ ٣٩٨ رقم ٢٩٤٦. والحاكم في المستدرك: في العلم ١/ ٩٥ وقال صحيح على شرط الشيخين ولا علة له.

(٦) أخرجه البخاري: في الأنبياء ـ باب ما ذكر عن بني إسرائيل ٦/ ٤٩٦ رقم ٣٤٦١ والترمذي في العلم باب ما جاء في الحديث عن بني إسرائيل ٥/ ٤٠ رقم ٢٦٦٩ وأحمد في مسنده ٢/ ٢١٣ رقم ٦٤٨٣.

(٧) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٤٤، ٢٤٥.

وعلى الجملة: فالمفتي مخبر عن الله تعالى كالنبي، وموقع للشريعة على أفعال المكلفين بحسب نظره كالنبي، ولذلك سُمّوا أولي الأمر، وقرنت طاعتهم بطاعة الله ورسوله[1] في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[2].

وإلى هذا أشار الإمام القرافي فقال: مثلُ المفتي مع الله تعالى ـ ولله المثل الأعلى ـ كمثل الترجمان مع الحاكم، فالترجمان يجب عليه اتباع تلك الحروف والكلمات الصادرة عن الحاكم، ويخبر بمقتضاها من غير زيادة ولا نقص، فهذا هو المفتي يجب عليه اتباع الأدلة بعد استقرائها، ويخبر الخلائق بما ظهر له منها من غير زيادة ولا نقص إن كان المفتي مجتهداً، وإن كان مقلداً كما في زماننا فهو نائب عن المجتهد في نقل ما لخصه إمامه لمن يستفتيه، فهو كلسان إمامه، والمترجم عن جنانه[3].

وإذا ثبت أن المفتي مخبر عن الله تعالى، وقائم مقام النبي ﷺ ونائبٌ منابه لزم من ذلك أن أفعاله محل للاقتداء أيضاً.

فما قصد به البيان والإعلام فظاهر، وما لم يقصد به ذلك فالحكم كذلك أيضاً من وجهتين:

١ ـ إنه وارث، وقد كان المُوَرّث قدوة بقوله وفعله مطلقاً فكذلك الوارث.

٢ ـ إن التأسي بالأفعال ـ بالنسبة إلى مَنْ يُعظم في الناس ـ سرٌ مبثوث في طباع البشر لا يقدرون على الإنفكاك عنه بوجه ولا بحال[4].

أما الإقرار: فكَفُّ المفتي عن الإنكار إذا رأى فعلاً من الأفعال كتصريحه بجوازه، وقد أثبت الأصوليون ذلك دليلاً شرعياً بالنسبة إلى النبي ﷺ فكذلك يكون بالنسبة إلى المنتصب للفتوى. فحق على المفتي أن ينتصب للفتوى بفعله وقوله، بمعنى أنه لا بُدّ من المحافظة على أفعاله حتى تجري على قانون الشرع ليُتّخذ فيها أسوة[5].

نخلص مما سبق إلى أن المفتي مُوقع عن الله تعالى، وقائم في الأمة مقام النبي ﷺ، فهو مناط الإحكام، وملاذ الخلائق في تفاصيل الحلال والحرام، فليتق الله في فتياه، وليوقن أنه مسؤول عنها غداً بين يدي الله تعالى، يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم.

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٤٥، ٢٤٦.

(٢) سورة النساء آية ٥٩.

(٣) انظر القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص٢٩.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٤٨.

(٥) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٥١.

المفتي المجتهد المستقل
والمجتهد المطلق والفرق بينهما

المفتي المجتهد المطلق هو الفقيه المتمكن من فهم نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ومعرفة قواعد الشريعة ومقاصدها وعلل أحكامها، لأن أحكامها قد احتوت جميع الأفعال التي يقوم بها المكلفون، فالأدلة من الكتاب والسنة قد استوعبت نصوصها ومبادئها العامة أحكام المكلفين لذلك كان على المفتي أن يرجع إليها، ويبني فتاويه على الأصول والمدارك العامة التي جعلها الشارع مصادر وأدلة دون التقييد برأي إمام بعينه، لأنه يُعْمِلُ النظر في الأدلة ويُولد الأحكام منها، وذلك يقتضي مقدرة فكرية، وعلماً واسعاً يساعده على الاستنباط من الأدلة، والقدرة على التصرف في الأصول التي يبني عليها مجتهداته وفتاويه، وهو بهذا لا يقلد أحداً في الأصول ولا الفروع.

والاجتهاد المطلق قسمان: مستقل، وغير مستقل.

المفتي المجتهد المطلق المستقل:

المفتي المجتهد المستقل: هو الذي وضع بُنْيَة مدرسة اجتهادية لنفسه، واستقل بإدراك وترتيب قواعد مذهبه دون تقليد، أو تبعية لأحد، واستقل في وضع مبادىء أصولية عامة يسير عليها في اجتهاده، واعتمد قواعد محددة ثبتت حجيتها عنده، فبنى عليها الفقه، وأفتى الناس وفق طريقته التي التزمها، وهذه أعلى مرتبة يبلغها المفتي الفقيه لأنها تسمو بالمفتي ليكون خليفة عن رسول الله ﷺ في بيان شرع الله تعالى. ومن هذه المرتبة فقهاء الصحابة، والتابعين، وأئمة المذاهب الأربعة والليث بن سعد، وأبو عمرو الأوزاعي وسفيان الثوري وغيرهم[1] ممن عاصرهم أو جاء بعدهم.

اشترط ابن الصلاح للمفتي المستقل وتبعه النووي: أن يكون قَيِّماً بمعرفة أدلة الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة، والإجماع، والقياس، وما التحق بها على التفصيل، وقد فُصّلت في كتب الفقه وغيرها، فتيسرت والحمد لله، عالماً بما يُشترط في الأدلة ووجوه دلالاتها،

(١) انظرالشيخ الخفيف: الاجتهاد في الشريعة ص٢٠٩. ود. الزحيلي: الاجتهاد في الشريعة ص١٩٢ ود. توانا: الاجتهاد ص٣٥٧.

ويكفيه اقتباس الأحكام منها، وذلك يستفاد من علم أصول الفقه، عارفاً من علم القرآن، وعلم الحديث، وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلمي النحو واللغة، واختلاف العلماء واتفاقهم بالقدر الذي يتمكن به من الوفاء بشروط الأدلة والاقتباس منها، ذا دُرْبَةٍ وارتياض في استعمال ذلك، عالماً بالفقه، ضابطاً لأمهات مسائله وتفاريعه المفروغ من تمهيدها.

فمن جمع هذه الفضائل فهو المفتي المطلق المستقل الذي يتأدى به فرض الكفاية، ولن يكون إلا مجتهداً مستقلاً، وهو الذي يستقل بإدراك الأحكام الشرعية من الأدلة من غير تقليد وتقيّدٍ بمذهب أحد[1]. لأنه لم ينتسب لأحد في اتباع طريقته واختيار منهجه في الاستدلال فهو الذي وضع القواعد العامة لاجتهاده، واستقل بمنهجه في استنباط الأحكام من الأدلة الشرعية، فإن وافق في فتياه فتوى غيره، فهذا ليس من قبيل التقليد، وإنما هو من قبيل موافقة الاجتهاد للاجتهاد.

المفتي المجتهد المطلق غير المستقل:

المفتي المطلق غير المستقل: هو الذي بلغ رتبة الاجتهاد المطلق لأنه يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة، إلا أنه التزم في منهج الاستنباط بمنهج إمام من أئمة الاجتهاد المطلق المستقل.

قال الإمام السيوطي في تعريفه له: هو الذي وجدت فيه شروط الاجتهاد التي اتصف بها المفتي المجتهد المستقل، ثم لم يبتكر لنفسه قواعد، بل سلك طريقة إمام من أئمة المذاهب في الاجتهاد، فهذا مجتهد مطلق منتسب لا مستقل، ولا مقيد[2]. مثل كبار أصحاب الأئمة الأربعة.

وعرفه ابن الصلاح وتبعه النووي: بأنه الذي لا يكون مقلداً لإمامه، لا في المذهب، ولا في دليله، لكونه قد جمع الأوصاف والعلوم المشترطة في المستقل، وإنما ينسب إليه لسلوكه طريقه في الاجتهاد[3].

ومع إقرار ابن الصلاح أن المفتي المجتهد المطلق لا يكون مقلداً لإمامه إلا أنه قال: دعوى انتفاء التقليد عن المفتي المجتهد المطلق، مطلقاً لا تستقيم إلا أن يكونوا قد أحاطوا بعلوم الاجتهاد المطلق، وفازوا برتبة المجتهدين المستقلين، وذلك لا يُلائم المعلوم من أحوالهم، أو أحوال أكثرهم[4].

هذا الكلام غير مسلم به عند الشهاب المرجاني ومن تابعه، وخاصة في أصحاب الإمام

---

(١) ابن الصلاح: أدب المفتي ص٨٦، ٨٧ والنووي: آداب الفتوى ٢٢، ٢٣.
(٢) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٣.
(٣) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٩ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٢٥.
(٤) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٩٣.

أبي حنيفة - أبي يوسف ومحمد وزفر - رحمهم الله تعالى، لأن كل واحد منهم أحاط بعلوم الاجتهاد المطلق فهو متمكن من الاستنباط المستقل إلا أنه تعظيماً لإمامه انتهج منهجه وسلك طريقه في الاجتهاد.

قال الشهاب المرجاني في كتابه «ناظورة الحق» هؤلاء بلغوا رتبة الاجتهاد المطلق في الشرع، ولو أنهم أُولِعوا بنشر آرائهم بين الخلق، وبثها في الناس، والاحتجاج لها بالنص والقياس، لكان لكلٍ مذهبٌ، إلا أنهم لحسن تعظيمهم لإمامهم، وفرط إجلالهم لمحله ورعايتهم لحقه تشمروا على تنويه شأنه، وتوغلوا في انتصاره والاحتجاج لأقواله، وروايتها للناس ونقلها لهم، وردهم إليها، والإفتاء عند وقوع الحوادث بها، وتجردوا لتحقيق فروعها وأصولها، وتعيين أبوابها وفصولها، وتمهيد قواعد محكمة، ومقاييس متقنة يستفاد بها الأحكام، واستنباط قوانين صحيحة، وطرائق قويمة يتعرف بها المعاني في تضاعيف الكلام، وأجروا ذلك في تصحيح مذهبه وبيانه لمن يتمسك به، لاعتقادهم أنه أعلم وأورع وأحق للاقتداء به والأخذ بقوله، وأوثق للمفتي وأرفق للمستفتي، كل ذلك بأدلة نيّرة أقاموها لا تقليداً له[1] فإن وافقوه في فتيا فهو من باب موافقة رأيهم لرأيه وليس من باب التقليد في شيء لأن الحجة قامت عندهم كما قامت عنده، لذلك لم يقلدوا إمامهم لا في المذهب، ولا في دليله لاتصافهم بصفة المفتي المجتهد المستقل، وإنما نُسبوا إليه لسلوكهم طريقه في الاجتهاد.

إن ما قاله الشهاب المرجاني عن أصحاب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى ادّعاه أبو إسحاق الإسْفَرَايني لأصحاب الشافعي رحمه الله تعالى.

فقال: والصحيح الذي ذهب إليه المحققون أن ما ذهب إليه أصحابنا، وهو أنهم صاروا إلى مذهب الشافعي لا تقليداً له بل لمّا وجدوا طُرُقه في الاجتهاد والفتوى أسدّ الطرق، ولم يكن لهم بُدّ من الاجتهاد، سلكوا طريقه، فطلبوا معرفة الأحكام بطريق الشافعي[2].

حكم فتوى المفتي المطلق:

ثبت أن المفتي المطلق يتصف بصفة المفتي المستقل لذلك كانت فتوى المفتي المطلق في هذه الحالة، في حكم فتوى المفتي المستقل يُعمل بها ويُعتدُّ بها في الإجماع والخلاف[3].

فهؤلاء المفتون يسوغ لهم الإفتاء، ويسوغ استفتاؤهم ويتأدى بهم فرض الاجتهاد، وهم الذين قال النبي ﷺ فيهم: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس مائة سنة من يجدد لها دينها»[4] وهم

---

(١) انظر الكوثري: حسن التقاضي ص١٠٧، ١٠٨.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٩٢ والنوي: آداب الفتوى والمفتي ص٢٥.

(٣) انظر ابن الصلاح: المصدر السابق ص٩٤ والنووي: المصدر السابق ص٢٦.

(٤) أخرجه أبو داود: في الملاحم - باب ما يذكر في قرن المائة ٤/ ١٠٩ رقم ٤٢٩١ والحاكم في المستدرك - في كتاب الفتن والملاحم ٤/ ٥٢٢ وصححه.

الذين قال فيهم سيدنا علي رضي الله عنه لن تخلو الأرض من قائم لله بحجته[١].

تعذر وجود المفتي المستقل:

تعذّرَ وجود المفتي المجتهد المستقل بعد عصر الأئمة، وذلك لاستيعاب المتقدمين القواعد، والأسس العامة للاجتهاد ومناهج الاستنباط والإفتاء.

قال ابن الصلاح وتبعه النووي: ومنذ دهر طويل طُوي بساط المفتي المجتهد المستقل، وأفضى أمر الفتوى إلى الفقهاء المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتبوعة[٢].

أما الإمام السيوطي فقد فرّق بين المفتي المجتهد المستقل، والمفتي المجتهد المطلق، والمفتي المقيد، والمنتسب فقال: لَهَج كثيرٌ من الناس اليوم بأن المجتهد المطلق فُقِدَ من قديم، وأنه لم يوجد من دهر إلا المفتي المجتهد المقيد، وهذا غلط منهم، ما وقفوا على كلام العلماء، ولا عرفوا الفرق بين المفتي المجتهد المطلق، والمفتي المجتهد المستقل، ولا بين المفتي المجتهد المقيد، والمفتي المجتهد المنتسب، وبين كل ما ذكر فرقٌ، ولهذا ترى أن من وقع في عبارته أن المفتي المجتهد المستقل مفقود من دهر، ينص في موضع آخر على وجود المفتي المجتهد المطلق.

والتحقيق في ذلك أن المفتي المجتهد المطلق أعم من المفتي المجتهد المستقل، وغير المفتي المجتهد المقيد، فإن المفتي المستقل هو الذي استقل بقواعده لنفسه، يبني عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذاهب المقررة، وهذا شيء فُقِدَ من دهر، بل لو أراده الإنسان اليوم لامتنع عليه، ولم يجز له، نصّ عليه غير واحد.

قال ابن برهان: أصول المذاهب وقواعد الأدلة منقولة عن السلف، فلا يجوز أن يُحدث في الأعصار خلافها.

وقال ابن المنير ـ من أئمة المالكية ـ أتباع الأئمة الآن الذين حازوا شروط الاجتهاد مجتهدون ملتزمون أن لا يُحدثوا مذهباً. أمّا كونهم مجتهدين فلأن الأوصاف قائمة بهم، وأمّا كونهم ملتزمين أن لا يحدثوا مذهباً، فلأن إحداث مذهب زائد بحيث يكون لفروعه أصول مباينة لسائر قواعد المتقدمين متعذر الوجود لاستيعاب المتقدمين لسائر الأساليب.

فبين المستقل والمطلق عموم وخصوص، فكل مستقل مطلق وليس كل مطلق مستقل[٣].

شروطه وصفاته العلمية:

يمكن للعالم فقيه النفس أن يصل إلى مرتبة المفتي المجتهد المطلق بشروط معينة،

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/٢١٢.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٩١ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٢٥.

(٣) انظر السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٢، ١١٣.

وعلوم يشترط إتقانه لها، وتمكنه منها، وإحاطته بها، ليتمكن من ممارسة الاجتهاد المطلق، والاستدلال بالدليل الشرعي على الحكم.

فإذا حوى العالم علم الكتاب ووجوه معانيه، وعلم السنة بطرقها ومتونها ووجوه معانيها، وكان مصيباً في القياس، عالماً بِعُرف الناس استحق أن يكون مفتياً مجتهداً مطلقاً.

قال ابن عبد البر: كان السلف يقولون: لا يكون إماماً في الفقه من لم يكن إماماً في القرآن والآثار، ولا يكون إماماً في الآثار من لم يكن إماماً في الفقه[١].

وسئل عبد الله بن المبارك رحمه الله تعالى: «متى يسع الرجل أن يفتي؟ قال: إذا كان عالماً بالأثر بصيراً بالرأي»[٢].

وقال الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: لا ينبغي للمفتي أن يفتي أحداً إلا متى يُجمعُ أن يكون عالماً علم الكتاب، وعلم ناسخه ومنسوخه، وخاصّه وعامّه وأدبه، وعالماً بسنن رسول الله ﷺ وأقاويل أهل العلم قديماً وحديثاً، وعالماً بلسان العرب، عاقلاً يُمَيّز بين المُشتبه، ويعقل القياس، فإن عَدِمَ واحداً من هذه الخصال لم يحلّ له أن يفتي قياساً[٣].

ثم يقول رحمه الله تعالى ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنن، وأقاويل السلف، وإجماع الناس واختلافهم، ولسان العرب، ولا يكون له أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يفرق بين المُشتبه، ولا يعجل بالقول به دون التّثبت، ولا يمتنع من الاستماع ممن خالفه، لأنه قد يُتَبّته بالاستماع لترك الغفلة، ويزداد به تثبيتاً فيما اعتقد من الصواب، وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده، والإنصاف من نفسه حتى يعرف من أين قال ما يقول وترك ما يترك[٤].

وبهذا المعنى ما نقله القاضي عياض عن جماهير العلماء: «أن الاجتهاد لا يصح والقياس إلا لمن جمع آلته من علم الكتاب والسنة، وأحكم ذلك من آلات الاجتهاد، وفهم الألفاظ والمعاني وتصريفها ما لا غنى له عنه، ثم عرف مواضع الإجماع والاتفاق ومسائل الخلاف والنزاع فمتى اختل على العالم شيء من ذلك... لم يصح له الاجتهاد، ولا ساغ له النظر في الدين إلا باجتماع ذلك، ومتى أخل بأحد هذه القواعد فلا يحل له الاجتهاد في الدين، ولا الفتوى بين المسلمين، ولا القياس على ما يبلغه[٥].

وإلى هذا أشار الإمام الغزالي فقال: لا يكون المفتي متمكناً من الفتوى حتى يكون

(١) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/٤٧.
(٢) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/٤٧.
(٣) الشافعي: الأم كتاب إبطال الاستحسان ٧/٣٠١، ٣٠٢.
(٤) الشافعي: الرسالة ٥٠٩، ٥١١.
(٥) القاضي عياض: ترتيب المدارك ١/٩١.

محيطاً بمدارك الشرع المثمرة للأحكام متمكناً من استثارة الظن بالنظر فيها وتقديم ما يجب تقديمه، وتأخير ما يجب تأخيره، وأن يعرف كيفية الاستثمار من المدارك المثمرة للأحكام، وهي الكتاب والسنة والإجماع والعقل[١].

العلم بالقرآن الكريم:

اشترطوا أن يكون المفتي المجتهد عالماً بالقرآن الكريم لأنه أصل الأحكام، ومنبع تفاصيل الإسلام، فينبغي أن يعرف ما يتعلق بأحكام الشريعة من آيات الكتاب، والإحاطة بالخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمفسر، والناسخ والمنسوخ، لأن مرجع الشرع وقطبه الكتاب[٢]. فمن عرف كتاب الله تعالى نصاً واستنباطاً استحق الإمامة في الدين.

قال الإمام الشافعي: إن من أدرك علم أحكام الله في كتابه نصاً واستدلالاً ووفقه الله للقول والعمل بما عَلِم منه فاز بالفضيلة في دينه ودنياه، وانتفت عنه الرّيب ونُوّرت في قلبه الحكمة واستوجب في الدين موضع الإمامة[٣].

هذه الإمامة التي تخوله ممارسة الاجتهاد، لم يشترط لها كثيرٌ من الأصوليين حفظ جميع آيات القرآن الكريم، بل اعتبروا أن الواجب عليه أن يعرف ويتدبر منه ما يتعلق بالأحكام، ولا يشترط معرفته بجميع الكتاب، فقد بين الغزالي، وابن العربي مقدار الآيات المتعلقة بالأحكام والدالة عليها.

فقالا: هو مقدار خمسمائة آية، ولا يشترط حفظها عن ظهر قلب بل أن يكون عالماً بمواضعها بحيث يطلب منها الآية المحتاج إليها وقت الحاجة[٤]. إن هذا التقدير غير معتبر، ودعوى الانحصار في هذا المقدار من الآيات إنما هي باعتبار الظاهر.

قال الإمام ابن دقيق العيد: هو غير منحصر في هذا العدد، بل هو مختلف باختلاف القرائح والأذهان، وما يفتحه الله على عباده من وجود الاستنباط ولعلهم قصدوا بذلك الآيات الدالة على الأحكام دلالة أولية بالذات لا بطريق التضمن والالتزام[٥]. لأنه قل أن يوجد في القرآن الكريم آية إلا ويستنبط منها شيء من الأحكام الشرعية.

---

(١) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٠.

(٢) انظر الجويني: الغياثي ص٤٠٠ وابن قدامة المغني ١١/ ٣٨٣ والخطيب البغدادي: الفقيه والمنفقة ٢/ ١٥٦.

(٣) الشافعي: الرسالة ص١٩.

(٤) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٠، ٣٥١ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٢٨ والرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٣٣ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٩٩ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٨١ وابن بدران: المدخل إلى مذهب أحمد ص٣٦٨ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٦٠، ٤٦١.

(٥) الزركشي: المصدر السابق ومحمد أمين البخاري: المصدر السابق.

وإذا شرطوا أن يكون المفتي عالماً بأحكام القرآن الكريم فهل يشترط أن يكون حافظاً لتلاوته؟

ذهب كثير من أهل العلم إلى أنه يلزم أن يكون المفتي حافظاً للقرآن عن ظهر قلب، لأن الحافظ أضبط لمعانيه من الناظر فيه، وقيل يجب حفظ ما اختص بالأحكام دون الأمثال والزواجر، وجزم الأستاذ أبو إسحاق وغيره بأنه لا يشترط الحفظ[١]. بل أن يكون المفتي عالماً بمواضعها بحيث يطلب الآية المحتاج إليها عند الحاجة.

السنة النبوية:

معرفة السنن بالنسبة للمجتهد هي القاعدة الكبرى لأن معظم أصول التكاليف متلقى من أقوال الرسول ﷺ وأفعاله، وفنون أحواله، ومعظم آي الكتاب لا يستقلُّ دون بيان الرسول ﷺ[٢] لأن السنة مفسرة لمجمله، وموضحة لمبهمه، ومخصصة لعامه، ومقيدة لمطلقه. . . . لذلك اشترطوا أن يعرف المفتي من السنة ما يكفيه لاستنباط الأحكام، ولا يتعين ذلك ببعض السنة دون بعض لأنه قلّ حديث يخلو عن الدلالة على حكم شرعي[٣].

سئل عبد الله بن المبارك: متى يسع الرجل أن يفتي، قال: إذا كان عالماً بالأثر بصيراً بالرأي[٤] وقد حصر علماء الأصول معرفة المفتي المجتهد بالأحاديث المتعلقة بالأحكام الشرعية دون سواها، ثم اختلفوا في تحديد عددها.

قال الماوردي: قيل إنها خمسمائة حديث.

وعجب الشوكاني من هذا العدد القليل فقال: «وهذا من أعجب ما يقال، فإن الأحاديث التي تؤخذ منها الأحكام الشرعية ألوف مؤلفة»[٥].

وقال ابن العربي: هي ثلاثة آلاف سُنّة، وشدد الإمام أحمد بن حنبل حينما سئل عن الرجل كم يكفيه من الحديث حتى يمكنه أن يفتي؟

فقال: خمسمائة ألف حديث، وكأن مراده بهذا العدد آثار الصحابة والتابعين وطرق المتون، ولهذا قال: من لم يجمع علم الحديث، وكثرة طرقه واختلافه لا يحل له الحكم على الحديث، ولا الفتيا به[٦].

---

(١) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٠ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٨١.

(٢) الجويني: الغياثي ص٤٠٠.

(٣) ابن بدران: المدخل إلى مذهب أحمد ٣٦٨، ٣٦٩.

(٤) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٤٧.

(٥) الشوكاني: رشاد الفحول ص٢٥١.

(٦) انظر الزركشي البحر المحيط ٦/ ٢٠٠ وابن بدران: المدخل إلى مذهب أحمد ص٣٦٩ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٨١.

قال الإمام الزركشي: والمختار أنه لا يشترط الإحاطة بجميع السنن، وإلاّ لانسدّ باب الاجتهاد، وقد اجتهد سيدنا عمر رضي الله عنه وغيره من الصحابة الكرام في مسائل كثيرة ولم يستحضروا فيها النصوص حتى رويت لهم، فرجعوا إليها(١).

لذلك قال الغزالي وجماعة من الأصوليين إنّه لا بُدّ للمفتي من معرفة الأحاديث التي تتعلق بالأحكام، وهي مع كثرتها محصورة، إذ لا يلزم معرفة ما يتعلق من الأحاديث بالمواعظ، وأحكام الآخرة وغيرها، كما أنه لا يلزمه حفظها عن ظهر قلب، بل يكفيه أن يكون عنده أصل مصحح لجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام كسنن أبي داود، ومعرفة السنن والآثار للبيهقي، أو أصل وقعت العناية فيه بجميع الأحاديث المتعلقة بالأحكام، ويكفيه أن يعرف مواقع كل باب فيراجعه وقت الحاجة إلى فتوى، وإن كان يقدر على حفظه فهو أحسن وأكمل(٢).

وقد نازع الحافظ النووي وابن دقيق العيد الإمام الغزالي تمثيله الأحاديث المتعلقة بالأحكام بسنن أبي داود، وذلك لأن هذه السنن عندهما لا تحتوي على السنن المحتاج إليها في الأحكام، إضافة إلى أنها لم تستوعب الصحيح من أحاديث الأحكام ولا معظمها، لأن في بعضها ما لا يُحتج به في الأحكام(٣).

لذلك شدد الرازي في اشتراط الأصل المصحح فقال: يكفيه أن يكون عنده أصل مصحح مشتمل على الأحاديث المتعلقة بالأحكام(٤).

واختصر الشوكاني كلام العلماء في المسألة بقوله: والحق الذي لا شك فيه ولا شبهة أن المجتهد لا بُدّ أن يكون عالماً بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن، كالأمهات الست، وما يلحق بها، مشرفاً على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات والكتب التي التزم مصنفوها الصحة، ولا يشترط حفظها بل يكون ممن يتمكن من استخراجها من مواضعها عند الحاجة إلى ذلك. وأن يكون ممن له تمييز بين الصحيح والحسن، والضعيف بحيث يعرف رجال الإسناد معرفة يتمكن من الحكم على الحديث بأحد الأوصاف المذكورة... وأن يكون له معرفة تامة بما يوجب الجرح وما لا يوجبه، وما هو مقبول منها وما هو مردود(٥)...

معرفته بالإجماع:

واشترطوا أن يكون عالماً بأقوال الفقهاء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وبما

---

(١) الزركشي: المصدر السابق ومحمد أمين البخاري: المصدر السابق.
(٢) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥١ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٢٨ والرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٣٣، ٣٤ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٠، ٢٠١.
(٣) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠١.
(٤) الرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٣٤.
(٥) انظر الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٥١.

أجمعوا عليه، وما اختلفوا فيه لكي لا يجتهد في مسألة وقع الإجماع على حكمها، لذلك قالوا: من لم يعرف اختلاف العلماء لم يحل له أن يفتي.

قال قتادة وسعيد بن جبير: أعلم الناس، أعلمهم باختلاف الناس[1].

وعن سعيد بن أبي عروبة قال: من لم يسمع الاختلاف فلا تعدّوه عالماً. وقال عطاء بن أبي رباح: لا ينبغي لأحد أن يفتي الناس حتى يكون عالماً باختلاف الناس فإنه إن لم يكن كذلك رَدّ من العلم ما هو أوثق من الذي في يديه.

وقال أبو أيوب السختياني: أجسر الناس على الفتيا أقلهم علماً باختلاف العلماء، وأمسك الناس عن الفتيا أعلمهم باختلاف العلماء[2].

وسئل الإمام مالك رحمه الله تعالى: لمن تجوز الفتوى؟ فقال: لا تجوز الفتوى إلا لمن علم ما اختلف الناس فيه، قيل له: اختلاف أهل الرأي؟ قال: لا، اختلاف أصحاب محمد ﷺ، الناسخ والمنسوخ من القرآن ومن حديث الرسول ﷺ، وكذا يفتي[3].

ومما سبق يتبين أن على المفتي أن يحيط علماً بمذاهب السلف، واختلاف العلماء المتقدمين كي لا يخرق الإجماع في الفتاوى، لأنه دليل قطعي، فإن خرقه وأفتى بخلافه كان متبعاً غير سبيل المؤمنين، لذلك كان من شرط الاجتهاد أن لا يكون مخالفاً لما هو مقطوع به، فينبغي أن تتميز عند المفتي مواقع الإجماع، حتى لا يخرقه، ويفتي بخلافه، كما تلزمه معرفة النصوص حتى لا يفتي بخلافها، أما حفظ جميع مواقع الإجماع والخلاف فلا يلزمه، لكن عليه أن يعلم أن فتياه في كل مسألة يفتي بها ليست مخالفة للإجماع، وذلك بأن يعلم أنه موافق مذهباً من مذاهب العلماء أيهم كان، أو يعلم أن هذه واقعة متولدة في عصر لم يكن لأهل الإجماع فيه خوض فهذا القدر فيه كفاية[4].

ولا بُدّ مع ذلك أن يعرف الاختلاف، وفائدته: أن لا يحدث قولاً يخالف أقوالهم، فيخرج بذلك عن الإجماع[5]. لأن الحكم المجمع عليه ثابت قطعاً فلا تجوز مخالفته، كما أن الحكم المجمع عليه ليس محلاً للاجتهاد.

نخلص إلى القول إن من بلغ رتبة الاجتهاد المطلق قَلّ أن تلتبس عليه مواقع الإجماع في المسائل التي يفتي فيها.

---

(١) أبو طالب المكي: قوت القلوب ١/ ١٤٧.

(٢) انظر ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٤٦.

(٣) ابن عبد البر: المصدر السابق ٢/ ٤٧.

(٤) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥١ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٢٨ والرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٣٤ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠١ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٨٢ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٦٤.

(٥) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠١.

ومن شروطه العقل:

ونعني بالعقل مستند النفي الأصلي للأحكام، فإن العقل قد دلّ على نفي الحرج في الأقوال والأفعال، وعلى نفي الأحكام عنها من صورة لا نهاية لها.

أما ما استثنته الأدلة السمعية من الكتاب والسنة، فالمستثناة محصورة وإن كانت كثيرة، فينبغي أن يرجع في كل واقعة إلى النفي الأصلي، والبراءة الأصلية، ويعلم أن ذلك لا يُغير إلا بنص، أو قياس على منصوص، وما هو في معنى النص من الإجماع، وأفعال الرسول ﷺ[1].

ويشترط معرفته باللغة العربية:

ينبغي على المفتي المجتهد أن يكون قد حذق العربية في قواعدها، وفي طرق أدائها، عارفاً بلسان العرب، وموضوع خطابهم، لغةً ونحواً، وتصريفاً لأن شرعنا نزل بلسان عربي مبين، فلا يمكن التوسل إليه إلا إذا نفذ المفتي إلى أسرار اللغة، وأتقن أساليب العرب، وفهم مقاصد كلامهم، عند ذلك يستطيع استنباط الفتاوى والأحكام من النصوص، لذلك كان اتقان العربية واجباً، لأن ما لا يَتِمُّ الواجب إلا به فهو واجب، فلا بُدّ من أن يعرف القدر الذي يفهم به خطابهم، وعادتهم في الاستعمال، لأنه قد يختلف باختلافه معاني الألفاظ ومقاصدها.

فإذا تمكن المفتي من معرفة القدر الذي يستدل به على مواقع الخطاب وفهم النصوص، واستنباط الأحكام منها فقد أدرك المطلوب، لأنه لا يشترط له التوسع الذي أُحدث في هذا العلم، فالمعتبر عند جمهور الأصوليين معرفة القدر الذي ينظر من خلاله إلى النص، ويتفهم من جميع الوجوه طريقة تركيبه، ونوع أسلوبه، ويعرف أوجه دلالة الألفاظ على المعاني والأحكام، فيميز بين صريح الكلام، وظاهره ومجمله، وحقيقته ومجازه وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه، لأن بعض الأحكام تتعلق بذلك وتتوقف عليه توقفاً ضرورياً، فمن لا يعرف ذلك لا يتمكن من استنباط الأحكام من الكتاب والسنة، لأنها في الذروة العليا من مراتب الإعجاز، فلا بُدّ للمفتي المجتهد من معرفة القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة، ويستولي به على مواقع الخطاب، ودرك حقائق المقاصد منه[2].

معرفة الناسخ والمنسوخ:

وينبغي على المفتي أن يعرف الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، وذلك في آيات وآحاديث مخصوصة، حتى لا يفتي بما هو منسوخ، ولا يشترط أن يكون جميعه على حفظه،

---

(١) انظرالغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥١ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٢٨ والرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٣٤.

(٢) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥١، ٣٥٢ عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٢٨، ٢٩ الرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٣٥ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٢، ٢٠٣ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٦٢، ٤٦٤.

بل إن كل واقعة يفتي فيها بآية أو حديث، ينبغي أن يعلم أن هذا الحديث وتلك الآية ليست من جملة المنسوخ، وهذا يعم الكتاب والسنة[١].

معرفة أحوال الرواة:

وهو مختصٌ بالسنة، فقد اشترط العلماء للمفتي المجتهد مع معرفته بأحاديث الأحكام معرفة الرواية، وتمييز الصحيح منها عن الفاسد، والمقبول عن المردود، فإن ما لا ينقله العدل عن العدل فلا حجة فيه، وكل حديث يفتي به مما قبلته الأمة فلا حاجة به إلى النظر في إسناده، وإن خالفه بعض العلماء، وينبغي على المفتي أن يعرف رواة الحديث وعدالتهم، فإن كانوا مشهورين عنده كما يرويه الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر مثلاً اعتمد عليه، لأن هؤلاء قد تواتر عند الناس عدالتهم وأحوالهم.

والعدالة إنما تعرف بالخبرة والمشاهدة، أو بتواتر الخبر، أما ما نزل عن هذه الأهلية في الجرح والتعديل فهو من باب التقليد لعلماء هذا الفن، وذلك بأن يعرف صحة الحديث من خلال تعديل الأئمة الذين اتفق الخلق على عدالتهم كالبخاري ومسلم وأمثالهما، لأنهم أهل المعرفة بذلك، ولأن ظن صحة الحديث يحصل بهذا التقليد للإمام العدل، الذي يعرف المفتي أن مذهبه في التعديل مذهب صحيح، لذلك جاز الاكتفاء بتعديله والأخذ بقوله[٢].

قال الإمام الغزالي: هذه العلوم ـ أي التي مرت ـ هي التي يستفاد منها منصب الاجتهاد، ومعظم ذلك يشتمل عليه ثلاثة فنون، علم الحديث وعلم اللغة وعلم أصول الفقه. وأهم هذه العلوم للمجتهد أصول الفقه[٣].

علم أصول الفقه:

من أهم ما يجب على المفتي معرفته علم أصول الفقه، فهو أهم العلوم للمجتهد[٤] منه يُسْتبان مراتب الأدلة والحجج، حتى لا يقدم مؤخراً، ولا يؤخر مقدماً، ولا يرقى المرء إلى منصب الاستقلال دون الإحاطة بهذا الفن[٥] ولا يحيط به المفتي إلا إذا كان ذا حظ وافر من العلم مما تصدى له علم الأصول، لأن طرق استخراج الأحكام إنما تتبين منه[٦] فهو عماد

---

(١) الغزالي: المصدر السابق وعبد العزيز البخاري: المصدرالسابق والرازي: المصدر السابق والزركشي: المصدر السابق والفتوحي المصدر السابق ٤/ ٤٦١ وابن بدران: المدخل إلى مذهب أحمد ٣٧١.

(٢) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٢، ٣٥٣ عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٢٩ والرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٣٥، ٣٦ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٨١، ١٨٢ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٣ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٦١، ٤٦٢ وابن بدران: المدخل إلى مذهب أحمد ص٣٧٠.

(٣) الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٣ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٤.

(٤) الرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٣٦.

(٥) الجويني: البرهان ٢/ ١٣٣٢ والغياثي ص٤٠٤.

(٦) اللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٣.

فسطاط الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه، فعلى المفتي أن ينظر في كل مسألة من مسائله نظراً يوصله إلى ما هو الحق فيها، فإنه إذا فعل ذاك تمكن من رد الفروع إلى أصولها بأيسر عمل[١] لأنه أساس الاجتهاد فهو يُعْنَى ببحث مصادر الأحكام وحجيتها، ويرسم مناهج الاستنباط، وقواعد الاستدلال ليسير المفتي على طريق قويم في اجتهاده واستنباطه للأحكام الشرعية العملية المستفادة من أدلتها التفصيلية، أي أن يفهم الحكم من الأدلة الشرعية.

لذلك اعتبر أصحاب «المسودة»: أن معرفة أصول الفقه فرضُ كفاية، وقيل فرض عين على من أراد الاجتهاد والحكم والفتوى، وتقديم معرفته، أولى عند ابن عقيل وغيره لبناء الفروع عليها، وعند القاضي ـ أبي يعلى ـ تقديم الفروع أولى، لأنها الثمرة المرادة من الأصول، فالفقيه حقيقة مَنْ له أهلية تامة يعرف بها الحكم إذا شاء بدليله، مع معرفة جملة كثيرة من الأحكام الفرعية، وحضورها عنده بأدلتها الخاصة والعامة[٢]. إذن ممارسته الفقه ومعرفته أولى عند القاضي من ممارسة الأصول.

وقال البعض لا يشترط في المجتهد أن يكون عالماً بتفاريع الفقه.

وعلل ذلك الغزالي: بأن المجتهد هو الذي يُولّدها بعد حيازة منصب الاجتهاد، فكيف يحتاج إليها وهي نتيجة الاجتهاد، فلا يكون الاجتهاد نتيجتها. ثم قال: إنما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدُّرْبَة في هذا الزمان، ولم يكن الطريق في زمان الصحابة الكرام ذلك. هذه العلوم التي مرت معنا إنما تشترط في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع[٣] بما يؤديه إليه اجتهاده لأنه استكمل الشروط التي تؤهله لأن يكون عالماً بمدارك الأحكام وأقسامها، وطرق إثباتها، ووجوه دلالتها.

فهم مقاصد الشريعة:

اشترط الإمام الشاطبي على المفتي ـ بالإضافة إلى ما تقدم من شروط ـ أن يتقن وصفين:

١ ـ فهم مقاصد الشريعة على كمالها.

٢ ـ التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها.

الوصف الأول: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، لأنه لا بُدّ أن يعرف المتصدي للاجتهاد تلك المقاصد على كمالها في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، لأنها مبنية على اعتبار مصالح العباد، وأن المصالح إنّما اعتبرت من حيث وضعها

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٥٢.

(٢) آل تيمية: المسودة ص٥٧١.

(٣) انظر الغزالي: المستصفى ٢/٣٥٣ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/٢٩ الزركشي: البحر المحيط ٦/٢٠٥ الفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/٤٦٦، ٤٦٧.

الشارع، فلا يصح أن تكون الشريعة تبعاً لما يراه المكلف مصلحة، لأنه لا يستتب الأمر مع ذلك، بل بحسب ما رسمه الشرع من إقامة الحياة الدنيا للآخرة، ولو نافَتْ الأهواءُ الأغراض. ومعلوم أن مصالح العباد من حيث وضع الشارع لها على ثلاث مراتب، ضرورية: لتوقف حياة الناس الدينية والدنيوية عليها.

وحاجية: لاحتياج الناس إليها في رفع الحرج عنهم.

وتحسينية: ويقصد بها الأخذ بمحاسن العادات، والاستهداف إلى الكمال الأخلاقي، وقد أرجع كليات الشريعة وقواعدها العامة إلى هذه المراتب، وقال: إنها كليات حقيقية، ليس فوقها كلي، وأوجب اعتبار الجزئيات ـ وهي الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وما يتعلق بها من المباحث ـ بالكليات، والنظر إليهما معاً عند الاجتهاد.

ثم بيّن الشاطبي: أن الإنسان إذا بلغ مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصفٌ هو السبب في تنزّله منزلة الخليفة للنبي ﷺ في التعليم والفتيا، والحكم بما أراه الله تعالى.

الوصف الثاني: التمكن من الاستنباط، ويكون بناء على فهمه لمقاصد الشريعة، فهو كالخادم للأول، لأن استنباط الفتاوى والأحكام ثمرةٌ لفهم المقاصد، والتمكن من الاستنباط يكون بواسطة معارف من الكتاب والسنة يحتاج إليها في فهم مقاصد الشريعة كوسيلة إلى فهمها أولاً، ثم يحتاج إليها في استنباط الأحكام ثانياً، فالمفتي المجتهد يستطيع بواسطة تلك المعارف أن يدرك مقاصد الشريعة، وبمعرفة مقاصد الشريعة يستفيد الأحكام ويستنبطها[1].

وعليه فلا بُدّ للمفتي من إدراك مقاصد الشريعة وكلياتها العامة، لأنها تهديه في بحثه عن الحكم الشرعي، وتنير له سبيل الحقيقة في استنباط العلل المنوطة بالأحكام، فيفتي بما يتلاءم مع مقاصد التشريع الإسلامي، مراعياً مصالح العباد بدفع المفاسد، وجلب المصالح.

معرفة القواعد الكلية:

وقد زاد الإمام علي بن عبد الكافي السبكي «٧٥٦هـ» في الشروط: الإحاطة بمعظم قواعد الشرع، وممارستها بحيث يكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع[2].

قيل: إن مراده بالقواعد الكلية، القواعد الكلية الفقهية، نحو «لا يُزال الضرر بالضرر» «وإن المشقة تجلب التيسير» «واليقين لا يزول بالشك»... واشتراطه الإحاطة بمعظم القواعد: لأن الشخص لو غاب عن تلك القواعد لم يمنعه من القدرة على الاجتهاد، لأنه يمكنه إدراك الباقي عند الضرورة إليه بما وجد عنده من المقدرة العلمية بمعرفته معظم هذه

---

(١) انظر الشاطبي: الموافقات ٤/ ١٠٤، ١٠٧ مع تعليقات الشيخ محمد بن عبد الله دراز ود توانا: الاجتهاد ١٨٨، ١٩١.

(٢) ابن السبكي: جمع الجوامع ٢/ ٣٨٣.

القواعد[1] لأن اشتراط معظم القواعد هو لوجود ملكة الاجتهاد، واشتراط القدرة على إدراك باقي القواعد عند الضرورة، هو لإدراك الحكم في جميع المسائل. ويحتمل أن يكون الإمام السبكي أراد بقواعد الشرع الآيات والأحاديث مطلقاً، وأراد ما يدل على الأحكام الفرعية، فلا فرق بينه وبين غيره في هذا الشرط[2].

وقيل إن ما زاده الإمام السبكي في الشروط ـ من الإحاطة بمعظم قواعد الشرع ـ لا يخرج عن اشتراط معرفة الآيات والأحاديث المتعلقة بالأحكام[3] ولم يقصد ابنه تاج الدين من ذكر كلامه إلا تأكيد ما ذكره من اشتراط الآيات وأحاديث الأحكام. ولعل الرأي الأوجه في اشتراط السبكي أن يقال: إن الكليات إما أن يراد بها معرفة مقاصد الشريعة العامة، أو يراد بها القواعد الأصولية، وقد شملها اشتراط معرفة علم أصول الفقه، وإما أن يراد بها القواعد الكلية الفقهية التي تفهم من نصوص الشارع مثل «الضرر يُزال» «والولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة» فهذه القواعد الكلية الفقهية جديرة بانفراد اشتراطها، وإن كان معرفة بعضها يدخل في معرفة الكتاب والسنة مباشرة[4].

المفتي المجتهد في نوع من العلم:

قال الإمام الغزالي: ليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث[5] ووافق على ذلك الإمام الرازي فقال: الحق أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد في فن دون فن، بل في مسألة دون مسألة[6].

وقال ابن السبكي: الصحيح جواز تجزيء الاجتهاد[7] بأن تحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد في بعض الأبواب كالفرائض، بأن يعلم أدلته باستقراء منه، أو من مجتهد كامل وينظر فيها[8].

إذن الاجتهاد حالةٌ تقبل التجزؤ والانقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوع من العلم مقلداً في غيره.

قال ابن الصلاح: المفتي في باب خاص من العلم، نحو علم المناسك، أو علم الفرائض، أو غيرها لا يشترط فيه جميع ذلك ـ أي ما ذكر في شروط المجتهد المطلق ـ ومن الجائز أن ينال الإنسان منصب الفتوى والاجتهاد في بعض الأبواب دون بعض فمن عرف

---

(١) انظر الشيخ عبد الرحمن الشربيني: التقريرات بهامش حاشية البناني ٢/ ٣٨٣.
(٢) انظرالشيخ الشربيني: التقريرات بهامش حاشية البناني ٢/ ٣٨٣.
(٣) البناني: حاشية على شرح جمع الجوامع ٢/ ٣٨٣.
(٤) د. توانا: الاجتهاد ص١٩٣.
(٥) الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٣.
(٦) الرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٣٧.
(٧) ابن السبكي: جمع الجوامع ٢/ ٣٨٦.
(٨) الجلال المحلي: شرح جمع الجوامع ٢/ ٣٨٦.

القياس وطرقه، وليس عالماً بالحديث فله أن يفتي في مسائل قياسية يعلم أنه لا تعلق لها بالحديث، ومن عرف أصول المواريث وأحكامها جاز أن يفتي فيها، وإن لم يكن عالماً بأحاديث النكاح، ولا عارفاً بما يجوز له الفتوى في غير ذلك من أبواب الفقه.

وهذا هو الصواب المقطوع به، لأنه عرف الحق بدليله، وقد بذل جهده في معرفة الصواب، فحكمه في ذلك حكم المجتهد المطلق في سائر الأنواع، وممن قطع بجواز هذا الغزالي، وابن برهان وغيرهما، ومنهم من منع من ذلك مطلقاً.

ومنهم من أجازه في الفرائض دون غيرها، فقد أجازه أبو نصر بن الصباغ، غير أنه خصصه بباب المواريث. قال: لأن الفرائض لا تنبني على غيرها من الأحكام، فأما ما عداها من الأحكام فبعضه مرتبط ببعض، لكن الأصح أن ذلك لا يرتبط بباب المواريث[1].

نخلص مما سبق إلى أن المفتي المجتهد المطلق هو من يستقل بمعرفة أحكام الشريعة نصاً واستنباطاً، وذلك بكونه: عالماً بطرق الأدلة ووجوهها، عالماً بالآيات المتعلقة بالأحكام، محيطاً بمدارك الأحكام من سنن رسول الله ﷺ عالماً بمطاعن الأخبار المتعلقة بالأحكام، عالماً بمعظم مذاهب السلف يعرف المجمع عليه، والمختلف فيه حتى لا يفتي بخلاف ما أجمعت عليه الأمة. ذا دُرْبَةٍ في اللغة بحيث يمكنه فهم ما جاء في الكتاب والسنة على اختلاف أساليبها، محيطاً بعلم أصول الفقه وقواعده العامة، وأدلته الإجمالية، لأنه عماد الاجتهاد، وأساسه الذي يقوم عليه بناؤه. عالماً بالناسخ والمنسوخ حتى لا يخفى عليه شيء، فلا يفتي بما هو منسوخ من الآيات والآحاديث، عارفاً بالقياس صحيحه وفاسده ومسالك العلة وقوادحها، يعرف الأدلة التبعية التي اختلفت فيها أنظار العلماء، عالماً بمقاصد الشريعة، خبيراً بمصالح الناس وأعرافهم.

فمن كانت هذه مرتبته فهو المفتي المجتهد المطلق الذي يفتي في كل باب من أبواب الفقه، وفتواه يُعمل بها، ويُعْتَدُّ بها في الإجماع والخلاف.

---

(١) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ٨٩، ٩١ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٢٤ ابن حمدان: صفة الفتوى ص٢٤ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/٢١٦.

المفتي المجتهد المقيد وأقسامه

القسم الأول: المفتي المجتهد في المذهب ـ أو مجتهد التخريج ـ أو صاحب الوجوه ـ وأقسامه:

هو المفتي المجتهد المقيد بمذهب إمامه، المستقل بتقرير أصوله بالدليل، غير أنه لا يتجاوز في أدلته أصول إمامه وقواعده[1] وطرائق تخريجه واستنباطه.

وقد عرفه العلامة ابن عابدين: بأنه المتمكن من تخريج الوجوه على منصوص إمامه، أو المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر أطلقه[2].

ويكون الترجيح بناء على ما يراه من قوة الدليل، فيفتي مستنداً إلى الأصول التي قررها إمامه، أو على مقتضى قواعد بسطها، وذلك عن طريق إلحاقها بما يشبهها من المسائل المروية عنه، أو بإدخالها تحت قاعدة من قواعده ويكاد ينحصر عمله في استنباط أحكام المسائل التي لا رواية فيها عن الإمام وذلك من خلال:

١ ـ استخلاص القواعد التي كان يلتزمها الإمام، وجميع الضوابط الفقهية العاملة، التي تتكون من علل الأقيسة التي استخرجها الإمام.

٢ ـ استنباط الأحكام التي لم ينص عليها بالبناء على تلك القواعد[3]. وعلى ذلك يكون المفتي المجتهد المقيد دون المجتهد المطلق، لأنه مقلد لإمامه فيما ظهر فيه نصه، لكنه يعرف قواعد إمامه، وما بنى عليه مذهبه، فإذا وقعت حادثة ولم يعرف لإمامه نصاً اجتهد فيها على منواله[4] فهو ينظر في نصوص إمامه كنظر المفتي المطلق في نصوص الشارع، فلا يتعداها إلى نصوص غيره على المشهور[5] لأنه متمكن من تخريج الوجوه، وهي الأحكام

---

(١) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٩٤ النووي: آداب الفتوى والمفتي ص٢٦ ابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص١٨.

(٢) ابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ٢٨.

(٣) أبو زهرة: أصول الفقه ص٣٧١.

(٤) الدهلوي: عقدالجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد ص١٠. سلسلة الثقافة الإسلامية مصر ١٣٨٥هـ.

(٥) الشنقيطي: نشر البنود ٢/ ٣١٦.

التي يُبْديها على نصوص إمامه، ومعنى تخريج الوجوه على النصوص، استنباطها منها كأن يقيس ما سكت عنه على ما نصّ عليه، لوجود معنى ما نص عليه فيما سكت عنه، سواء نص إمامه على ذلك المعنى، أو استنبطه هو من كلامه، أو يستخرج حكم المسكوت عنه من دخوله تحت عموم ذكره، أو قاعدة قررها.

وقد يستنبط صاحب الوجوه من نصوص الشارع، لكن يتقيد في استنباطه منها بالجري على طريق إمامه في الاستدلال، ومراعاة قواعده وشروطه فيه.

وبهذا يفارق المفتي المجتهد المطلق غير المستقل، فإنه لا يتقيد بمذهب غيره، ولا بمراعاة قواعده وشروطه، فإذا قالوا: فلان من أصحاب الوجوه فمرادهم أنه مجتهد المذهب، وهو المتبحر المتمكن من تخريج الوجوه على نصوص إمامه[١].

وهذا ما اختاره العلامة ابن عابدين حيث قال: الإفتاء بقولِ الإمام تخريجاً، واستنباطاً من أصوله، وذلك بأن يكون المُفْتَى به منصوصاً لصاحب المذهب، لكن المفتي أخرجه من أصوله، أي لم يكن الإفتاء بنقل عين ما ذهب إليه إمامه. فإن كان المفتي المُخرّج مطلعاً على مأخذ مذهب المجتهد، أهلاً للنظر فيها، قادراً على التفريع على قواعده المتجددة التي لا نقل فيها عن صاحب المذهب من الأصول التي مهدها صاحب المذهب جاز له الإفتاء، وهذا المسمى بالمجتهد في المذهب.

جاء في شرح كتاب «البديع» للهندي[٢] قوله: وهو المختار عند كثير من المحققين من أصحابنا وغيرهم، فإنه نقل عن أبي يوسف وزفر وغيرهما من أئمتنا أنهم قالوا: لا يحل لأحد أن يُفتي بقولنا ما لم يعلم من أين قلنا، وعبارة بعضهم: من حفظ الأقاويل، ولم يعرف الحجج فلا يحل له أن يفتي فيما اختلفوا فيه[٣].

لأن قول الإمام أبي حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى ـ لا يحل لأحد أن يفتي بقولنا حتى يعلم من أين قلنا ـ محمول على فتوى المجتهد في المذهب بطريق الاستنباط والتخريج[٤] لأنه لا يجوز له الإفتاء بمجرد التقليد من غير معرفة الدليل، لأن المفتي المقيد بلغ من العلم مبلغاً يؤهله أن ينظر في الوقائع ويخرجها على نصوص إمامه التي قررها، أو على مقتضى قواعده التي بسطها.

---

(١) الشنقيطي: نشر البنود ٢/ ٣١٦، ٣١٧والبناني: حاشية على شرح جمع الجوامع ٢/ ٣٨٥، ٣٨٦.

(٢) هو الإمام عمر بن إسحاق بن أحمد الغزنوي، أبو حفص الهندي قاضي القضاة المتوفى سنة ٧٧٣هـ تقلد قضاء الحنفية بالقاهرة، كان واسع العلم كثير الإقدام والمهابة، إماماً في الأصول والفروع والمنطق. من مصنفاته: شرح البديع في أصول الفقه. انظر ابن قطلوبغا: تاج التراجم ٢٢٣ وابن العماد: شذرات الذهب ٦/ ٢٢٨ واللكنوي: الفوائد البهية ص١٤٨.

(٣) محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٤٩ وابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ٣٠، ٣١.

(٤) ابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ٣٢.

فهو كما وصفه إمام الحرمين الجويني: فقيهُ النفس، متوقد القريحة، بصيرٌ بأساليب الظنون، خبيرٌ بطرق المعاني في هذه الفنون، ولكنه لم يبلغ مبلغ المجتهدين لقصوره عن المبلغ المقصود في هذه الفنون، أو لعدم تَبَحُّره في الفن المترجم بأصول الفقه... مثل هذا الفقيه إذا أحاط بمذهب إمام من الأئمة الماضين، فما يجده منصوصاً من مذهبه يُنْهيه ويُؤديه، ويُلحق بالمنصوص عليه ما في معناه[1].

أما الإمام ابن الصلاح: فشرط لقبول فتياه أن يكون عالماً بالفقه وأصوله، عارفاً بأدلة الأحكام تفصيلاً، بصيراً بمسالك الأقيسة والمعاني، تام الإرْتياض في التخريج والاستنباط، قَيِّماً بإلحاق ما ليس منصوصاً عليه لإمامه بأصول مذهبه وقواعده، ولا يعرى عن شَوْبٍ من التقليد له، لإخلاله ببعض أدوات المفتي المجتهد المستقل، مثل أن يُخل بعلم الحديث، أو بعلم العربية، وكثيراً ما أخل بهما المفتي المقيد، ثم يتخذ نصوص إمامه أصولاً يستنبط منها كفعل المفتي المستقل بنصوص الشرع، وربما مرّ به الحكم وقد ذكره إمامه بدليله، فيكتفي بذلك فيه، ولا يبحث هل لذلك الدليل من معارض، ولا يستوفي النظر في شروطه كما يفعله المستقل، وهذه صفة أصحاب الوجوه والطرق في المذهب[2].

ثم إن الواجب على مَنْ هذه صفته كما قال الدهلوي: أن يعرف من السنن والآثار ما يحترز به عن مخالفة الحديث الصحيح، واتفاق السلف، ومن دلائل الفقه ما يقتدر به على معرفة مآخذ أصحابه في أقوالهم، لأنه لا ينبغي لأحد أن يفتي إلا أن يعرف أقاويل العلماء[3]... ثم إن على المفتي المجتهد في المذهب أن يختار فيما إذا اختلف الإمام مع أصحابه، ما هو أقوى دليلاً، وأقيس تعليلاً، وأرفق بالناس[4]. فهذه رتبة من بلغ الاجتهاد المقيد، وتأهل للنظر في دلائل الأئمة، وهذا شأن أكثر المصنفين في مذاهب أئمتهم، وهو حال كثير من علماء المذاهب، فقد كفاه إمامه استنباط الأحكام ومؤونه استخراجها من النصوص، إنْ ذكر إمامه حكماً بدليله اكتفى هو بذلك الدليل من غير بحث عن معارض، مَنْ عمل بفتيا هذا المفتي فهو مقلد لإمامه، لا له، لأن مُعوّله على صحة إضافة ما يقوله إلى إمامه، لعدم استقلاله بتصحيح نسبته إلى الشارع بلا واسطة إمامه[5].

من كان هذا حاله هل يتأدى به فرض الكفاية؟

---

(١) الجويني: الغياثي ص٤٢٤.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٩٥ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٢٧ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ١٨، ١٩ والسيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ١١٤، ١١٥.

(٣) الدهلوي: عقد الجيد ص٤١.

(٤) الدهلوي: عقد الجيد ص٤٤.

(٥) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٩٥ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٢٧ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص١٩ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/٢١٣.

ظاهر كلام الأئمة يُشعر أن من كان هذا حاله ففرض الكفاية لا يتأدى به، لأن تقليده نقصٌ وخلل في المقصود[1].

لكن الإمام ابن الصلاح قال: يظهر أنه يتأدى به فرض الكفاية في الفتوى، وإن لم يتأدَّ به فرض الكفاية في إحياء العلوم التي منها استمداد الفتوى، لأنه قد قام في فتواه مقام إمام مطلق، فهو يؤدي عنه ما كان يتأدى به الفرض حين كان حياً قائماً بالفرض[2].

متى يجوز للمفتي المقيد أن يخالف مذهب إمامه:

هل يجوز للمفتي المنتسب إلى إمام معين أن يفتي بقول غيره؟

لا يخلو الحال من أمرين:

١ ـ إما أن يسأله المستفتي عن مذهب ذلك الإمام فقط، فيقول له: ما مذهب الشافعي في كذا وكذا؟

٢ ـ أو يسأل عن حكم الله تعالى الذي أداه إليه اجتهاده.

فإن سأل عن مذهب ذلك الإمام لم يكن له أن يخبره بغيره إلا على وجه الإضافة إليه.

وإن سأل عن حكم الله تعالى من غير أن يقصد المستفتي قول فقيه معين فهنا يجب عليه الإفتاء بما هو راجح عنده، وأقرب إلى الكتاب والسنة، من مذهب إمامه، أو مذهب من خالفه، لا يسعه غير ذلك، فإن لم يتمكن منه وخاف أن يؤدي إلى ترك الإفتاء في تلك المسألة، لم يكن له أن يفتي بما لا يعلم أنه صواب، لذلك لا يسعه أن يفتي إلا بما يغلب على ظنه أنه صواب[3].

ثم هل للمفتي المنتسب إلى مذهب معين أن يفتي بمذهب غيره إذا ترجح عنده؟

فيه تفصيلٌ: وهو أنه إذا كان ذا اجتهادٍ فأدّاه اجتهاده إلى مذهب إمام آخر اتبع اجتهاده، وأفتى بما ترجح عنده من قول هذا الإمام.

وإن كان اجتهاد هذا المفتي المنتسب مقيداً مشوباً بشيء من التقليد إلى ذلك الإمام الذي أداه اجتهاده إلى مذهبه، ثم إذا أفتى بيّن ذلك في فتياه. ولهذا قال الإمام أبو بكر القفال المروزي: لو اجتهدت فَأَدَّى اجتهادي إلى مذهب أبي حنيفة، فأقول: مذهب الشافعي كذا وكذا، ولكني أقول بمذهب أبي حنيفة، لأنه جاء السائل يستفتي على مذهب الشافعي، فلا بُدّ من أن أعرفه بأني أفتي بغيره.

نقول إن أكثر المستفتين لا يخطر على قلبه مذهب معين عند الواقعة التي سأل عنها،

---

(١) انظر المصادر السابقة.

(٢) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٩٥، ٩٦ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٢٧، ٢٨ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص١٩.

(٣) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/٢٣٦.

وإنما سؤاله عن حكمها، وما يعمل به فيها، فلا يسع المفتي أن يفتيه إلا بما يعتقده الصواب.

لذلك قال ابن القيم: وهذا هو الصواب لأنه إذا ترجح عنده قولُ غير إمامه بدليل راجح فلا بُدّ أن يخرج على أصول إمامه وقواعده، لأن الأئمة متفقة على أصول الأحكام، ومتى قال بعضهم قولاً مرجوحاً فأصوله ترده وتقتضي القول الراجح، فكل قول صحيح فهو يخرج على قواعد الأئمة بلا ريب فإذا تبين لهذا المجتهد المقيد رجحان هذا القول وصحة مأخذه فله أن يفتي به. قال ابن الصلاح: أما إذا لم يكن ذلك بناء على اجتهادٍ، فإن ترك مذهبه إلى مذهب هو أسهل منه وأوسع فالصحيح امتناعه، وإن تركه لكون الآخر أحوط المذهبين فالظاهر جوازه، ثم عليه بيان ذلك في فتياه على ما سبق[1].

ثم إنّه قد يوجد من المفتي المجتهد المقيد الاستقلال بالاجتهاد والفتوى في مسألة خاصة، أو باب خاص، بناء على أن الاجتهاد حالة تقبل التجزؤ والإنقسام، فيكون الرجل مجتهداً في نوع من العلم مقلداً في غيره، كمن استفرغ وسعه في نوع العلم بالفرائض وأدلتها واستنباطها من الكتاب والسنة دون غيرها من العلوم[2] كما أنه يجوز للمفتي المجتهد المقيد أن يفتي فيما لا يجده من أحكام الوقائع منصوصاً عليه لإمامه بما يخرّجه على مذهبه، هذا هو الصحيح الذي عليه العمل، وإليه مفزع المفتين من مدد طويلة.

فالمجتهد في مذهب الشافعي مثلاً، المحيط بقواعد مذهبه، المتدرب في مقايسه، وسبل تصرفاته، يتنزل في الإلحاق بمنصوصاته، وقواعد مذهبه منزلة المجتهد المستقل في إلحاقه غير المنصوص عليه في الشرع بما هو منصوص عليه.

ولعل المفتي المقيد يجد في مذهب إمامه من القواعد الممهدة، والضوابط المهذبة ما لا يجده المفتي المستقل في أصول الشرع ونصوصه[3].

ثم إن هذا المفتي المقيد، صاحب الوجوه، تارة يكون تخريجه من نص معين لإمامه، وتارة لا يجد لإمامه نصاً معيناً يخرّج منه فيخرّج على وفق أصوله، بأن يجد دليلاً على شرط ما يحتج به إمامه، فيفتي بموجبه، فإن نص إمامه على شيء، ونص في مسألة تشبهها على خلافه فخرّج من أحدهما إلى الآخر سُمّي قولاً مُخرّجاً، وشرط هذا التخريج أن لا يجد بين نصّيه فرقاً، فإن وجده وجب تقريرهما على ظاهرهما، وكثيراً ما يختلفون في القول بالتخريج في مثل ذلك، لاختلافهم في إمكان الفرق. قال الإمام النووي: وأكثر ذلك يمكن فيه الفرق وقد ذكروه[4].

---

(١) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٢١، ١٢٣ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٣٩ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/٢٣٧، ٢٣٨.

(٢) ابن الصلاح: المصدر السابق ص٩٦ وابن القيم: المصدر السابق ٤/٢١٦.

(٣) انظر الجويني: الغياثي ٤٢٥، ٤٢٦ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٩٦ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٢٨ وابن حمدان: الفتوى والمفتي ١٩، ٢٠.

(٤) انظر النووي: المصدر السابق ٢٨، ٢٩ وابن الصلاح: المصدر السابق ٩٧، ٩٨ وابن حمدان: المصدر السابق ٢٠، ٢١.

هل تنسب الفتوى المخرجة للأئمة:

سبق أن ذكرنا أن المفتي المجتهد المقيد قد يجتهد بالتخريج على قواعد الإمام، فيلحق ما لم ينص عليه الإمام بما نصّ، وذلك بأن لا يكون للإمام رأي في المسألة المعروضة، فيقوم المفتي المخرّج بتخريج رأي فقهي له بناء على النظر في قواعده الأصولية أو ضوابطه الفقهية، من أجل بناء الأحكام الفرعية التي لم يرد عنه نصّ بشأنها عليها[1].

وهل للمفتي المجتهد المقيد بالمذهب أن يطبق قواعد إمامه وضوابطه الفقهية على ما يجدّ من الوقائع الجزئية، فيقال: إن رأي الإمام الفلاني هو كذا، بناء على هذه القواعد والضوابط؟

الذي يظهر من كلام الإمام ابن الصلاح جواز ذلك شرط عدم وجدان نص للإمام يقاس عليه قال: «تخريجه تارة يكون من نصٍّ معين لإمامه في مسألة معينة، وتارة لا يجدُ لإمامه نصاً معيناً يخرّج منه، فيخرّج على وفق أصوله، بأن يجد دليلاً من جنس ما يحتج به إمامه، وعلى شرطه، فيفتي بموجبه»[2].

وبجواز ذلك قال جمهور المحققين من الحنفية: نص عليه ابن الهمام وغيره فقال: إن تجويز ذلك إنما هو لمن اطلع على مآخذ أحكام المجتهد المطلق، وكان أهلاً لذلك أي بأن يكون قادراً على التفريع على قواعد الإمام، متمكناً من الفرق والجمع والمناظرة في ذلك، بأن يكون له ملكة الاقتدار على استنباط أحكام الفروع المتجددة التي لا نقل فيها عن صاحب المذهب من الأصول التي مهدها صاحب المذهب[3].

كما اختار ذلك ابن حامد[4] من الحنابلة، اختار جواز ذلك وأدخله في باب القياس على قول الإمام الذي يدخل في أصل يحتوي على مسائل متعددة، وذكر مثالاً لذلك قوله: «صورة هذا أن يقال في ماء الباقلاء والورد لا يتوضأ به، إذا غيّر الماء، فينسب إليه ما هو في معنى ذلك، وإن كثرت مسائله» ومعنى ذلك أن كل ما غيّر الماء وحوّله من وصف الإطلاق، لم يجز الوضوء به، فيلحق بذلك ماء الحمص والزهر، وغير ذلك وينسب إلى الإمام[5]. لأن

---

(١) دكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين: التخريج عند الفقهاء والأصوليين ص١٠٠ مكتبة الرشد بالرياض ١٤١٤هـ.

(٢) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٩٧.

(٣) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٤٩ وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ٣٤٦ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٣١٦ ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ٤٠٤ اللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٤ وابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ٣١ د. الباحسين: التخريج عند الفقهاء والأصوليين ص١٠١.

(٤) هو عبد الله الحسن بن حامد بن علي البغدادي الورّاق، من فقهاء وأصوليي الحنابلة، كان إمامهم، ومدرسهم ومفتيهم في زمانه توفي ٤٠٣هـ. انظر العليمي: المنهج الأحمد ٢/ ٩٨ وابن العماد شذرات الذهب ٣/ ١٦٦.

(٥) د. الباحسين: التخريج عند الفقهاء والأصوليين ص١٠٢.

ما اقتضاه قياس قوله، جاز أن ينسب إليه فمتى صحت نسبة القاعدة، أو الأصل إلى الإمام جاز التخريج وابتناء كثير من الفتاوى والأحكام المتجددة عليها.

وهذا ما جزم به إمام الحرمين الجويني حيث قال: إن القول المخرّج في المذهب منسوب للإمام المستقل، وإن المفتي المقيد إذا أفتى بتخريجه كان على المستفتي أن يقلد الإمام المجتهد المستقل لا الفقيه الناقل القيّاس[(١)].

لكن الإمام الشيرازي رفض ذلك وقال: «لا يجوز أن ينسب إلى الشافعي رحمه الله تعالى ما يخرّج على قوله، فيجعل قولاً له، لأن قول الإنسان ما نص عليه، أو دل عليه بما يجري مجرى النص، وما لم يقله، ولم يدل عليه فلا يحل أن يضاف إليه، ولهذا قال الشافعي «لا ينسب إلى ساكت قول»[(٢)] ووافقه العلامة ابن عابدين بأنه لا يجوز نسبة القول المخرّج إلى الإمام صراحة، لأنه لا يقال قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى كذا إلا فيما روي عنه صريحاً، لكن يقال فيه: مقتضى مذهب الإمام أبي حنيفة كذا، ويصح أن يسمى مذهبه، بمعنى أنه قولُ أهلِ مذهبه أو مقتضى مذهبه[(٣)].

ومهما يكن فإن الفتاوى المخرّجة، وإن لم تنسب إلى الإمام إلا أنها تُعدّ من المذهب ما دامت مستخرجة على نصوص الإمام وأصوله وقواعده.

نخلص مما سبق إلى أن المفتي المجتهد المقيد بمذهب ما، لا بُدّ من أن تتحقق فيه شروط المجتهد المطلق لكن بدرجة أقل، فهو كما قال ابن الصلاح: لا يعرى عن شوب من التقليد، وذلك لإخلاله ببعض العلوم، والأدوات المعتبرة في المجتهد المطلق، ولأنه يتلقى حكم الإمام المدلل عليه دون أن يبحث هو عن ذلك، وإنما يَكْتَفي بدليل الإمام، ومع ذلك فلا بُدّ أن يكون فقيه النفس، عالماً بأصول الفقه وأدلة الأحكام، عالماً بالفقه وتفاريعه لأنها مصادره الأساسية في الاجتهاد، بصيراً بمسالك الأقيسة والمعاني، تام الارتياض في التخريج والاستنباط، ملتزماً بأصول إمامه وقواعده، ليقوم بإلحاق ما ليس منصوصاً عليه لإمامه بأصوله، وهذا يتأدى به فرض الكفاية في الفتوى، لأنه يقوم مقام المفتي المجتهد المطلق ويسلك طريقه في الاجتهاد والفتوى.

القسم الثاني: المفتي المجتهد المرجح ـ أو مجتهد الفتيا:

المفتي المجتهد المرجح ـ أو مجتهد الفتيا ـ هو المفتي المتبحر في مذهب إمامه، المتمكن من ترجيح قول له على آخر، أو وجه للأصحاب على آخر، لأن من تمكن من الترجيح في الأقوال تمكن من الترجيح في الأوجه[(٤)].

---

(١) انظر الجويني: الغياثي: ٤٢٦، ٤٢٧.

(٢) الشيرازي: التبصرة ص٥١٧.

(٣) ابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ٢٥.

(٤) انظر البناني: حاشية على شرح جمع الجوامع ٢/ ٣٨٦ والشنقيطي: نشر البنود ٢/ ٣١٧.

وهو أقل رتبة من المفتي المجتهد في المذهب. قال ابن الصلاح وتبعه النووي: لكنه لم يبلغ رتبة أصحاب الوجوه والتخريج في التمرس بأصول المذهب، وضبط قواعده، واستنباط أحكام المسائل التي لا رواية فيها عن الإمام، لكنه فقيه النفس، حافظ لمذهب إمامه، عارف بأدلته، قائم بتقريرها، يصوّر ويحرر ويمهد ويقرر ويزيف، ويرجح، لكنه قصُر عن درجة أولئك لقصوره عنهم في حفظ المذهب، أو الارتياض في الاستنباط والتخريج، أو معرفة الأصول، أو في أدوات الاجتهاد الحاصل لأصحاب الوجوه والطرق[١].

وقد سمّاه الإمام السيوطي: مجتهد الترجيح[٢]، أما الإمام ابن السبكي فسمّاه: مجتهد الفتيا[٣].

وعن مهمته قال الشيخ أبو زهرة: إن مهمة المفتي المرجح تقتصر على ترجيح بعض الأقوال على بعض بقوة الدليل، أو الصلاحية للتطبيق بموافقة أحوال العصر ونحو ذلك، مما لا يُعدّ استنباطاً جديداً مستقلاً، أو تابعاً. والفرق بين هذه الطبقة ومن قبلهم دقيق، وقد عدّهما بعض الأصوليين طبقة واحدة، وهو لا يعدو كثيراً عن الحقيقة، لأن الترجيح بين الآراء بمقتضى الأصول لا يقل وزناً عن استنباط أحكام الفروع التي لم تُؤثر فيها أحكام عن الأئمة[٤].

وهذا ما بينه العلامة البناني بقوله: إن مجتهد الفتيا قد يستنبط من نصوص الإمام، بل ومن الأدلة على قواعد الإمام، كما هو معلوم لمن تتبع أحوال من عدّوهم من مجتهدي الفتيا كالنووي وغيره، بل قد يقع ذلك لمن هو دون مجتهد الفتيا، كما يُعلم من أحوال المتأخرين وذلك لأن الاجتهاد المذهبي قد يتجزأ، فربما يحصل لمن هو دون مجتهد الفتيا في بعض المسائل[٥]. ورتبة المفتي المرجح هي صفة كثير من العلماء المتأخرين كما ذكر ابن الصلاح: فهم الذين رتبوا المذاهب وحرروها، وصنفوا فيها تصانيف بها معظم اشتغال الناس اليوم.

هؤلاء المفتون لم يلحقوا الذين قبلهم في تخريج الوجوه، وتمهيد الطريق في المذهب، أما فتاويهم فكانوا يتبسطون فيها تبسط أولئك، أو قريباً منه، ويقيسون غير المنقول والمسطور على المنقول والمسطور في المذهب غير مقتصرين في ذلك على القياس الجلي.

وفيهم من جمعت فتاويه، وأفردت بالتدوين، ولا يبلغ في إلتحاقها بالمذهب مبلغ فتاوى أصحاب الوجوه، ولا تقوى كقوتها، إلا أن فتاويهم مقبولة[٦].

---

(١) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٩٨ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٥٩ ابن حمدان: صفة الفتوى ص٢٢ والسيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٥.

(٢) السيوطي: المصدر السابق ص١١٦.

(٣) ابن السبكي: جمع الجوامع ٢/ ٣٨٥.

(٤) أبو زهرة: أصول الفقه ٣٧١، ٣٧٢.

(٥) البناني: حاشية على شرح جمع الجوامع ٢/ ٣٨٦.

(٦) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ٩٨، ٩٩ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٣٠ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٢٢.

نخلص مما سبق إلى أن المفتي المرجح أو مجتهد الفتيا، هو فقيه النفس حافظ لمذهب إمامه، عارفٌ بأقوال الأصحاب وأوجههم، مدركٌ لتعليلاتهم وأدلتهم، لكنه لم يبلغ درجة الاجتهاد المذهبي، ومع ذلك فهو يجتهد ليرجح بين الآراء المروية في المذهب بناء على قوة الدليل، أو ملاءمة التطبيق للعصر، كقوله: هذا الحكم أولى، وهذا أصح رواية وهذا أوفق للقياس. . . الخ.

القسم الثالث: المفتي الذي يحفظ المذهب:

هو المفتي الذي يقوم بحفظ المذهب، ونقله وفهمه في الواضحات والمشكلات، ولكن عنده ضعف في تقرير أدلته، وتحرير أقيسته، فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه، من نصوص إمامه، وتفريع المجتهدين في مذهبه وتخريجاتهم، أما ما لا يجده منقولاً في مذهبه، فإن وُجد في المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر وتأمل أنه لا فرق بينهما جاز إلحاقه به، والفتوى به، وكذلك ما يعلم اندراجه تحت ضابط منقول مُمهد في المذهب، وما لم يكن كذلك فعليه الإمساك عن الفتيا فيه، ومثل هذا يقع نادراً في حق مثل هذا الفقيه المذكور إذ يبعد ـ كما قال إمام الحرمين ـ أن تقع واقعة لم يُنص على حكمها في المذهب، ولا هي في معنى بعض المنصوص عليه فيه من غير فرق، ولا هي مندرجة تحت شيء من ضوابط المذهب المحررة فيه[1].

هذه المرتبة من الإفتاء أطلق عليها الإمام السيوطي: مجتهد الفتيا[2] إلا أن العلامة البناني رفض ذلك وقال: «صاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء»[3] لأنه من طبقة المقلدين التي تكون حجة في العلم بترجيحات السابقين. يقول عنهم ابن عابدين: إنهم القادرون على التمييز بين الأقوى والقوي، والضعيف، وظاهر الرواية وظاهر المذهب، والرواية النادرة، عملهم إذن ليس الترجيح، ولكن معرفة ما رُجّح، وترتيب درجات الترجيح على حسب ما قام به المرجحون، وقد يؤدي تعرف ترجيح المرجحين إلى الحكم بينهم، فقد يرجح بعضهم رأياً لا يرجحه الآخر فيختار هو من أقوال المرجحين أقواها ترجيحاً وأكثرها اعتماداً على أصول المذهب، أو ما يكون أكثرها عدداً، أو ما يكون صاحبه أكثر حجيّة في المذهب من غيره، هؤلاء لهم حق الإفتاء كالسابقين ولكن في دائرة ضيقة[4].

قال الإمام الخير الرملي[5]: لا شك أن معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه ومراتبه

---

(١) انظر الجويني: الغياثي: ٢٢٣، ٢٢٤ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ٩٩، ١٠٠ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٣٠، ٣١ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ٢٣.

(٢) السيوطي: الرد على من أخلد إلى الأرض ص١١٦.

(٣) البناني: حاشية على شرح جمع الجوامع ٢/ ٣٨٦ والشنقيطي: نشر البنود ٢/ ٣١٧.

(٤) أبو زهرة: أصول الفقه ص٣٧٣.

(٥) هو العلامة خير الدين بن أحمد بن نور الدين الأيوبي العليمي الفاروقي الرملي المتوفى سنة ١٠٨١ هـ =

قوة وضعفاً هو نهاية آمال المشمرين في تحصيل العلم، فالمفروض على المفتي التثبت في الجواب وعدم المجازفة فيه خوفاً من الافتراء على الله بتحريم حلاله أو ضده[1].

ومهما يكن فإن العلماء اشترطوا للمفتي الحافظ للمذهب شروطاً منها:

١ ـ أن يكون فقيه النفس، ذا حظ وافر من الفقه لأن تصوير المسائل على وجهها، ونقل أحكامها يحتاج إلى شدة الفهم وفقه النفس[2].

٢ ـ صحيح الفهم.

٣ ـ عارفاً بالعربية وأساليب الكلام.

٤ ـ عالماً بمراتب الترجيح.

٥ ـ متفطناً لمعاني كلامهم، لا يخفى عليه غالباً تقيد ما يكون مطلقاً في الظاهر، والمراد منه المقيد، وإطلاق ما يكون مقيداً في الظاهر والمراد منه المطلق[3].

ويجب عليه أن لا يفتي إلا بطريق الحكاية، فيحكي ما يحفظ من نصوص إمامه، أو نصوص أصحاب الوجوه، أو ترجيح المرجحين من فقهاء المذهب، وذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: إما أن يكون له سند فيه، أو طريق صحيح يعتمد عليه إلى إمامه فيسمعه حكاية ممن يوثق بقوله، فحكم ذلك حكم السماع، أي يقبل بشرائط الرواية.

الوجه الثاني: وإما أن يأخذ الفتيا من كتاب موثوق ومعروف متداول، من الكتب المشهورة للمجتهدين لأنه بمنزلة الخبر المتواتر والمشهور، فإن رجع إلى كتاب موثوق كان ذلك بمثابة المكتوب من جواب المفتي في أنه يجوز العمل به، وإلاّ فلا لكثرة ما يتفق من الغلط في الكتب[4].

قال ابن الصلاح: وينبغي أن يكتفي في حفظ المذهب في هذه الحالة والتي قبلها، بأن يكون معظم المذهب على ذهنه، ويتمكن لدُرْبته من الوقوف على الباقي بالمطالعة، أو ما يلتحق بها[5].

هذه الأصناف التي مرت معنا هي أصناف المفتين الخمسة ـ المطلق المستقل، والمطلق

= فقيه باحث من أهل الرملة «بفلسطين» كان شيخ الحنفية في عصره، أفتى ودرّس إلى أن مات. له الفتاوى الخيرية وغيرها من الكتب النافعة. انظر البغدادي: هدية العارفين ١/ ٣٥٨ والزركلي: الأعلام ٢/ ٣٢٧.

(١) الخير الرملي: الفتاوى الخيرية ٢/ ٢٣١.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٠٠ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٣١ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٢٣.

(٣) الدهلوي: عقد الجيد ص٤٦.

(٤) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٥١ والرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٩٩، ١٠٠ والدهلوي: عقد الجيد ص٤٦.

(٥) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٠٠ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٣١.

غير المستقل، والمجتهد في المذهب، والمجتهد المرجح، والذي يحفظ المذهب ـ وما من صنف منها إلا ويشترط فيه حفظ المذهب، وفقه النفس، فمن انتصب في منصب الفتيا وتصدى لها، وليس على صفة واحدة من هذه الأصناف الخمسة، فقد باء بأمر عظيم ﴿أَلَا يَظُنُّ أُوْلَٰٓئِكَ أَنَّهُم مَّبۡعُوثُونَ لِيَوۡمٍ عَظِيمٍ﴾[1] ومن أراد التصدي للفتيا ظاناً كونه من أهلها فليتهم نفسه، وليتق ربه تبارك وتعالى[2].

القسم الرابع: المفتي المقلد:

لا يجوز للمفتي المقلد أن يفتي في دين الله تعالى بما هو مقلد فيه، وليس على بصيرة فيه سوى أنه قول من قَلَّدَهُ دينه، فلا يجازف بالإفتاء خوفاً من الافتراء على الله تعالى بتحريم الحلال وضِدّه، وهذا إجماع من السلف كلهم.

قال العلامة ابن عابدين: وهذا يفيد أن المقلد المحض ليس له أن يفتي فيما لم يجد فيه نصاً عن أحد[3].

وقال أبو عمرو بن الصلاح: وبه قطع أبو عبد الله الحليمي ـ إمام الشافعية بما وراء النهر ـ والقاضي أبو المحاسن الروياني وغيرهما بأنه لا يجوز للمقلد أن يفتي بما هو مُقَلِّدٌ فيه[4].

وقد ذكر الشيخ أبو محمد الجويني عن شيخه أبي بكر القفّال: أنه يجوز لمن حفظ مذهب صاحب مذهب ونصوصه أن يفتي به، وإن لم يكن عارفاً بغوامضه وحقائقه.

وخالفه الشيخ أبو محمد وقال: لا يجوز أن يفتي بمذهب غيره إذا لم يكن مُتبحّراً فيه، عالماً بغوامضه وحقائقه، كما لا يجوز للعامي الذي جمع فتاوى المفتين أن يفتي بها، وإذا كان مُتَبَحِّراً فيه جاز أن يفتي به. والمراد بقول من منع الفتوى به: أنه لا يذكره في صورة ما يقوله من عند نفسه، بل يضيفه إلى غيره، ويحكيه عن إمامه الذي قلّده، فعلى هذا من عددناه في أصناف المفتين من المقلدين ليسوا على الحقيقة من المُفْتين ولكنهم قاموا مقام المفتين، وأدّوا عنهم، فعُدّوا معهم، وسبيلهم أن يقولوا مثلاً مذهب الشافعي، أو مالك أو مذهب أبي حنيفة كذا وكذا، وما أشبه ذلك، ومن ترك منهم الإضافة، فهو اكتفاء بالمعلوم من الحال عن التصريح به، ولا بأس بذلك[5].

---

(١) سورة المطففين آية ٤، ٥.

(٢) ابن الصلاح: المصدر السابق ص١٠١ والنووي المصدر السابق.

(٣) ابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ٣٣.

(٤) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٠٢ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٣٣ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٢٥.

(٥) ابن الصلاح: المصدر السابق ص١٠٢، ١٠٣ والنووي: المصدر السابق ص٣٣، ٣٤ وابن حمدان: المصدر السابق ٢٥، ٢٦ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ١٩٥.

والمختار إنّ الراوي عن الأئمة إذا كان عدلاً، فهم كلام الإمام، ثم حكى للمقلد قوله فإنه يُكْتَفى به، وقيل الصواب: أنه إذا وُجد عالم لا يحل الإستفتاء من غيره، وإن لم يكن في بلده أو ناحيته إلا من لم يبلغ درجة أهل العلم، فلا ريب أن رجوعه إليه أولى من الإقدام على العمل بلا علم، والبقاء في الحيرة والعمي والجهالة[1].

وجملة القول: إنّ المفتي مخبر عن الحكم الشرعي، وهو إما مخبر عما فهمه عن الله ورسوله، وإما مخبر عما فهمه من كتاب أو نصوص من قلده دينه، وهذا لون، وذاك لون فكما لا يسع الأول أن يخبر عن الله ورسوله إلا بما علمه، فكذا لا يسع الثاني أن يخبر عن إمامه الذي قلده دينه إلا بما يعلمه[2].

المفتي الذي يفتي من كتاب:

إذا تفقه الرجل، وقرأ كتاباً من كتب الفقه أو أكثر وهو مع ذلك قاصر في معرفة الكتاب والسنة وآثار السلف، والاستنباط والترجيح، أي إنّه لم يتصف بصفة أحدٍ من أصناف المفتين الذين سبق ذكرهم، هل يجوز استفتاؤه؟ إذا لم يجد المستفتي في بلده، أو ناحيته غيره فرجوعه إليه أولى من أن يَقْدَمَ على العمل بلا علم، أو يبقى مرتبكاً في حيرته متردداً في عماه وجهالته. أما إن كان في غير بلده مفتٍ يجدُ السبيل إلى استفتائه، فعليه التوصل إلى استفتائه بحسب إمكانه، لأنه إذا وجد العالم لا يحل له الإستفتاء من غيره، فإن تعذر ذلك عليه، ولم يكن في بلده أو ناحيته إلا من لم يبلغ درجة أهل العلم، فإن رجوع المستفتي إلى هذا العالم القاصر أولى من الإقدام على العمل بلا علم، والبقاء في الحيرة، لأن هذا المفتي القاصر إذا وجد الفتوى مسطورة في كتاب موثوق بصحته وهو ممن يُقبل خبره نقل له حُكمها بنصه، وكان العامي فيها مقلداً صاحب المذهب لا الحاكي له، وإن لم يجدها مسطورة بِعَيْنِهَا فليس له أن يقيسها على ما عنده من المسطور، وإن اعتقده من قياس لا فارق، لأنه قد يتوهم ذلك في غير موضعه[3].

هذا الصنف من العلماء هو حامل فقه، ولا يُعدّ بذلك من المفتين، ولا من الأصناف المستعار لهم سمة المفتين من باب المجاز والحقيقة العرفية، لأن المفتي إذا لم يكن من أهل الاجتهاد لم يقبل قوله فيما يفتي به إلا أن يكون ثقة مأموناً في دينه.

أما المفتي حقيقة كما استقر عليه رأي الأصوليين، فهو المجتهد المطلق الذي حصلت له ملكة يقتدر بها على استنباط الفتاوى والأحكام من أدلتها.

---

(١) محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/٢٥١.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/١٩٦.

(٣) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٠٤ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٣٢، ٣٣ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/٢٥١ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٢٧ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/١٩٦، ١٩٧.

أما غير المجتهد المطلق ممن عنده فقه النفس ويجتهد في المذهب أو يرجح، أو يحفظ المذهب، فهو ناقل على جهة الحكاية لأقوال المفتي المجتهد، وهذا تصح فتياه، وتقبل منه لأنه مجتهد قادر على استخراج أحكام الحوادث التي لم ينص عليها الإمام ولا أصحابه من قواعدهم وأصولهم، فهو كالمجتهد المطلق في الشريعة.

ومن رحمة الله بعباده أن باب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه لمن تأهل له، واستوفى شروطه، في أي عصر، ثم إنه لم يخلُ عصر من الأعصار عن مجتهد منتسب مُتَمَكِّنٍ من استنباط الفتاوى من مصادرها الأصلية بناء على القواعد والأصول المقررة في المذاهب وذلك لمواكبة شريعتنا الغراء تطور الحياة ومستجداتها واستنباط أحكامها الشرعية.

آداب المفتي

آداب المفتي:

ثبت عند العلماء أن المفتي موقع عن رب العالمين، وقائم في الأمة مقام النبي ﷺ، فهو يُعبّر بفتواه عن حكم الله تعالى في الواقعة، فلا بُدّ أن يكون ثقة مأموناً متنزهاً عن أسباب الفسق وخوارم المروءة، فقيه النفس، صحيح التصرف متيقظاً، لذلك لا بُدّ من أن يراعي آداباً تُعينه على أداء مهمته بين العباد.

أولاً: أن يكون ظاهر الورع مشهوراً بالديانة الظاهرة، والصيانة الباهرة، فقد كان الإمام مالك رحمه الله تعالى يعمل في نفسه بما لا يُلزمه الناس ولا يفتيهم به، ويقول: لا يكون العالم عالماً حتى يعمل في خاصة نفسه بما لا يُلزمه الناس، ولا يفتيهم به مما لو تركه لم يكن عليه فيه إثم[١].

وكان الإمام سفيان الثوري يقول: ما من الناس أعزّ من فقيه ورع[٢].

وقد صوّر لنا الإمام علي رضي الله عنه المفتي الورع بقوله: ألا أخبركم بالفقيه كل الفقيه: من لم يُقْنط الناس من رحمه الله، ولم يرخص في معاصي الله، ألا لا خير في علم لا فقه فيه، ولا خير في فقه لا ورع فيه، ولا قراءة لا تَدَبُّرَ فيها[٣]. فالمفتي الخليق بمنصب الفتيا هو الذي يحمل الناس على المعهود الوسط، فلا يذهب مذهب الشّدة، ولا يميل بهم إلى طرف الانحلال.

قال الإمام الشاطبي: لأن مقصد الشارع من المكلف الحمل على التوسط من غير إفراط ولا تفريط، فإذا خرج عن ذلك في المستفتين خرج عن مقصد الشارع، ولذلك كان ما خرج عن المذهب الوسط مذموماً عند العلماء الراسخين. . ولا تقوم به مصلحة الخلق، أما في طرف التشديد فإنه مهلكة، وأما في طرف الانحلال فكذلك، لأن المستفتي إذا ذُهب به مذهب العنت والحرج بُغّض إليه الدين، وأدى إلى الانقطاع عن سلوك طريق الآخرة[٤].

---

(١) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/١٦١ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص١٨، ١٩.

(٢) الخطيب البغدادي: المصدر السابق. (٣) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٢/١٦٠.

(٤) انظر الشاطبي: الموافقات ٤/٢٥٨، ٢٥٩.

ثم يقول الإمام الشاطبي: قد يُسوّغ للمفتي المجتهد أن يُحَمّل نفسه من التكليف ما هو فوق الوسط، ولكن لما كان مُفتياً بقوله وفعله كان له أن يخفي ما لعله يُقتدى به فيه، فربما اقتدى به فيه من لا طاقة له بذلك فينقطع. وقد أخفى السلف أعمالهم لئلا يُتخذوا قُدوة مع ما كانوا يخافون من رياء وغيره[(١)].

ثانياً: وينبغي للمفتي أن يكون حسن الزي يلبس ما يليق به، فإن ذلك أهيب في حقه، متقيداً بالأحكام الشرعية في ذلك، يراعي الطهارة والنظافة، ويجتنب الذهب والحرير، ولو لبس من الثياب العالية المختارة لكان أدعى للاهتداء به وقبول قوله، لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾[(٢)] إن تأثير المظهر في عامة الناس لا ينكر[(٣)].

ثالثاً: وينبغي على المفتي أن يجتهد في إصلاح حاله، فيحمل نفسه على الالتزام بآداب الشرع في أعماله، وأقواله، لأنه القدوة الحسنة، والأسوة الصالحة، يحفظ المروءة، ويتوقى ما يُشينه في دينه ومروءته، أو يحطّ من منصبه وهمته، فإنه بمنصبه المُبلّغ والمُبَيّن عن الله تعالى، فيحصل بفعله قدر عظيم من البيان، لأن الأنظار إليه مصروفة، والنفوس على الاقتداء به موقوفة[(٤)].

رابعاً: وينبغي له أن يُصلح سريرته، فإذا نزلت به المسألة توجه إلى الله تعالى أن يسدد قوله، وأن يلهمه الصواب، ويفتح له طريق السداد، ويُبَصّره بالحق، ويدله على حكمه الذي شرعه لعباده في هذه المسألة، ثم يستحضر عند الإفتاء النيّة الصالحة من قَصْدِ الخلافة عن النبي ﷺ في بيان الشرع، والوفاء بعهد الله تعالى، لأنه على العلماء أن يُبيّنوا للناس الحق ولا يكتموه، وإحياء العمل بالكتاب والسنة، وإصلاح أحوال الناس بذلك، ويستعين بالله تعالى على ذلك، ويسأله التوفيق والتسديد، ثم عليه مدافعة النيّات الخبيثة من قصد العلو في الأرض والكبرياء والغرور، أو الإعجاب بما يقول وخاصة إن أجاب فأحسن وقصّر غيره عن معرفة الصواب[(٥)] فقد ورد عن سحنون أنه قال: فتنة الجواب بالصواب أشد من فتنة المال[(٦)] أجارنا الله من الفتن الظاهرة والباطنة.

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٦٠.

(٢) سورة الأعراف آية رقم ٣٢.

(٣) انظر القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص٢٧١ ابن فرحون: تبصرة الحكام ١/ ٢١ الموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ٣٢/ ٣٧ د. الأشقر: الفتيا ص٦٠.

(٤) انظر ابن فرحون: تبصرة الحكام ١/ ٢٢ والطرابلسي: معين الحكام ١/ ١٥، والموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ٣٢/ ٣٧ ود. الأشقر: الفتيا ٦٠، ٦١.

(٥) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ١٧٢ والموسوعة الفقهية الكويت ـ ٣٢/ ٣٧ ود. الأشقر: الفتيا ٦١، ٦٢.

(٦) ابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص١١.

خامساً: على المفتي أن يكون عاملاً بما يفتي به من الخير، منتهياً عما ينهى عنه من المحرمات والمكروهات، ليطابق قوله فعله، لأن الفعل يُصدّق القول أو يُكذّبه، فمخالفة القول الفعل تؤدي إلى الانحطاط عن رتبة العدالة إلى الفسق، وقد ذمّ الشرع الفاعل بخلاف ما يقول، قال تعالى: ﴿كَبُرَ مَقْتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُوا۟ مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾[١] فليتق الله تعالى في سلوكه، لأن الشارع نصبه ليؤخذ بقوله وفعله، لأنه وارثُ النبي ﷺ، فإذا كان عاملاً بما يفتي به كانت فتياه صالحة صادقة، إذ يتطابق قوله وفعله، ويشهد كل منهما للآخر، ويُصَدّقه فيحصل البيان بهما.

أما إذا كان فعله يكذب قوله، ويخالف فتياه الجارية على مقتضى الأدلة، كان هذا الفعل صادّاً للمستفتي عن قبول الفتوى والامتثال لها، لما في الطبائع البشرية من التأثر بالأفعال، ولا يعني ذلك أنه ليس له الإفتاء في هذه الحال، إذْ ما من أحد إلاّ وله زلة، ولا سيما في الأزمنة المتأخرة عن زمان النبوة، لذلك قال العلماء: لا يلزم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أن يكون صاحبه مؤتمراً منتهياً، وهذا ما لم تكن مخالفته مُسقطة لعدالته، فلا تصح فتياه، كما أنها لا تُبرئ ذمة المستفتي بالعمل بها، وعليه: فلا تكون الفتوى على كمالها في الصحة إلا مع مطابقة القول الفعل على الإطلاق[٢].

لذلك قال الإمام الشاطبي: من كان في أفعاله وأقواله وأحواله على مقتضى فتواه، فهو متصف بأوصاف العلم، قائم معه مقام الامتثال التام حتى إذا أحببت الاقتداء به من غير سؤال أغناك عن السؤال في كثير من الأعمال، كما كان رسول الله ﷺ يُؤخذُ العلم من قوله، وفعله، وإقراره، فإذا وُجد هذا فوعظه أبلغ، وقوله أنفع، وفتواه أوقع في القلوب ممن ليس كذلك[٣].

سادساً: ليس للمفتي أن يفتي في حال تغيّر خُلُقه، وتشغل قلبه، وتمنعه من التثبت والتأمل، كحال غضبٍ شديد، أو جوع مفرط، أو همّ مقلق، أو حرّ مزعج، أو بردٍ مؤلم، أو خوف، أو إرهاق، أو مدافعة الأخبثين، وكل حالٍ يشتغل فيه قلبه، ويخرجه عن حال الاعتدال، وصحة التفكير واستقامة الحكم، وكمال التثبت، وجب عليه أن يمسك عن الإفتاء حتى يزول ما به ويعود إلى طبيعته، فإن أفتى حال انشغال قلبه بشيء من ذلك في بعض الأحوال، وهو يرى أن ذلك لم يمنعه عن إدراك الصواب صحت فتياه وإن كان مخاطراً بها[٤].

---

(١) سورة الصف آية رقم ٣.

(٢) انظر الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٥٢، ٢٥٤ وموسوعة الفقه الإسلامي، الكويت ـ ٣٢/ ٣٧ ود. الأشقر: الفتيا ٦٢، ٦٣.

(٣) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٧٠، ٢٧١.

(٤) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١١٣ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٣٨، ٣٩ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٣٤ ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٢٧ والموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٣٨.

سابعاً: ينبغي على المفتي إن كان عنده من يثق بعلمه ودينه أن يشاوره ولا يستقلّ بالجواب تسامياً بنفسه عن المشاورة والاستعانة على الفتاوى بغيره من أهل العلم، وقد أثنى الله تعالى على المؤمنين بأنّ أمرهم شورى بينهم، قال تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[1] وعلى هذا كان الخلفاء الراشدون وخاصة عمر بن الخطاب، كان إذا نزلت به مسألة يستشير لها من حضر من الصحابة، وربما جمعهم وشاورهم، لأن المقصود من المشاورة أن يظهر ما قد يخفى عليه[2].

ثامناً: ينبغي على المفتي عدم إفشاء سر المستفتي فهو كالطبيب يطلع من أسرار الناس وعوراتهم على ما لا يطّلع عليه غيره، فعليه استعمال الستر فيما لا يَحْسُن إظهاره، لأنه قد يضر إفشاء السر بالسائل أو يعرضه للأذى فكتمان المفتي أسرار المستفتين مطلوب شرعاً لأن المستفتي إذا عرف أن سره ليس في مأمن فلا يبوح بصورة الواقعة، ولا يسأل عنها[3].

تاسعاً: ومما ينبغي أن يراعيه أيضاً أنه لا يَحْسُن منه أن يفتي في المعاملات شخصاً قريباً لا تصح شهادته له، إن كان إفتاؤه بما هو في صالح قريبه، ولا يفتي عدواً إن كان الجواب في غير صالحه لأن عداوته قد تحمله على أن يسيء القول في المفتي[4].

عاشراً: وعلى المفتي أن يكون حافظاً للترتيب والعدل بين المستفتين، فلا يميل إلى الأغنياء والأمراء، بل يكتب جواب من سبق غنياً كان أو فقيراً حتى يكون أبعد من الميل.

ومن الأدب أن يقرأ المسألة بالبصيرة مرة بعد أخرى حتى يتضح له السؤال، ثم يتثبت في الجواب، وأن لا يجازف فيه خوفاً من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلال، أو تحليل حرام، كما يحرم على المفتي اتباع الهوى والتشهي والميل إلى المال الذي هو الداهيةُ الكبرى، والمصيبة العظمى، فإن ذلك أمر عظيم لا يتجاسر عليه إلا كل جاهل شقي[5].

من آداب المفتي مراعاة حال المستفتي:

ولذلك وجوه كثيرة:

منها: إذا كان المستفتي بطيء الفهم، فعلى المفتي أن يكون رفيقاً به، صبوراً عليه، حسن التّأني في التفهم منه، والتفهيم له، حسن الإقبال عليه لا سيما إذا كان ضعيف الحال، محتسباً أجر ذلك فإن ثوابه جزيلٌ[6].

---

(١) سورة آل عمران آية ١٥٩.

(٢) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٨٤ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٥٦ والموسوعة الفقهية ـ الكويت ٣٢/ ٣٨.

(٣) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٥٧ والموسوعة الفقهية ـ الكويت ٣٢/ ٣٨.

(٤) انظر د. الأشقر: الفتيا ص٦٣.

(٥) انظر ابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ١٣ والمفتي عميم الإحسان: أدب المفتي ص٢٢.

(٦) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٣٥ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٤٦ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٥٨ والموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ٣٢/ ٣٨.

ومنها: مراعاة خصوصيات السائلين وهي أعلى مراتب الاجتهاد، لأن صاحبها المفتي الرباني العالم الفقيه، الذي يجيب كل سائل عما يليق به في حالته على الخصوص، إن كان له في المسألة حكم خاص، فلا يتوقف عند الأمر الكلي الصادق على جميع الحالات دون اعتبار الخصوصيات كما ينبغي له أن يتفكر وينظر في مآل أمر المستفتي بعد إعطائه الجواب الوارد في النصوص، فيعالج ما قد يحدث عنده من الاضطراب النفسي أو البدني، أو غيره كما يعتني الطبيب بأخذ الحيطة للمضاعفات التي تترتب على بعض الأدوية الحادة[١].

ومنها: أن يراعي المفتي عقل المستفتي ومقدار استعداده لتفهم وتقبّل ما يلقيه إليه من البيان عن الحق، فإن ما وردت به الشريعة، وإن كان مُيسراً للفهم والعمل، ملائماً لفطرة الله التي فطر الناس عليها، إلا أن مستويات الأفهام والاستعدادات للتقبل والعمل مختلفة، فإن كان المستفتي لا يحتمل الجواب، يترك إجابته وجوباً لقول الإمام علي رضي الله عنه «حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يُكذّب الله ورسوله»[٢] فجعل إلقاء العلم مقيداً بمقدار الفهم، فَرُبّ مسألة تصلح لقوم دون قوم.

قال سيدنا ابن مسعود رضي الله عنه: «ما أنت بمحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلاّ كان لبعضهم فتنة»[٣].

من هنا يتبين أن إجابات المفتي المستفتين عن مسألة واحدة لا يلزم أن تكون على أسلوب واحد، وبنفس المعاني والعبارات، ولكن تختلف تبعاً لاختلاف السائلين، ومن ذلك أن النبي ﷺ سُئل في أوقات مختلفة عن أفضل الأعمال، فكان يجيب بأجوبة متنوعة مُحَمَلُ تنوعها تنوع أحوال السائلين.

فقد سئل ﷺ أي العمل أفضل، فأجاب: إيمان بالله ورسوله، قيل ثم ماذا، قال: الجهاد في سبيل الله، قيل ثم ماذا قال: حج مبرور[٤].

وسئل أي الأعمال أفضل فقال: الصلاة على وقتها، قال: ثم أي، قال: بر الوالدين ثم أي قال: الجهاد في سبيل الله[٥].

وقال لأبي إمامة رضي الله عنه: عليك بالصوم فإنه لا مِثْلَ له[٦].

---

(١) انظر الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٣٢ ود. الأشقر: الفتيا ص٦٥.

(٢) أخرجه البخاري: في العلم ـ باب من خص بالعلم قوماً دون قوم ١/ ٢٢٥ رقم ١٢٧ وقد ابتدأ به البخاري معلقاً ثم عقبه بالإسناد.

(٣) أخرجه مسلم: في المقدمة ـ باب النهي عن الحديث بكل ما سمع ١/ ١١ رقم ٥.

(٤) أخرجه البخاري: في الإيمان ـ باب من قال الإيمان هو العمل ١/ ٧٧ رقم ٢٦ ومسلم في الإيمان ـ باب بيان كون الإيمان بالله تعالى أفضل الأعمال ١/ ٨٨ رقم ٨٣.

(٥) أخرجه البخاري: في مواقيت الصلاة ـ باب فضل الصلاة لوقتها ٢/ ٩ رقم ٥٢٧. ومسلم في الإيمان: باب كون الإيمان باب أفضل الأعمال ١/ ٨٩ رقم ٨٥.

(٦) أخرجه النسائي: في الصوم ـ باب فضل الصيام ٤/ ١٦٥.

وسئل ﷺ أي الإسلام خير؟ قال: «تطعم الطعام، وتقرأ السلام على من عرفت ومن لم تعرف»[١].

وهذا يدل على أن الرسول ﷺ كان يراعي الأفضلية بالنسبة للوقت أو لحال السائل[٢].

ومنها: أن المفتي إذا سئل عن شيء وعلم أن المستفتي بحاجة إلى ذكر ما يتصل بمسألته من بيان لأمور شرعية لم يتطرق إليها في سؤاله، فينبغي على المفتي تعليمه إياها، وبيانها له زيادة على جواب سؤاله قصداً للفائدة، ونصحاً وإرشاداً، وهذا الأمر لا يكون تكلفاً لما لا يعنيه فقد أخذ العلماء ذلك من حديث أن بعض الصحابة رضي الله عنهم سألوا النبي ﷺ عن الوضوء بماء البحر فقال: هو الطهور ماؤه الحل ميتته[٣]. أضاف النبي ﷺ إلى جواب سؤالهم جواباً آخر، لأنه رأى أن من جهل طهورية ماء البحر أحرى به أن يجهل حل ميتته، فأفتى بجواز الطهارة من ماء البحر، وبحلِّ ميتته تعميماً للفائدة وإرشاداً لهم.

والإمام البخاري عقد في صحيحه باباً لذلك فقال: من أجاب السائل بأكثر مما سأله، وذكر حديث ابن عمر رضي الله عنهما أن رجلاً سأل النبي ﷺ ما يلبس المحرم فقال: لا يلبس القميص، ولا العمامة، ولا السراويل، ولا البرنس، ولا ثوباً مسه الورس[٤] أو الزعفران، فإن لم يجد النعلين فليلبس الخفين وليقطعهما حتى يكونا تحت الكعبين[٥] سئل الرسول ﷺ عما يلبس المحرم فأجاب عما لا يلبس لأنه محصور، وتضمن الجواب ما يلبسه لأنه غير محصور، فكأن السائل سأل عن حالة الاختيار فأجابه عنها وزاد حالة الاضطرار[٦].

ومنها: أن يُعرض المفتي ويمتنع عن إجابة المستفتي في حالات:

أ ـ أن يسأل المستفتي عما هو خارج إدراكه، وما لا مقدرة له على فهمه، كأن يسأل عن المعضلات، ودقائق أصول الدين، ومتشابه القرآن، والأمور التي لا يخوض فيها إلا كبار العلماء، فينبغي على المفتي أن لا يجيبه أصلاً ويتلطف في صرفه عن ذلك إلى ما يعنيه من المسائل العلمية[٧].

---

(١) أخرجه البخاري: في الإيمان ـ باب إطعام الطعام من الإسلام ١/ ٥٥ رقم ١٢.

(٢) انظر الشاطبي: الموافقات ٤/ ٩٩، ١٠٠ والموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٣٩ ود. الأشقر: الفتيا ٦٥، ٦٦.

(٣) أخرجه أبو داود: في الطهارة ـ باب الوضوء بما البحر ١/ ٢١ رقم ٨٣. والترمذي: في الطهارة ـ باب ما جاء أنه طهور ١/ ١٠١ رقم ٦٩ وهذا حديث حسن صحيح. والنسائي: في المياه ـ باب الوضوء بما البحر ١/ ١٧٦.

(٤) الوَرْس: من الفصيلة البقلية يزرع باليمن والهند، ثمرته قرن يُغطى عند نضجه بغدد صفراء ويوجد عليه زغب قليل، يستعمل في صبغ الثياب. انظر معجم لغة الفقهاء ص٤٧٢.

(٥) أخرجه البخاري: في العلم ـ باب من أجاب السائل بأكثر مما سأله ١/ ٢٣١ رقم ١٣٤.

(٦) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ١٥٨، ١٥٩ والموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٣٨، ٣٩. د. الأشقر: الفتيا ص٦٧.

(٧) انظر القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص٢٨٢، ٢٨٣ ود. الأشقر: الفتيا ص٦٨.

ب ـ إنه إذا تبين للمفتي أن المستفتي يُحوّر الوقائع ويزيد فيها، وينقص، ليكون الجواب بحسب ما يهواه، وما يوافقه، ليكون عذراً له أمام الناس أنّ فلاناً العالم أفتاه بكذا، فيترك جوابه إشعاراً له بما هو واقع فيه من المعصية، ويُشعره بأن قول المفتي لا يحل حراماً ويحرم حلالاً، وأن على السائل، أن يُبين الواقعة كما هي ليكون الجواب مطابقاً، أما إذا دلّس المستفتي على المفتي المسؤول، وبيّن له خلاف الحقيقة، فإن أفتاه بناء على ذلك، فهذه الفتوى ليست بحجة للسائل أمام الله تعالى، لذلك كان على المفتي أن يُحذّر المستفتي ويخوفه من الخيانة في القول، لأنه في الحقيقة لا يختان إلا نفسه، لأن المفتي إنما يجيب بحسب السؤال فإن ستر السائل حقيقة المسألة وكان الجواب غير مطابق، فإنما إثم المستفتي على نفسه[1].

ومنها: أن يعدل المفتي عن جواب المستفتي، عما سأل عنه إلى ما هو أنفع له منه، وأولى بحاله، ولا سيما إذا تضمن ذلك بيان ما سأل عنه، وهذا من كمال علم المفتي وفقهه ونصحه، ومنها قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ ۖ قُلْ مَآ أَنفَقْتُم مِّنْ خَيْرٍ فَلِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا۟ مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ بِهِۦ عَلِيمٌ﴾[2].

سأل الناس النبي ﷺ عن المُنفَق فأجابهم بذكر المَصْرف إذ هو أهم مما سألوا عنه، لأن النفقة لا يُعتد بها إلا أن تقع موقعها. كما أن قوله: «ما أنفقتم من خير» أفاد الحكم المسؤول عنه فبين ما ينفقونه وهو كل مال عدّوه خيراً وسهل عليهم إنفاقه[3].

ومنها: أنه إذا سأل المستفتي عن شيء مما تدعوه الحاجة إليه كالربا، والمكاسب المحرمة، فينبغي على المفتي أن يبين له وجوه حرمتها، ويدله على ما هو عوض عنها من المكاسب الحلال، فيسد عليه باب المحظور، ويفتح له باب المباح، مُبيناً الفرق بين الكسبين بعواقبهما العاجلة والآجلة وهذا لا يتأتّى إلا من المفتي العالم الناصح لأنه كالطبيب الحاذق إذا منع المريض من أغذية تضره، يدله على أغذية تنفعه، ومن تأمل فتاوى رسول الله ﷺ وجد ذلك، فقد منع بلالاً أن يشتري صاعاً من التمر الجيد بصاعين من الرديء ثم دله على الطريق المباح فقال: بعْ الجَمْع بالدراهم ثم اشترِ بالدراهم جنيبا»[4] فمنعه من الطريق المحرم، وأرشده إلى الطريق المباح، هذا دأب المفتي أن يفتح الأبواب المباحة أمام المستفتي، لأن سلوكها أسلم عاقبة في الدنيا والآخرة[5].

---

(١) انظر د. الأشقر: الفتيا ٦٨، ٧٠.

(٢) سورة البقرة آية رقم ٢١٥.

(٣) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ١٥٨ والموسوعة الفقهية ـ الكويت ٣٢/ ٣٩.

(٤) الجنيب من أجود التمر وهذا الحديث أخرجه البخاري في البيوع ـ باب إذا أراد بيع تمر بتمر ٤/ ٣٩٩ رقم ٢٢٠١ و٢٢٠٢ ومسلم: في المساقاة ـ باب بيع الطعام مثلاً بمثل ٣/ ١٢١٥ رقم ١٥٩٣ والنسائي: في البيوع ـ باب بيع التمر بالتمر متفاضلاً ٧/ ٢٧١، ٢٧٢.

(٥) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ١٥٩ والموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٣٩ ود. الأشقر: الفتيا ص٧٢.

ومنها: أن يسأل المفتي عما لم يقع، وتكون المسألة اجتهادية، فيترك الجواب إشعاراً للمستفتي بأنه ينبغي له السؤال عما يعنيه مما له فيه نفع، ووراءه عمل، لحديث «إن الله كره لكم قيل وقال، وإضاعة المال وكثرة السؤال»[١].

وقال ابن عباس رضي الله عنهما: «ما كانوا يسألون إلا عما ينفعهم» وقال ابن عباس لعكرمة: «من سألك عما لا يعنيه فلا تُفْته»[٢].

لذلك قال ابن الصلاح: إذا سأل العامي عن مسألة لم تقع لم تجب مجاوبته[٣].

ومنها: أنه إذا خاف المفتي غائلة الفتيا، أي هلاكاً أو فساداً، أو فتنة يدبّرها المستفتي أو غيره فله ترك الجواب.

والأصل وجوب البيان، وتحريم الكتمان إن كان الحكم جلياً، فلا يترك المفتي بيانه لرغبة ولا رهبة[٤] لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ فَنَبَذُوهُ وَرَآءَ ظُهُورِهِمْ وَٱشْتَرَوْاْ بِهِۦ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾[٥].

لكن إذا خاف الغائلة فله ترك الجواب، وكذا له أن يترك الفتيا إن خاف أن يستغلها الظلمة أو أهل الفجور لمآربهم[٦].

ومن آداب المفتي أن يكثر من الدعاء لنفسه عند الإفتاء فيقول: اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اخْتُلِف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم[٧].

قال ابن القيم: وكان شيخنا ـ أي ابن تيمية ـ كثير الدعاء بذلك، وكان إذا أشكلت عليه المسائل يقول: يا معلم إبراهيم علمني ويكثر الاستعانة بذلك.

وكان بعض السلف يقول عند الإفتاء: ﴿سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾[٨].

وكان مكحول الشامي يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله.

---

(١) أخرجه البخاري: في الزكاة ـ باب قوله تعالى «لا يسألون الناس إلحافاً، ٣/ ٣٤٠ رقم ١٤٧٧ ومسلم: في الأقضية ـ باب النهي عن كثرة المسائل من غير حاجة ٣/ ١٣٤١ رقم ٥٩٣.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٢١ والموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٣٩.

(٣) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٠٩.

(٤) الموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٣٩.

(٥) سورة آل عمران آية رقم ١٨٧.

(٦) ابن عابدين: رد المحتار ٣/ ٢٦٤.

(٧) أخرجه مسلم: في صلاة المسافرين ـ باب الدعاء في الصلاة ١/ ٥٣٤ رقم ٧٧٠.

(٨) سورة البقرة آية ٣٢.

وكان الإمام مالك يقول: ما شاء الله لا قوة إلا بالله العلي العظيم.

وكان بعضهم يقول: ﴿رَبِّ ٱشْرَحْ لِى صَدْرِى وَيَسِّرْ لِىٓ أَمْرِى وَٱحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِى يَفْقَهُوا۟ قَوْلِى﴾[1].

وقال آخرون: اللهم وفقني واهدني وسددني واجمع لي بين الثواب والصواب، وأعذني من الخطأ والحرمان.

وكان البعض يقرأ الفاتحة.

قال ابن القيم: وجَرّبنا نحن ذلك فرأيناه من أقوى أسباب الإصابة، والمعول في ذلك كله على حسن النية، وخلوص القصد، وصدق التوجه في الاستمداد من الله عز وجل معلم الرسل والأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، فإنه لا يرد من صدق في التوجه إليه لتبليغ دينه، وإرشاد عبيده، ونصيحتهم، والتخلص من القول عليه بلا علم، فإذا صدقت نية المفتي، ورغبته في ذلك لم يعدم أجراً إن فاته أجران.

ومن كلام سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه «كلما قرب القلب من الله تعالى زالت عنه معارضات السوء، وكان نور كشفه للحق أتم وأقوى وكلما بعد عن الله تعالى كثرت عليه المعارضات، وضعف نور كشفه للصواب. فإن العلم نور يقذفه الله تعالى في القلب، يفرق به العبد بين الخطأ والصواب[2].

نخلص مما سبق إلى أن المفتي يجب أن يكون قوي الصلة بالله تعالى، متواضعاً لخلق الله، حليماً وقوراً، عاملاً بعلمه، بعيداً عن الغفلة، وقلة الضبط، ونقص الفهم، جيد الملاحظة، رصين الفكر، بصيراً بمكر الناس وخداعهم، حذراً، فطناً لما يصوِّرونه له من سؤالاتهم لئلا يوقعوه في المكروه، قوي الاستنباط، صحيح الاعتبار، دقيقاً في الفتيا غير متسرع ولا متساهل، يضبط فتاويه بميزان الشرع حافظاً لدينه، مواظباً على مروءته، متورعاً عن الشبهات، يقصد بفتواه وجه الله تعالى، فلا يفتي طمعاً في جاهٍ أو منصب أو مغنم، لاعتقاده الجازم أن ما يقوله ويفتي به محاسب عليه أمام جبار السموات والأرض لذلك تراه دائم الاشتغال بمعادن الفتوى وطرق الاجتهاد، يدعو الله تعالى في كل أحواله أن يلهمه الصواب ويُبصره الحق، ويصرف عنه معارضات السوء والهوى.

---

(١) سورة طه آية ٢٥، ٢٨.

(٢) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/٢٥٧، ٢٥٨.

المستفتي ـ أحكامه ـ آدابه

صفة المستفتي:

المستفتي خلاف المفتي(١) فكل من لم يبلغ درجة المفتي فهو فيما يسأل عنه من الأحكام الشرعية مستفتٍ ومقلد لمن يُفتيه(٢).

ووصفه ابن حمدان: بأنه كل من لا يصلح للفتيا من جهة العلم، وإن كان متميزاً(٣).

فالمستفتي: هو السائل من المفتي المجتهد من حيث هو سائل، وقد يجتمع المفتي والمستفتي في شخص واحد بناء على تجزيء الاجتهاد، فيكون في بعض المسائل مجتهداً مفتياً، وفي بعضها مستفتياً، أما من ليس مجتهداً في الكل فهو مستفتٍ في الكل(٤).

لذلك وجب عليه الإستفتاء، واتباع العلماء إذانزلت به حادثة يجب عليه علم حكمها(٥). فإن لم يجد في بلده من يستفتيه وجب عليه الرحيل إلى من يفتيه، وإن بَعُدت داره(٦).

أما المُسْتَفْتى فيه: فيكون في القضايا الظنية الاجتهادية، فلا استفتاء في المسائل العقلية على القول الصحيح لوجوب العلم بها بالنظر والاستدلال، اختاره الرازي، والآمدي، وابن الحاجب(٧).

وقال آخرون: يجوز الإستفتاء والسؤال عن المسائل الشرعية والعقلية على المذهب الصحيح، لصحة إيمان المقلد عند الأئمة الأربعة، وكثير من المتكلمين، خلافاً للأشعري، وإن كان المستفتي آثماً في ترك النظر والاستدلال(٨).

---

(١) العضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى ٢/ ٣٠٥.

(٢) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٥٧، ١٥٨ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٧١.

(٣) ابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٦٨.

(٤) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٤٣ والعضد الإيجي: المصدر السابق. واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٤٠١.

(٥) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٨٩ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٥٨. والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٧١ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٦٨.

(٦) النووي: المصدر السابق والخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٧٧.

(٧) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٩٩ وابن الحاجب: منتهى السول ٢١٩ والعضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى ٢/ ٣٠٥ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٤٣.

(٨) انظر ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ٤٠١ ومحمد أمين البخاري: المصدر السابق.

نخلص إلى أن كل من لم يبلغ درجة المفتي فهو مستفتٍ، لأنه يسأل عن حكم الشرع في مسألة جهل حكمها ليفتيه بها المفتي، فيجب عليه تقليد من استفتاه، واتباعه بحكم هذه الفتوى.

من يسأل المستفتي إذا نزلت به نازلة:

لا يجوز لأحد الإستفتاء إلا إذا غلب على ظنه أن الذي يُفتيه من أهل العلم والدين والورع، فإذا نزلت بالمستفتي حادثة وجب عليه أن يطلب المفتي ليسأله عن حكم هذه الواقعة، فإن لم يكن في محلته وجب عليه أن يمضي إلى الموضع الذي يجده فيه، فإن لم يكن ببلده لزمه الرحيل إليه، وإن بَعُدت داره، فقد رحل غير واحد من السلف في مسألة[١].

فإذا قصد أهل محلةٍ للاستفتاء عما نزل به فعليه أن يسأل من يثق بدينه، ويسكن إلى أمانته، يسأل عن أعلمهم، وأمثلهم ليقصده ويؤُم نحوه، لأنه ليس كل من ادعى العلم أحرزه، ولا كل من انتسب إليه كان من أهله.

قال ابن سيرين: إن هذا العلم دين فلينظر أحدكم عمن يأخذه.

وقال يزيد بن هارون: إن العالم حجتك بينك وبين الله تعالى فانظر من تجعل حجتك بين يدي الله تعالى[٢].

فالمفتي خليفة عن رسول الله ﷺ، وحجتك بين يدي رب العالمين، فلا بُدّ أن يُختار من أهل العلم والعدالة والورع لاتفاق العلماء على أنه لا يجوز للمستفتي استفتاء من انتسب إلى العلم وانتصب للتدريس، والإقراء وغير ذلك من مناصب العلماء بمجرد انتسابه لذلك، إلا إذا غلب على ظنه أن من يفتيه من أهل الاجتهاد والورع والعدالة، وذلك إنما يكون إذا رآه منتصباً للإفتاء والتدريس، والناس متفقون على سؤاله والرجوع إليه، فإن كونه كذلك يدل على علمه وفضله، وأنه أهل للإفتاء لتواتر ذلك بين الناس[٣]. فإذا استفاض وتواتر بين الناس كونه أهلاً للإفتاء جاز للمستفتي استفتاءه.

قال الإمام النووي: هذا هو الصحيح لأن إقدامه على الفتوى إخبار منه بأهليته، فإن الصورة مفروضة فيمن وُثق بديانته[٤].

وعَقّب ابن حمدان على ذلك فقال: ولا ينبغي أن يكفي في هذه الأزمان[٥]

---

(١) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٧٧.

(٢) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٧٧، ١٧٨.

(٣) انظر النووي: آداب الفتوى والمفتي ص٧٢ والرازي: المحصول ٢/ ٣/ ١١ وابن الحاجب: منتهى السول ص٢٢٠ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٣١١ وآل تيمية: المسودة ٤٧١، ٤٧٢ والعضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى ٢/ ٣٠٧ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٤٢.

(٤) النووي: آداب الفتوى والمفتي ص٧٢.

(٥) إذا كان ابن حمدان الذي عاش في القرن السابع يشدد، ولم يرض بإشتهاره بأنه مفتٍ، فماذا نقول نحن عن عصرنا الذي اختلطت فيه الأمور، وأصبح، بعض من يتصدى للفتيا يفتي بالهوى والتشهي إرضاء لأصحاب النزوات والسلطات أجارنا الله من الخطل والزلل في القول والعمل.

مجرد تصديه للفتوى، واشتهاره بمباشرتها إلا بأهليته لها[(١)].

كيف يكتشف المستفتي أهلية المفتي؟

قال الإمام الشيرازي: يكفيه قول عدل خبير، وهو قول ابن عقيل من الحنابلة[(٢)].

وقال القاضي الباقلاني: لا بُدّ أن يخبره عدلان بأنه مفتٍ مجتهد[(٣)].

والمختار عند الغزالي: أنه يكفيه أن يتعرف عدالته بقول عدلين، ويسمع عنه قوله: إني مُفتيٌ[(٤)].

أما الآمدي فمشى مع من سبقه وقال: لا بُدّ من السؤال عن العدالة بما يغلب على الظن من قول عدلٍ، أو عدلين[(٥)].

لكن ابن الصلاح شرط شروطاً لقبول خبر العدل فقال: وينبغي أن يشترط فيه أن يكون عند العدل من العلم والبصر ما يُميز به المُلَبِّس من غيره، ولا يعتمد في ذلك على خبر آحاد العامة، لكثرة ما يتطرق إليهم من التلبيس في ذلك[(٦)].

وقال الأستاذ أبو بكر بن فورك: إذا قال المفتي أنا مجتهد اعتمده المستفتي واتبعه، ويكتفي بإخباره[(٧)].

أما الإمام الجويني فقال: ولعل المختار أن المفتي إذا قال أنا مفتٍ صُدّق إذا كان عدلاً واتُّبِعَ[(٨)].

نخلص مما سبق إلى أن المستفتي يسأل عن نوازله وحوادثه المفتي الذي ظهر علمه، وثبتت عدالته، ووُثِق بدينه، بأن رآه منتصباً للفتيا وشهد العلماء له بذلك، فهذا يُرجع إليه ويُؤخذ بقوله بالاتفاق.

هل على المستفتي العامي أن يلتزم بمذهب معين في كل واقعة؟

اختلف العلماء في المستفتي العامي هل له مذهب أم لا. فيه وجهان:

الوجه الأول: إنّه لا مذهب له، لأن المذهب إنما يكون لمن يعرف الأدلة، فعلى هذا، له أن يستفتي من شاء من شافعي أو حنفي أو غيرهما.

---

(١) ابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٦٩.

(٢) الشيرازي: اللمع ص٧٢ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٤٢.

(٣) الجويني: البرهان ٢/ ١٣٤١ والغزالي: المنخول ص٤٧٨.

(٤) الغزالي: المنخول ص٤٧٨ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣٠٩.

(٥) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٣١٢.

(٦) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٥٩ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٧٣ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٦٩.

(٧) الجويني: البرهان ٢/ ١٣٤١.

(٨) الجويني: البرهان ٢/ ١٣٤٢.

الوجه الثاني: وهو الأصح عند القفال المروزي أن له مذهباً، لأنه اعتقد أن المذهب الذي انتسب إليه هو الحق، ورجحه على غيره، فعليه الوفاء بموجب اعتقاده ذلك[١].

وهناك من اختار أنه لا مذهب له، فيجوز أن يقلد من شاء، وذلك للقطع بالاستقراء أن المستفتين في كل عصر من زمن الصحابة كانوا يستفتون المفتين مرة إماماً واحداً من المجتهدين، ومرة إماماً غيره، ولا يلتزمون سؤال مفتٍ واحد من المجتهدين بعينه، وقد شاع هذا وتكرر، ولم يُنكر من أحد من الصحابة ومَنْ بعدهم فصار إجماعاً، وتواترُ هذا لا مجال للمماراة فيه، فهو الحق لأنه لم يُنقل عن أحد من السلف الحجر على العامة في ذلك، ولو كان ذلك ممتنعاً لما جاز من الصحابة إهماله والسكوت عن الإنكار عليه، لأن كل مسألة لها حكم نفسها[٢]. وهذا إذا لم يلتزم المستفتي مذهباً معيناً.

أما لو التزم مذهباً معيناً ـ كمذهب أبي حنيفة أو مالك أو الشافعي أو غيرهم ـ فهل يلزمه الاستمرار أم لا؟

قيل يلزمه لأن الالتزام لا يخلو عن اعتقاد أن مذهبه حق فيجب عليه العمل بموجب اعتقاده.

وقيل لا يلزمه الإستمرار، ويصح الانتقال، وهذا هو الأصح. لأن التزامه غير مُلْزِم إذْ لا واجب إلا ما أوجبه الله ورسوله، ولم يوجب على أحد أن يتمذهب بمذهب رجلٍ من الأمة فيقلده في كل ما يأتي، لذلك كان للمستفتي أن يقلد من شاء، وهو الغالب على الظن لعدم ما يوجبه شرعاً[٣].

أما لو عمل المستفتي العامي بفتوى المفتي المجتهد في مسألة، فليس له الرجوع عنه إلى غيره اتفاقاً، نقل هذا الاتفاق ابن الحاجب والآمدي[٤] أما في حكم آخر فالمختار جوازه.

قال الزركشي: ليس كما قالا، ففي كلام غيرهما ما يقتضي جريان الخلاف بعد العمل أيضاً[٥].

---

(١) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٦١ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٧٥.

(٢) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٥٣ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٣١٨، ٣١٩ العضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى ٢/ ٣٠٩ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٦ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣٢٠.

(٣) انظر محمد أمين البخاري: المصدر السابق. العضد الإيجي: المصدر السابق واللكنوي: المصدر السابق.

(٤) انظر ابن الحاجب: منتهى السول ص٢٢٢ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٣١٨ والعضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى ٢/ ٣٠٩ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٥٣ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٧٩ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٥.

(٥) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣٢٤.

قال ابن القيم معقباً: وهو الصواب المقطوع به، لأن العامي لا مذهب له، وذلك لأن المذهب إنما يكون لمن له نوع نظر واستدلال، ويكون بصيراً بالمذاهب على حسبه، أو لمن قرأ كتاباً في فروع ذلك المذهب وعرف فتاوى إمامه وأقواله، فمن ادّعى أنه شافعي أو حنفي أو مالكي، أو غير ذلك ولم يتأهل لذلك بالعلم والمعرفة والاستدلال، تبقى دعواه مجردة من كل معنى.

أما العلامة ابن المنيّر فاعتبر: أنه يقتضي على المستفتي العامي التزام مذهب معين بعد الأئمة لا قبلهم، لأن المذاهب بعدهم قد دونت واشتهرت، وعُرف المُرخِّص من المُشدّد في كل واقعة، فلا ينتقل المستفتي ـ والحالة هذه ـ من مذهب إلى مذهب إلا ركوناً إلى الانحلال والتشهي والاستسهال.

لكن الإمام الرافعي حكى عن أبي الفتح الهروي أحد أصحاب الإمام، أن مذهب عامة أصحابنا ـ يعني الشافعية ـ أن العامي لا مذهب له[١].

نخلص إلى أن المستفتي العامي له أن يستفتي من شاء من أتباع الأئمة الأربعة، وغيرهم، ولا يجب عليه أن يتقيد بأحد من الأئمة بإجماع الأمة، كما لا يجب على العالم أن يتقيد بحديث أهل بلده أو غيره من البلاد، بل إذا صح الحديث وجب عليه العمل به حجازياً كان أو عراقياً أو شامياً أو مصرياً. . . الخ[٢].

فالعامي لا مذهب له، ومذهبه مذهب من يُفتيه ممن عُرف بالعلم والعدالة وفقه النفس، وأهلية معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها المعتبرة.

لا يجوز للمستفتي تتبع الرخص:

يحرم على المستفتي تتبع الرخص، وهو أن يختار من كل مذهب ما هو أهون عليه، فكلما وجد رخصة في مذهب عمل بها، ولا يعمل بغيرها في ذلك المذهب. فهذا يُفسق بتتبع الرخص، لأنه لا يقول بإباحة جميع الرخص أحد من علماء المسلمين، لأنَّ القائل بالرخصة في هذا المذهب لا يقول بالرخصة الأخرى التي في غيره[٣].

قال الإمام الغزالي: لا يجوز للمستفتي أن يأخذ بمذهبٍ بمجرد التشهي، أو أن ينتقي من المذاهب في كل مسألة أطيبها عنده[٤].

---

(١) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣١٩، ٣٢٠ وآل تيمية: المسودة ٥١٢ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٦١، ٢٦٣.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٦٣.

(٣) انظر الفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٧٧، ٥٧٨ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣٢٥ الجلال المحلي: شرح جمع الجوامع ٢/ ٤٠٠ اللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٦ الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٧٢.

(٤) الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٩١.

وقال الإمام أحمد رحمه الله تعالى: لو أن رجلاً عمل بكل رخصة كان فاسقاً.

وقد خص القاضي أبو يعلى من الحنابلة التفسيق بالمجتهد إذا لم يؤد اجتهاده إلى الرخصة واتبعها، وبالعامي المُقْدِم عليها من غير تقليد. ونقل عن أبي إسحاق المروزي: تفسيقه[(١)].

كما نقل عن ابن عبد البر: الإجماع على تحريم اتباع الرخص للتلهي، قال: «لا يجوز للعامي تتبع الرخص إجماعاً»[(٢)].

هذا دليل شرعي مانع عن اتباع رخص المذاهب في الفتاوى، إلا أن بعض العلماء لم يُسَلِّموا بصحة دعوى هذا الإجماع، إذ في تفسيق متتبع الرخص عن الإمام أحمد روايتان[(٣)].

فلا إجماع إذن، ولعل رواية التفسيق مقصود بها أن المستفتي إذا قصد التلهي بالنصوص القاطعة.

لذلك قال العز بن عبد السلام: ينظر إلى الفعل الذي فعله المستفتي، فإن كان مما اشتهر تحريمه في الشرع أثم، وإلاّ لم يأثم[(٤)].

أما النووي: فجزم في فتاويه بأنه لا يجوز تتبع الرخص، سئل: هل يجوز للمستفتي أن يقلد غير مذهبه في رخصة لضرورة ونحوها؟ أجاب: يجوز للمستفتي أن يعمل بفتوى مَنْ يصلح للإفتاء، إذا سأله اتفاقاً من غير تَلَقّط الرخص، ولا تعمد سؤال من يعلم أن مذهبه الترخيص في ذلك[(٥)].

وقال الإمام الأوزاعي: من أخذ بنوادر العلماء خرج عن الإسلام[(٦)] لأنه عمل بما شَذّ عن قواعد الدين وأصوله، وما توافق عليه جمهور الأمة.

وحكي عن إسماعيل بن إسحاق[(٧)] القاضي أنه قال: دخلت على الخليفة المعتضد بالله[(٨)] فدفع إليّ كتاباً نظرت فيه، وقد جُمع فيه الرخص من زلل العلماء، وما احتج به كل

---

(١) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣٢٥ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٧٨ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٧٢ والجلال المحلي: شرح جمع الجوامع ٢/ ٤٠٠.

(٢) انظر الفتوحي: المصدر السابق واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٤٠٦ محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٥٤.

(٣) انظر ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ٤٠٦ ومحمد أمين البخاري: المصدر السابق والفتوحي: المصدر السابق.

(٤) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣٢٦ والقرافي: شرح تنقيح الفصول ص٤٣٣ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٧٢.

(٥) الزركشي البحر المحيط ٦/ ٣٢٥، ٣٢٦.

(٦) البيهقي: السنن الكبرى ١٠/ ٢١١ والذهبي: تذكرة الحفاظ ١/ ١٨٠.

(٧) هو القاضي إسماعيل بن إسحاق بن إسماعيل بن حماد بن زيد الأزدي، أبو إسحاق ـ قاضي القضاة، كان فقيهاً على مذهب الإمام مالك، جمع علم القرآن والحديث وآثار العلماء، والفقه والكلام، والمعرفة بعلم اللسان توفي ٢٨٢هـ. انظرابن فرحون: الديباج المذهب ص٩٢ وما بعدها. والزركلي: الأعلام ١/ ٣١٠.

(٨) هو الخليفة العباسي أحمد بن طلحة بن جعفر أبو العباس، المعتضد بالله والمتوفى ٢٨٩هـ أقام العدل، =

منهم، فقلت: مُصَنّفُ هذا زنديق، فقال: لم تصح هذه الأحاديث؟ قلت: الأحاديث على ما رويت، ولكن مَنْ أباح المُسكِر لم يُبح المتعة، ومن أباح المتعة لم يُبح المسكر، وما من عالم إلا وله زلة، ومن جمع زلل العلماء ثم أخذ بها ذهب دينه. فأمر المعتضد بالله بإحراق ذلك الكتاب[1].

نخلص من ذلك إلى أنه لا يجوز للمستفتي العامي تتبع الرخص، أو الأخذ بزلل العلماء، أو ما شذّ عن قواعد الدين اتباعاً لما تشتهيه النفس، فكل ذلك فسق، لأن التتبع للرخص يُحلّ رباط التكليف ويذهب بالدين، لذلك وجب أن تنزه الفتاوى عن الهوى والتشهي أو تتبع الرخص، لأن هذا لا يقول به أحد من ثقات العلماء.

إذا اختلف جواب مفتيين في مسألة ماذا يفعل المستفتي:

إذا اختلف جواب المفتيين في مسألة على وجهين، ينبغي للمستفتي أن يجمع بين الوجهين إذا أمكنه ذلك للاحتياط والخروج من الخلاف، مثل أن يفتيه بعض الفقهاء أن الفرض عليه في الطهارة مسح جميع رأسه، ويفتيه آخر أنه يجزئه مسح بعض الرأس، فإذا مسح جميعه كان مؤدياً فرضه على القولين جميعاً.

أما إذا لم يمكنه الجمع بين وجهي الخلاف لتنافيهما، مثل أن يفتي أحدهما بالصحة، والآخر بالفساد، أو بالحل والآخر بالحرمة، قيل يأخذ المستفتي بأغلظ القولين وأشده لأن الحق ثقيل، فقد ورد عن السلف: أن الحق ثقيل قوي، والباطل خفيف، ولرب شهوة تورث حزناً، فيأخذ بالحظر دون الإباحة لأنه أحوط[2].

وقال قوم: يجب على المستفتي الأخذ بأخف القولين وأيسر الأمرين لأن الله تعالى قال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾[4] وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»[5] وقوله ﷺ «بعثت بالحنيفية السهلة السمحة»[6] كل ذلك ينافي شرع الثقيل، لذلك قال الإمام الشعبي: إذا اختلف عليك في أمرين فخذ

= وبذل المال، وأصلح الحال، وجالس المحدثين وأهل الفضل والدّين، كان عارفاً بالأدب، موصوفاً بالحلم إلا في مواضع الشدة. مدة خلافته ٩ سنوات و٩ أشهر و١٣ يوماً. انظر ابن العماد: شذرات الذهب ٢/ ١٩٩ والزركلي: الأعلام ١/ ١٤٠.

(١) انظر البيهقي: السنن الكبرى ١٠/ ٢١١ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣٢٦، ٣٢٧ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٧٨ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٧٢.

(٢) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٠٣ والرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٢١٦. وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٦٤ والمفتي عميم الإحسان: أدب المفتي ص١٩.

(٣) سورة البقرة آية ١٨٥. (٤) سورة الحج آية ٧٨.

(٥) أخرجه الإمام أحمد وابن ماجه، والدارقطني، والحاكم، وقد مرّ تخريجه في ص ٤٩٠.

(٦) أخرجه البخاري: في كتاب الإيمان، وعنون به الباب ٢٩ فقال: باب الدين يُسر، وقول النبي ﷺ أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة ١/ ٩٣. وأحمد في مسنده. ١/ ٢٩٣ رقم ٢١٠٦ والسيوطي: في الجامع الصغير ـ مع فيض القدير ـ ٣/ ٢٠٣ رقم ٣١٥٠.

بأيسرهما. ثم قرأ: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»[1] وقيل: يجتهد في الأوثق فيأخذ بفتوى أفضلهما عنده في الدين والعلم والورع. وقيل: يسأل مفتياً آخر فيعمل بفتوى من يوافقه، للتعاضد، كتعدد الأدلة والرواة لزيادة غلبة الظن[2].

قال الإمام الشيرازي: والصحيح أنه يأخذ بفتوى من شاء منهما لأنه لا يلزمه الاجتهاد[3].

ووافقه الخطيب البغدادي فقال: هو القول الصحيح لأن المستفتي العامي ليس من أهل الاجتهاد، وإنما عليه أن يرجع إلى قول عالم ثقة، وقد فعل ذلك فوجب أن يكفيه[4]. وعلى تصحيح القول بأن المستفتي يأخذ بأيهما شاء وافق ابن الصباغ، والقاضي الباقلاني، والآمدي، وابن الصلاح[5].

كما نسبه الفتوحي إلى القاضي - أبي يعلى - وأبي الخطاب وغيرهما، وذكر أنه ظاهر كلام الإمام أحمد رحمه الله تعالى أن المستفتي يُخيّر في الأخذ بأيهما شاء[6].

نخلص مما سبق إلى أنه إذا اختلف على المستفتي في مسألة فتوى مفتيين ففيه وجوه.

١ - أنه يأخذ بأشدها أي يأخذ بالحظر دون الإباحة لأنه أحوط.

٢ - أنه يأخذ بأخفهما لأن الرسول ﷺ بُعث بالحنيفية السمحة السهلة.

٣ - يجتهد ويأخذ بفتوى الأوثق الأعلم.

٤ - يسأل مُفتياً آخر ويعمل بفتوى من يوافقه.

٥ - يتخير فيأخذ بفتوى أيهما شاء وهو الصحيح عند جمهور الشافعية والحنابلة.

إذا تعدد المفتون من الذي يستفتى:

إذا اجتمع اثنان أو أكثر ممن يجوز استفتاؤهم فهل يجب على المستفتي أن يبحث عن الأعلم والأورع، أم له أن يستفتي من هو دون ذلك إذا كان مجتهداً؟.

أجاب الإمام الجويني: عندي أنه لا يجب عليه مراجعة الأفضل، لأن أصحاب رسول

---

(١) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٠٣، ٢٠٤ والرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٢١٤، ٢١٥ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٦٤.

(٢) انظر الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٢/ ٢٠٤. وابن الصلاح المصدر السابق ص١٦٥ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٧٨ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٨٠، ٨١.

(٣) الشيرازي: اللمع ص٧٢.

(٤) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٢/ ٢٠٤.

(٥) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٦٥ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٧٩ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٧١.

(٦) انظر الفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٨٠ وآل تيمية: المسودة ٥١٩، ٥٢٠.

الله ﷺ كانوا يراجعون المفتين مع توافرهم، وما كانوا يقتصرون على مراجعة من كان أفضلهم[1].

وتبع الإمام الغزالي أستاذه الجويني على ذلك فقال: لا يجب تقديم الأفضل في الفتوى[2].

أما الإمام الشيرازي وابن الحاجب فقالا: المختار أن للمستفتي عند تعدد المفتين أن يستفتي من شاء، وإن تفاضلوا، لأن المفضولين في زمان الصحابة وغيرهم كانوا يفتون، ويُسْتَفْتَون مع الاشتهار، وهذا باتفاق، ولم ينكر أحد، فدل على أنه جائز، ولقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3] والآية لم تُفصّل، كما أن المستفتي العامي لا يمكنه الترجيح لقصوره بخلاف المجتهد، وقد جوّز العلماء للعامي أن يقلد، لأنه في إيجاب معرفة العلم مشقة وإضرار، وهذا المعنى موجود في إيجاب معرفة الأعلم[4].

قال ابن الصلاح وتبعه النووي: هذا الوجه هو الصحيح عند أصحابنا العراقيين. قالوا: وهو قول أكثر أصحابنا[5].

وهناك من قال: يجب على المستفتي الاجتهاد والنظر في الأرجح من المفتين، لأنه يمكنه هذا القدر من الاجتهاد بالبحث والسؤال، وشواهد الأحوال، فلم يسقط عنه، لذلك لا يجوز له أن يستفتي إلا الأعلم الأدين، وهو مذهب الإمام أحمد بن حنبل، وقول ابن سريج، واختيار القفّال المروزي، وهو الصحيح عند القاضي حسين، لأن الظن الحاصل من قول الأعلم الأدين أقوى فكان المصير إليه واجباً[6] لأن الأعلم هو المقدم في كل موطن من مواطن الشريعة.

قال ابن الصلاح: لكن الرأي الأول - أي أن للمستفتي أن يستفتي من شاء - أصح لأنه ظاهر حال السلف[7].

ثم إن المستفتي متى اطلع على الأوثق منهما فالأظهر أنه يلزمه تقليده دون الآخر، كما وجب تقديم أرجح الدليلين، وأوثق الرّاويينِ، فعلى هذا يلزمه تقليد الأورع من العَالِمَيْن، والأعلم من الوَرِعَيْن، فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع قلّد الأعلم على الأصح، لأنه

---

(1) الجويني: البرهان ٢/١٣٤٣.
(2) الغزالي: المنخول ص٤٧٩.
(3) سورة الأنبياء آية ٧.
(4) انظر الشيرازي: التبصرة ص٤١٥ وابن الحاجب: منتهى السول ص٢٢٢ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/٤١٧، ٤١٨ واللكنوي: فواتح الرحموت ٤/٤٠٤، ٤٠٥.
(5) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٥٩ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٧٣ ابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٦٩.
(6) انظر الشيرازي: التبصرة ص٤١٥ وابن الحاجب: منتهى السول ص٢٢١، ٢٢٢ واللكنوي: فواتح الرحموت ٤/٤٠٤، ٤٠٥. النووي: آداب الفتوى والمفتي ص٧٣.
(7) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٦٠.

أرجح، والعمل بالراجح واجب كالأدلة، لأن العلم مستفاد من علمه لا من ديانته[١].

طلب المستفتي الدليل على الفتوى:

لا ينبغي للعامي أن يطالب المفتي بالحجة فيما أفتاه، ولا يقول له: لِمَ، ولا كيف[٢]. لأن فتاوى المجتهدين بالنسبة إلى العوام كالأدلة[٣] الشرعية بالنسبة إلى المجتهدين، والدليل عليه أن وجود الأدلة بالنسبة إلى المقلدين وعدمها سواء، إذا كانوا لا يستفيدون منها شيئاً، فليس النظر في الأدلة، والاستنباط من شأنهم، ولا يجوز ذلك لهم البتة، وقد قال تعالى: ﴿فَسْئَلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٤] والمقلد غير عالم فلا يصح له إلا سؤال أهل الذكر، وإليهم مرجعه في أحكام الدين على الإطلاق، فهم إذن قائمون له مقام الشارع، وأقوالهم قائمة مقام الشارع... فقول المجتهد دليل المستفتي العامي[٥].

أما إن أحب المستفتي أن تسكن نفسه بسماع الحجة في ذلك سأل عنها في زمان آخر، ومجلس ثانٍ، أو بعد قبول الفتوى من المفتي مجردة عن الحجة[٦].

لكن ابن السمعاني ذكر: أنه يجوز له أن يطالب المفتي بالدليل، لأجل احتياطه لنفسه، وأنه يلزمه أن يذكر له الدليل إن كان مقطوعاً به وإلاّ فلا، لافتقاره حينئذٍ إلى اجتهاد يقصر العامي عنه[٧].

وجملة القول: إن المستفتي العامي إن سأل المفتي عن مأخذ الحكم استرشاداً لا تعنتاً، فعلى المفتي أن يجيبه لذلك تحصيلاً لإرشاده واطمئنان قلبه، أما إذا كان مأخذ الحكم مما يخفى على المستفتي، فلا يجيبه ويعتذر له بخفاء المدرك عليه[٨].

---

(١) انظر ابن الصلاح: المصدر السابق والنووي: المصدر السابق ص٧٤ وآل تيمية: المسودة ص٤٦٤ والرازي: المحصول ٢/ ٣/ ١١٣ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٧٠.

(٢) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٨٠ وابن الصلاح: المصدر السابق ص١٧١ وآل تيمية: المسودة ص٥٥٤.

(٣) قال الشيخ دراز في حاشيته على الموافقات ٤/ ٢١٥: فكما إن المجتهدين ملزمون باتباع الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة... الخ، فكذلك المقلدون الذين ليس لهم أهلية الاجتهاد يلزمهم اتباع قول المجتهدين والأخذ بفتواهم.

(٤) سورة الأنبياء آية رقم ٧.

(٥) انظر الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢١٥، ٢١٦.

(٦) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٨٠ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٧١ وآل تيمية: المسودة ص٥٥٤.

(٧) انظر ابن الصلاح: المصدر السابق وابن حمدان: صفة الفتوى ص٨٤ وآل تيمية: المسودة ص٥٥٤ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣١١.

(٨) انظر الشيخ مخلوف: بلوغ السول ص٩٨.

اطمئنان قلب المستفتي قبل العمل بالفتوى:

لا يجوز للمستفتي العمل بالفتوى بمجرد صدورها من المفتي إذا لم تطمئن نفسه، وحاك في صدره من قبوله، وتردد فيها، لقوله ﷺ: «استفت نفسك وإن أفتاك الناس وأفتوك»[1] فيجب عليه أن يستفتي نفسه أولاً، لأن فتوى المفتي لن تُخلّصه من الله تعالى إذا كان يعلم أن الأمر في الباطن بخلاف ما أفتاه، كما لا ينفعه قضاء القاضي له بذلك، فقد قال النبي ﷺ: «من قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار»[2] والمفتي والقاضي في هذا سواء.

ولا يظنن المستفتي أن مجرد فتوى الفقيه تبيح له ما سأل عنه إذا كان يعلم أن الأمر بخلافه في الباطن، سواء تردد، أو حاك في صدره، لعلمه بالحال في الباطن، أو لشكه فيه، أو لجهله به، أو لعلمه جهل المفتي، أو محاباته في فتواه، أو عدم تقيّده بالكتاب والسنة، أو لأنه معروف بالفتوى بالحيل والرُّخص المخالفة للسنة، وغير ذلك من الأسباب المانعة من الثقة بفتواه، وسكون النفس إليها، فإن عدم الثقة والطمأنينة لأجل المفتي، يسأل ثانياً، وثالثاً حتى تحصل له الطمأنينة، فإن لم يجد فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها، والواجب تقوى الله تعالى بحسب الاستطاعة[3].

من آداب المستفتي:

يجب على كل مسلم أن يلتزم بآداب الإسلام نحو العلماء العاملين، والفقهاء المجتهدين، لأن خيار الأمة علماؤها، وخيار علمائها فقهاؤها.

قال سيدنا الإمام علي رضي الله عنه: إنّ من حق العالم عليك أن تسلم على القوم عامة وتخصه بالتحية، وأن تجلس أمامه ولا تشير عنده بيدك، ولا تغمزنّ بعينك، ولا تكثر عليه السؤال، ولا تعينه في الجواب، ولا تلحّ عليه إذا كسل، ولا تراجعه إذا امتنع، ولا تأخذ بثوبه إذا نهض، ولا تفشي له سراً، ولا تغتابنّ عنده أحداً، ولا تطلبن عثرته، وإن زلّ قبلت معذرته، ولا تقولن له: سمعت فلاناً يقول كذا، ولا إن فلاناً يقول خلافك، ولا تصفنّ عنده عالماً، ولا تُعرض من طول صحبته، ولا ترفع نفسك عن خدمته[4]..

لذلك ينبغي على المستفتي أن يكون مؤدباً في استفتائه، فهو يسأل أهل العلم والفضل، فعليه أن يحفظ الأدب، ويظهر التواضع مع المفتي فيُجِلّه في خطابه وسؤاله ونحو ذلك. فلا

---

(١) رواه الدارمي في البيوع ٢/ ٦٩٦ رقم ٢٤٣٨ وأحمد في مسنده ٤/ ٣١١ رقم ١٧٩٦٦.

(٢) رواه البخاري ومسلم وغيرهما وقد مرّ تخريجه.

(٣) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٥٤.

(٤) ابن قدامة: أحمد بن عبد الرحمن المقدسي مختصر منهاج القاصدين ص٢٢ علق عليه شعيب وعبد القادر الأرناؤوط ـ مكتبة دار البيان ـ دمشق ١٤١٥هـ.

يرفع صوته عليه، ولا يومىء بيده في وجهه ولا يكلمه بلهجة جافة قاسية، ولا يقول له: ما تحفظ في كذا وكذا، وما مذهب إمامك في كذا وكذا، بل يقول: ما تقول أيها الفقيه، أو ما الفتوى في كذا، فإذا أجابه فلا يقل: هكذا قلت أنا، أو كذا وقع لي، أو بهذا أجبت.

ولا يقل له: أفتاني فلان، أو أفتاني غيرك بكذا وكذا، ولا يقل إذا استفتي في رقعة: إن كان جوابك موافقاً لمن أجاب فيها فاكتبه، وإلا فلا تكتبه[١].

ويكره للمستفتي كثرة السؤال، والسؤال عما لا ينفع في الدين، كما يكره السؤال بعد ما بلغ من العلم حاجته، أو السؤال من غير احتياج إليه في الوقت وذلك ـ والله أعلم ـ خاص بما لم ينزل فيه حكم، ويدل عليه دليل. كما يكره أن يسأل عن صعاب المسائل وشرارها، كما جاء في النهى عن الأغْلُوطَات[٢] أو أن يسأل عن علة الحكم وهو من قبيل التعبدات التي لا يعقل لها معنى، أو أن السائل ممن لا يليق به ذلك السؤال.

كما يكره أن يبلغ بالسؤال إلى حدّ التكلف والتعمق، أو أن يظهر من السؤال معارضة الكتاب والسنة بالرأي، كما يكره السؤال عن المتشابهات، لأن من جعل دينه عرضة للخصومات أسرع التنقل، كما يكره له السؤال عمّا شجر بين السلف الصالح، ويكره التَعَنُّت ـ أي يسأل ليُعَنِّتَ المفتي المسؤول ويقهره ـ والإفحام وطلب الغلبة في الخصام.

هذه جملة أمور يُكره السؤال فيها، يقاس عليها ما سواها، وليس النهي فيها واحداً، بل فيها ما تشتد كراهيته، ومنها ما يخف، ومنها ما يحرم، ومنها ما يكون محل اجتهاد[٣].

وعلى المستفتي أن يتخير الوقت المناسب للاستفتاء، فلا يستفتيه إن رآه في هَمّ عرض له، أو أمر يحول بينه وبين عقله، ويصده عن استيفاء فكره، فإذا زال ذلك العارض، وعاد المفتي إلى المألوف من سكون القلب، وطيب النفس، فحينئذٍ يسأله[٤].

وللمستفتي أن يستفتي بنفسه، وله أن يبعث ثقة يعتمد خبره ليستفتي له، ويجوز له الاعتماد على خط المفتي إذا أخبره من يثق بقوله أنه خطّه، أو كان يعرف خطه، ولم يتشكك في كونه ذلك الجواب بخطه[٥].

---

(١) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٨٠ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٦٨ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٨٣ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٨٣.

(٢) الأَغْلُوطَات: جمع أَغْلُوطَة، وهي ما يُغَالَطُ به ـ من المسائل ـ العالم ليُسْتَزَلّ ويُسْتَسْقط رأيه، وإنما نهي عن ذلك لأنها غير نافعة في الدين، ولا يكاد يكون فيها إلا ما لا يقع. انظر الزبيدي: تابع العروس مادة غلط. ١٠/ ٣٥٥.

(٣) انظر الشاطبي: الموافقات ٤/٣١٩، ٣٢١.

(٤) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢٠/ ١٧٩.

(٥) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٦٨ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٨٣ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٨٣.

وإذا رفع المستفتي مسألته في رقعة، فينبغي أن تكون الرقعة واسعة ليتمكن المفتي من شرح الجواب فيها، لأنه إذا ضاق البياض اختصر فأضر ذلك بالسائل.

ولا يدع الدعاء فيها لمن يفتي، إما خاصّاً إن خصّ واحداً باستفتائه، وإما عاماً إن استفتى الفقهاء مطلقاً. وينبغي أن يكون كاتب الاستفتاء ضابطاً، يضع سؤاله على الغرض مع إبانة اللفظ والخط، ونقط ما أشكل، وشكل ما اشتبه كي لا تتعرض الفتيا للتصحيف، فلو كان كاتبها عالماً لكان أولى[1].

نخلص مما سبق: إلى أنه لا يعرف فضل أهل العلم إلا أهل الفضل، فعلى المستفتي أن يُعظم العلم ويُجلّ أهله، لأن خيار الأمة علماؤها، وأن يسألهم عن أمور عبادته ومعاملاته، وكل ما ينفعه، فإذا نزلت به حادثة وأراد أن يعلم حكمها، وجب عليه أن يستفتي بنفسه، أو أن يبعث ثقة يعتمد خبره، ثم عليه أن يجتنب المراء والجدال والسؤال عما لا ينفع في الدين، وأن يحسن الأدب مع المفتي العالم الصالح المشهور بالعدالة، والذي يراعي في فتواه عظمة الله تعالى، ويستشعر خشيته، فحري بالمستفتي أن يحترمه ويُجله ويعظمه لعلمه وفضله، ويتواضع أمامه، ويذكره بالخير، وأن يقوم معه بكل مظاهر الحب والاحترام، وآداب السؤال، وأن يدعو له بعد الانتهاء من جوابه على مسألته، وهذا أقل الواجب.

---

(١) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٨٠، ١٨١ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ١٦٩، ١٧٠. والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٨٤ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٨٣، ٨٤.




الفصل الرابع

الإفتاء والفتيا وحكمهما

وفيه ثمانية مباحث:

المبحث الأول: الإفتاء وحكمه التكليفي، وحكم المصيب والمخطىء في الإفتاء.

المبحث الثاني: تهيب السلف من الإفتاء، بعض أحكامه ومتعلقاته.

المبحث الثالث: حكم تجزؤ الاجتهاد في الإفتاء.

المبحث الرابع: مصطلحات يستخدمها الفقهاء تدل على الإفتاء، أو القول الراجح المفتى به.

المبحث الخامس: الفتوى أحكامها وآدابها.

المبحث السادس: إذا تكررت الحادثة هل يكرر الاجتهاد ـ حكم نقض الفتيا.

المبحث السابع: حكم تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة.

المبحث الثامن: حكم دلالة الإلهام أو المنام في الفتوى.




الإفتاء وحكمه التكليفي، وحكم المخطئ والمصيب في الإفتاء

ما هو الإفتاء؟

الإفتاء: هو إبانة الأمر الذي يُشكل، يقال: أفتاه في الأمر إذا أبانه له وبَيّن حكمه، كما إذا أفتى فلاناً في رؤيا رآها بأن عبّرها له، وأفتاه في مسألة إذا أجابه عليها[١].

وعليه فإن قيام المفتي المجتهد بالجواب، والإخبار عن حكم الله تعالى بانتزاعه من الدليل الشرعي لمن سأل عنه في أمر نازل، هذه العملية هي الإفتاء.

نخلص من ذلك إلى أن الإفتاء: هو قيام المفتي المجتهد بإعطاء الجواب الشرعي، هذه العملية الاستنباطية هي الإفتاء وقد اعتبرها الإمام الغزالي: ركناً عظيماً في الشريعة، لا ينكره مُنكر، وعليه عوّل الصحابة الكرام بعد أن استأثر الله تعالى برسوله ﷺ، وتابعهم عليه التابعون إلى زماننا، ثم إن الإفتاء لا يستقل به كل أحد، ولكن لا بُدّ من أوصاف وشرائط، وهي على الإجمال أن نقول: المفتي هو المستقل بأحكام الشرع نصاً واستنباطاً، وأشرنا بالنص إلى الكتاب والسنة، وبالاستنباط إلى الأقيسة والمعاني[٢].

وعليه فالمفتي إنما يُعبّر بالإفتاء عن بيان حكم الله تعالى في الواقعة، لأن لله تعالى حكماً في كل مسألة، ولا يملك حقّ التعبير عن حكم الله تعالى بمقتضى الأدلة الشرعية إلا المفتي المجتهد المستعد للإفتاء بالدليل.

حكمه التكليفي:

ينبغي على كل من توافرت فيه شروط الاجتهاد أن يكون مؤهلاً للإفتاء والوقوف على حكم المسائل التي تعرض للناس في حياتهم، لأن الإخبار بحكم الله تعالى عن الوقائع المستجدة بدليل شرعي واجب على المفتي لمن سأله عنه، فهو من صميم عمله الشرعي، لأنه متمكن من فهم الأدلة الشرعية، والاستدلال بها على الأحكام، ويستطيع تطبيقها على

---

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب ١٤٧/١٥ مادة فتا الزبيدي: تاج العروس ٣٨/٢٠ مادة فتى.

(٢) انظر الغزالي: المنخول ص٤٦٢، ٤٦٣.

الجزئيات بمراعاة خصائصها وأوصافها، فالمفتي مكلف بتعرف الحكم الشرعي المتعلق بأي فعل من أفعاله، على سبيل الوجوب، أو الندب تبعاً لحاله، ومقدرته على النظر في النصوص وما التحق بها. لذلك تارة يكون الإفتاء بالنسبة للمفتي المؤهل فرض عين، وتارة يكون فرض كفاية، وتارة يكون مندوباً، كما يكون مكروهاً وحراماً أيضاً.

فرض عين: يكون الإفتاء فرض عين على المفتي وذلك:

١ ـ بأن يجتهد في حق نفسه إذا نزلت به حادثة، فعليه أن يعرف حكمها الشرعي من خلال استنباطه من الأدلة الشرعية، لأن المفتي المجتهد لا يجوز له أن يقلد غيره في حق نفسه، ولا في حق غيره.

٢ ـ يجب على المفتي أن يجتهد في حق غيره وذلك إذا تعين عليه الإفتاء بأن:

أ ـ لم يكن في الإقليم أو الناحية غيره، تعين عليه الجواب.

ب ـ أو ضاق الوقت وخشي فوات الحادثة دون معرفة الحكم الشرعي، كان الاجتهاد عليه واجباً على الفور، وإلاّ على التراخي[1].

وفرض كفاية: وذلك عند وجود أكثر من مفتٍ مجتهد، ولم يُخش فوت الحادثة دون استنباط حكمها الشرعي، فإذا استفْتى المستفتي أحد العلماء توجه الفرض على جميعهم، وأخَصُّهم بمعرفتها من خُصّ بالسؤال عن الحادثة، فإن أفتى أحدهم سقط الفرض عن جميعهم لحصول المقصود، وإن أمسكوا مع ظهور الجواب لهم أثموا جميعاً، وإن أمسكوا مع التباس الجواب عليهم عُذروا، ولكن لا يسقط عنهم الطلب، وكان فرضُ الجواب باقياً عند ظهور الصواب.

ومندوبٌ: يكون الإفتاء مندوباً، وذلك بالنظر إلى الحوادث المتوقع حدوثها قبل أن تحدث وذلك:

١ ـ بأن يجتهد المفتي ويستنبط حكمها قبل نزول الحادثة ليسبق إلى معرفة حكمها قبل نزولها.

٢ ـ أو أن يستفتيه سائل قبل نزولها به، فيكون اجتهاد المفتي في الحالتين مندوباً إليه[2].

---

(١) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٢٦ الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٨٢ الشيرازي: اللمع ص٧٢ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٠٨ النووي: آداب الفتوى والمفتي ص٣٥ ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ٣٦٢ الفتوحي: شرح الكوكب المنير ٥٨٣.

(٢) انظر عبد العزيز البخاري: المصدر السابق ٤/ ٢٦، ٢٧ ابن الصلاح: المصدر السابق ١٠٨، ١٠٩ الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٧ ابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ٢٩٢ النووي: المصدر السابق. ابن عبد الشكور المصدر السابق، والشوكاني: إرشاد الفحول ٢٥٣.

ومكروهٌ: يكون الإفتاء مكروهاً في المسائل التي لا يُتوقع وقوعها، ولم تجرِ العادة بحدوثها، لأن اجتهاد المفتي في هذه الحال يكون من باب الألغاز، فمثل هذا لا ثمرة فيه، وأدنى ما يقال فيه إنه مكروه[1].

ويكون حراماً: يكون الإفتاء بالاجتهاد حراماً إذا كان في مقابله دليل قاطع من نص أو إجماع[2] لأن هذا ليس اجتهاداً. ولا يصدق عليه حدّ الاجتهاد، لأن شرطه أن لا يخالف قاطعاً.

حكم العمل بالفتيا:

إذا استنبط المفتي الفتوى التي هي إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة، متى يصير العمل بها واجباً على المستفتي بحيث يكون عاصياً إن لم يعمل بها؟ في المسألة وجوه:

أحدها: إنه لا يلزمه العمل بها إلا بالتزامه هو أي المستفتي، قال الزركشي: وهو الأصح.

الثاني: إنه يلزمه إذا شرع في العمل، فلا يجوز له حينئذٍ الترك، وهو يُقَوّى على قول من يقول: إن الشروع فيما يَلْزَمُ مُلْزِمٌ.

الثالث: إنه إنْ وقع في قلبه صحة فتواه، وأنها حق لزمه العمل بها، قال ابن السمعاني: إنه أولى الأوجه، وقال ابن الصلاح: ولم أجده لغيره[3].

الرابع: إنه إذا لم يجد مفتياً آخر لزمه الأخذ بفتياه فإن فرضه التقليد، وتقوى الله ما استطاع، وهذا هو المستطاع في حقه وهو غاية ما يقدر عليه[4].

حكم الإفتاء من حيث الخطأ والصواب:

إذا توافرت شروط الاجتهاد بالمفتي كان مكلفاً شرعاً استنباط أحكام ما يجدُّ من وقائع وحوادث، لأنه وارث الأنبياء، وقائم بفرض الكفاية، لكنه مُعرّضٌ للخطأ، لذلك كانت الأحكام التي يتوصل إليها باجتهاده تحتمل الصواب والخطأ، فما حكم المفتي المصيب والمخطىء في الفتيا؟

ثبت أن مجال الاجتهاد هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، وقد احترز «بالشرعي» عن العقليات ومسائل الكلام، فإن الحق فيها واحد والمصيب واحد، والمخطىء آثم.

---

(١) د. العمري: الاجتهاد في الإسلام ص١٢٣.

(٢) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٨٠ وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ٢٩٢ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٣.

(٣) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٦٤ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣١٨.

(٤) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٦٤.

واحترز بقوله «ليس فيه دليل قطعي» عن وجوب الصلوات الخمس، والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع، لأن فيها أدلة قطعية يأثم فيها المخالف. فليس هذا محل الاجتهاد[1]. وإن كان محلاً للإفتاء، لأن الإفتاء يكون في القطعي والظني، فظهر من ذلك أن الأحكام قسمان: عقلي وشرعي.

الحكم العقلي: هو ما أُدرك بالعقل سواء كان لا يدرك إلاّ به كوجود الصانع وتوحيده، وكونه متكلماً، أو مما يدرك بالعقل والسمع جميعاً كمسألة الرؤية وخلق الأفعال[2]. هذه المسائل اتفق جمهور الفقهاء والمتكلمين على أن الحق فيها واحد لا يتعدد، وهو الذي كُلف العباد طلبه، فالمصيب فيها واحد بعينه، وما عداه باطل، لأنه لا سبيل إلى القول بأن كلاً من النقيضين أو الضدين حقٌ، بل أحدهما حق فقط والآخر باطل، مَنْ أصابه فقد أصاب عند الله تعالى وأصاب في الحق، ومن أخطأه فقد أخطأ عند الله تعالى وأخطأ في الحق فهو آثم، ونوع الإثم يختلف، فإن كان الخطأ فيما يرجع إلى الإيمان بالله ورسوله فالمخطىء الذي اعتقد خلاف ملة الإسلام كاليهود والنصارى والمجوس كافر مخلد في النار، وإلاّ فهو مبتدع فاسق إن كان من أهل القبلة، لأنه عدل عن الحق وضلّ، كالقول بعدم رؤية الله تعالى، وخلق القرآن والأعمال[3].

وشذّ عن الجمهور عُبيد الله بن الحسن العنبري المتوفى سنة ١٦٨هـ[4] فجعل كل مجتهد مصيباً في الأصول والفروع. قال الماوردي: والجمع بينهما فاحش لأن أصول التوحيد وصفات الذات لا تختلف فلم يصح تجويز الاختلاف فيها.

وأحكام الشرع قد تختلف بحسب المصالح في الأعيان والأزمان فجاز أن يكون الخلاف مسوغاً فيها[5].

أما المسائل الأصولية: مثل كون الإجماع حجة، وكون القياس حجة، وكون خبر الواحد حجة، فإن هذه مسائل أدلتها قطعية والمخالف فيها آثم مخطىء[6].

---

(١) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٤ والرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٣٩ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٥٢.

(٢) آل تيمية: المسودة ٤٩٦.

(٣) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٧ والشيرازي: اللمع ص٧٣ والماوردي: أدب القاضي ١/ ٥٢٤ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٣٠ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٣٩ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨٨ والشوكاني: إرشاد الفحول ٢٥٩. ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ١٠٩١، ١٠٩٢.

(٤) مرت ترجمته. قال الحافظ ابن حجر: بعد أن ذكر توثيق معظم المحدثين له كان عبيد الله قد اتهم بأمر عظيم، وروى عنه كلام رديء يعني قوله: «كل مجتهد في الأصول مصيب» لكن محمد بن إسماعيل الأزدي نقل في ثقاته أنه رجع عن المسألة التي ذكرت عنه لما تبين له الصواب. انظر ابن حجر: تهذيب التهذيب ٧/ ٧، ٨.

(٥) الماوردي: أدب القاضي ١/ ٥٢٤.

(٦) الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٨ وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ٣٧٧.

أما الأحكام الشرعية: فضربان، ضرب يسوغ فيه الاجتهاد، وضرب لا يسوغ فيه الاجتهاد.

أما ما لا يُسوّغ فيه الاجتهاد: فعلى ضربين:

الأول: المسائل القطعية، وهي المعلومة من الدين بالضرورة، كوجوب الصلوات الخمس، والزكاة، والصيام، والحج، وتحريم الزنا والقتل والسرقة وشرب الخمر، . . . وغير ذلك مما علم قطعاً من دين الله تعالى، وكل ما عُلم قطعاً من دين الله تعالى، فالحق فيه واحد، وهو المعلوم لنا، فمن خالف في شيء من ذلك بعد العلم فهو كافر لإن ذلك معلوم ضرورة، فمن خالف فقد كذّب الله ورسوله ﷺ في خبرهما فحكم بكفره.

الثاني: ما لم يعلم من الدين ضرورة، وإنما علم بطريق النظر كالأحكام التي تثبت بإجماع الصحابة وفقهاء الأعصار. فالحق من ذلك في واحد وهو ما أجمع الناس عليه، فمن خالف في شيء من ذلك بعد العلم به فهو فاسق آثم وليس بكافر[1].

أمّا ما يُسوّغ فيه الاجتهاد: فهي المسائل الفقهية الظنية التي ليس عليها دليل قاطع، هذه المسائل محل الاجتهاد، وليس فيها حق معين، ولا إثم على المجتهد إذا تمم اجتهاده، وكان من أهله، فلا عند المصوبة الذين يقولون: كل مجتهد مصيب، ولا عند المخطئة القائلين بأن المصيب واحد، لأن كل اجتهاد تامّ إذا صدر من أهله وصادف محله فثمرته حق وصواب، والإثم عن المفتي المجتهد منفي[2].

وذهب بشر المريسي[3]، وابن عُليّة[4]، وأبو بكر الأصم[5] ونفاة القياس كالظاهرية والإمامية، إلى أن الإثم غير مرفوع عن المجتهدين في الفروع، لأنه ما من مسألة إلا والحق فيها متعين، وعليه دليل قاطع فمن أخطأه فهو آثم غير كافر، ولا فاسق.

---

(١) انظر الشيرازي: اللمع ص٧٣. والغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٨. وابن الهمام: متن التحرير ٤/ ١٩٦، ١٩٧ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٣٧٦، ٣٧٧ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٦.

(٢) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٧، ٣٥٨ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٤٤.

(٣) هو بشر بن غياث بن عبد الرحمن المرِيسيّ، المبتدع المشهور، وأحد كبار شيوخ المعتزلة، كان ذا ورع وزهد، غير أنه رغب عنه الناس لإشتهاره بعلم الكلام والفلسفة. قال عنه الحافظ الذهبي: مبتدع ضال، جرد القول بخلق القرآن وناظر عليه، حكي عنه أقوال شنيعة، ومذاهب منكرة توفي ٢١٨هـ. انظر الذهبي: ميزان الإعتدال ١/ ٣٢٢، ٣٢٣ واللكنوي: الفوائد البهية ص٥٤.

(٤) هو إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي أبو بشر المعروف بابن عُليّة ١٩٣هـ كان ثقة ثبتاً في الحديث حجة ورعاً تقياً، قيل: إنهم شنعوا عليه لأنه يقول: القرآن مخلوق، وهو لم يقله. قال الذهبي: إمامة إسماعيل وثيقة لا نزاع فيها، وقد بدت منه هفوة وتاب. انظر الذهبي: ميزان الإعتدال ١/ ٢١٦، ٢٢٠ وابن حجر: تهذيب التهذيب ١/ ٢٧٥، ٢٧٨.

(٥) هو عبد الرحمن بن كيسان، أبو بكر الأصم. من كبار المعتزلة، صاحب المقالات في الأصول كان من أفصح الناس وأورعهم وأفقههم. له تفسير عجيب وتصانيف كثيرة، كان من طبقة أبي الهذيل العلاف وأقدم منه. انظر ابن حجر: لسان الميزان ٣/ ٥١٩ والداودي: طبقات المفسرين ١/ ٢٧٤.

ويُرَدّ عليهم بما نُقل متواتراً، بلا ريبة ولا شك، وعُلم علماً ضرورياً من إجماع الصحابة الكرام على نفي تأثيم المخطىء فيها، إذْ شاع اختلافهم في الفتاوى والمسائل الاجتهادية، كإرث الجد مع الأخوة، ومسألة العول[١]، ونحوها من مسائل الفرائض وغيرها، كانوا يتشاورون، ويتفرقون مختلفين، ولا يعترض بعضهم على بعض، ولا يمنع أحدهم الآخر من إفتاء العامة، ولا يمنع العامة من تقليده، ولا يمنعه من الحكم باجتهاده، وهذا متواتر تواتراً لا شك فيه مع أنهم كانوا فيما قام عليه الدليل القاطع يبالغون في التأثيم والتشديد، والإنكار، كما فعلوا في تخطئة الخوارج ومانعي الزكاة، وحيث أنه لم يُنقل عنهم تأثيم من بعضهم لبعض في المسائل الاجتهادية، عُلم عدم الذكر، وعدم الإثم[٢].

المصوِّبة والمخطئة في الإفتاء:

اختلف الأصوليون في المسائل الفقهية الظنية التي ليس فيها دليل قاطع، هل كل مفتٍ مجتهد فيها مصيب، أم إن المصيب في الاجتهاديات واحد، وما عداه مخطىء، منشأ الخلاف: هل لله تعالى في كل مسألة حكم معين في نفس الأمر قبل اجتهاد المفتي، أو ليس له حكم معين، وإنما الحكم فيها هو ما وصل إليه المفتي المجتهد باجتهاده.

للعلماء في الإجابة على ذلك مذهبان:

١ ـ مذهب المصوبة: الذين يقولون بأن كل مجتهد مصيب باجتهاده.

٢ ـ مذهب المخطئة: الذين يقولون بأن المصيب في اجتهاده واحد من المجتهدين وغيره مخطىء لأن الحق لا يتعدد.

ومع ذلك ينبغي أن يُفهم أن خلافهم، إنما هو بالنسبة للاجتهاد وأخذ الحكم من الدليل.

أما بالنظر للعمل بما أدى إليه اجتهاد المفتي فلا شك في أنه حكم الله تعالى، وأنه هو المكلف به عند الجميع، لأن كل مجتهد يعتقد أنه مصيب برأي نفسه، مأمور بالعمل بما أداه إليه اجتهاده[٣].

المذهب الأول: وهو مذهب المصوبة: يرى المصوبة أن كل واحد من المفتين المجتهدين مصيب والحق متعدد، لأن حكم الله في المسألة الاجتهادية تابع لظن المفتي المجتهد، فحكم الله

(١) العَوْل: زيادة السهام على الفريضة، فتعول المسألة إلى سهام الفريضة، فيدخل النقصان عليهم بقدر حصصهم.
انظر الجرجاني التعريفات ٢٠٥.

(٢) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٦١، ٣٦٢ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٤٤ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٩٧ وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ٣٧٩ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ١٠٩٦.

(٣) انظر د. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ١٠٩٨.

تعالى في حق كل مجتهد، ما أدى إليه اجتهاده، وغلب على ظنه، لأنه ليس لله تعالى فيها حكم معين.

وقد ذهب إلى هذا القول القاضي أبو بكر الباقلاني، واختاره الغزالي وعامة الأشعرية، والمزني، وبعض متكلمي أهل الحديث، وكثير من المعتزلة كأبي الهذيل والجُبّائي وأبي هاشم وأتباعهم، فكل مجتهد عندهم في المسائل الاجتهادية مصيب عند الله تعالى ومصيب في الحكم، فالذي أدى اجتهاده إلى التحليل يلزمه العمل بموجب اجتهاده، والذي أفضى اجتهاده إلى التحريم يُحتِّم عليه الجريان على مُقتضى اجتهاده، ووجوب العمل بمقتضى الاجتهادين من أمر الله تعالى وإيجابه[1].

واحتجوا لرأيهم بأن المجتهدين قد كلِّفوا إصابة الحق لأنهم لما كلفوا الإفتاء بغالب الرأي، بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[2] كان ذلك تكليفاً بإصابة الحق، إذْ ليس بعد الحق إلا الضلال، والشرع منزهٌ عن أن يكلف بالضلال والخطأ، فعلم أنهم في تكليفهم الإفتاء بغالب الرأي مكلفون بإصابة الحق، ولا يتحقق التكليف بالإصابة بالنظر إلى وسعهم إلا بأن يُجعل الحق متعدداً، إذْ لو لم يكن متعدداً، وكان واحداً لم يكن في وسع كل واحد إصابته لغموض طريقه، وخفاء دليله، فكان التكليف بالإصابة حينئذٍ تكليف ما ليس في الوسع، وإذا كان كذلك وجب القول بتعدد الحق[3].

٢ ـ إن اجتهاد المفتي في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة. والحق فيه متعدد اتفاقاً، فكذا ههنا لعدم الفرق، وإنما قلنا: إن الحق فيه متعدد اتفاقاً، لأن المصلي مأمور باستقبال القبلة، فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة إلى المصلين إلى جهات مختلفة قبلة لما تأدّى فرض من أخطأ جهة القبلة[4] واللازم باطل لأنه لا يؤمر بإعادة الصلاة.

٣ ـ قوله تعالى في حق داود وسليمان عليهما السلام ﴿وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[5] ولو كان أحدهما مخطئاً لما صار إليه حكماً لله تعالى وعلماً.

٤ ـ ورُوي في الأثر إن النبي ﷺ قال: أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»[6] جعل الرسول ﷺ الاقتداء بكل واحد من الصحابة هدى، مع اختلافهم في الفتاوى والأحكام نفياً وإثباتاً، فلو كان فيهم مخطىء لما كان الاقتداء به هدى، بل ضلالة.

---

(١) انظر الغزالي: المستصفى ٢/٣٦٣ والجويني: البرهان ٢/١٣١٩، ١٣٢٢ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/٣٢، ٣٣ والماوردي: أدب القاضي ١/٥٢٥ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/٢٤٦ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/٣٨٠.

(٢) سورة الحشر آية ٢.

(٣) انظر عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/٣٤، ٣٥ والتفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/١١٨.

(٤) التفتازاني: المصدر السابق وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/٣٥.

(٥) سورة الأنبياء آية ٧٩.

(٦) مر تخريجه في ص ٥٢٤.

٥ ـ أجمع الصحابة الكرام على تسويغ خلاف بعضهم لبعض من غير نكير منهم على أحد، ولو تُصوّر الخطأ في الاجتهاد لما ساغ ذلك من الصحابة.

وقد رُدّ على هذه الأدلة:

بأن الله تعالى اعتبر الحق فيما قضى به سيدنا سليمان ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ﴾[1] ولو كان الحق بيد كلٍّ واحد منهما لما كان لتخصيص سليمان بالإفهام معنى.

أما الأثر: فهو مطلق، ولا عموم له في المُقتدى به، إذ لا يلزم من العموم في الأشخاص العموم في الأحوال، وقد حُمل على الاقتداء بهم في الرواية عن النبي ﷺ لا في الرأي والاجتهاد. فالحديث في غير المُدّعى.

وأما الإجماع: فلا يصلح في محل النزاع، لأن الصحابة الكرام لم ينكروا على بعضهم بعضاً المخالفة، لكون المخطىء غير معين، والذي يجب إنكاره إذا كان المخطىء مُعيناً.

أما المعقول: فمردودٌ.

أ ـ لأنه لا يُلزَمُ الشارع بمراعاة وجه الحكمة والمصلحة في التشريعات، وقد تكون الحكمة مختصة بعلم الله تعالى.

ب ـ لا يلزم من تعيين الحكم في المسألة الواحدة أن يكون مخالفه فاسقاً، لأن المجتهد مكلف بالعمل بما أدّاه إليه اجتهاده، ولم يكلفه بإصابة الحق. ثم لا يمكن قبول دعوى أن حكم الله تعالى تابع لظن المجتهد إذ يترتب على ذلك اجتماع النقيضين، فينبني عليه أن كل ما يقع فيه المجتهدون من تناقض في الفتاوى والأحكام ينسب إلى الله تعالى[2].

وقد فنّد الشوكاني قولهم فقال: ما أشنع ما قاله هؤلاء الجاعلون حكم الله تعالى متعدداً بتعدد المجتهدين تابعاً لما يصدر عنهم من الاجتهادات، فإن هذه المقالة مع كونها مخالفة للأدب مع الله تعالى، ومع شريعته المطهرة، هي أيضاً صادرة عن محض الرأي، الذي لم يشهد له دليل، ولا عضدته شبهة تقبلها العقول، وهي أيضاً مخالفة لإجماع الأمة سلفها وخلفها، فإن الصحابة الكرام، ومَنْ بعدهم في كل عصر من العصور ما زالوا يُخطّئون من خالف في اجتهاده ما هو أنهضُ مما تمسّك به[3].

المذهب الثاني: مذهب المخطئة.

قالت طائفة من الفقهاء والمتكلمين: «إن لله تعالى حكماً مُعيّناً في كل واقعة قبل الاجتهاد، وهذا الحكم لا دليل ولا أمارة عليه، بل هو كدفين يعثر عليه الطالب مصادفة،

---

(١) سورة الأنبياء آية ٧٩.

(٢) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/٢٥٩، ٢٦٤ والشوكاني: إرشاد الفحول ٢٦١، ٢٦٢ د. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/ ١١٠٠، ١١٠١.

(٣) الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٦١.

فمن وجده فله أجران، ومن أخطأه فله أجر»[1] وهذا القول لا معنى له.

أما جمهور المحقّقين فقال: إن لله تعالى حكماً مُعَيّناً في الحادثة المجتهد فيها، وقد نُصب على هذا الحكم دليل ظني إلا أن المفتي المجتهد لم يكلف بإصابته لخفائه وغموضه، فمن لم يُصِبْه كان معذوراً ومأجوراً.

وهذا هو الصحيح المختار عند عامة الفقهاء، فالمفتي المخطىء مصيب في ابتداء اجتهاده ببذل وسعه في نفس الاجتهاد، ولكنه مخطىء فيما طلبه وهو الحكم في الحادثة، روي عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى أنه قال: «كل مجتهد مصيب والحق عند الله تعالى واحد» لذلك كان المخطىء مأجوراً أجراً واحداً لاجتهاده وبذل وسعه، لا على الخطأ، بخلاف المصيب فإن له أجرين لاجتهاده، وإصابته الحق[2].

وقد استدل الجمهور على أن الحق واحد والمجتهد يُخطىء ويصيب بأدلة كثيرة منها:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَٰهَا سُلَيْمَٰنَ ۚ وَكُلًّا ءَاتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾[3] قوله «ففهمناها سليمان» يدل على تخصيص سيدنا يفهم الحق في الواقعة، ولو كان الكل لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم فائدة، وهو دليل اتحاد حكم الله تعالى في الواقعة، وأن المصيب واحد.

وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[4] وهذا يدل على أن في مجال النظر والاستنباط حقاً متعيناً يدركه المستنبط بالاستدلال، وهذا يدل على اتحاد الحق في كل واقعة، وإصابته من البعض دون البعض.

٢ ـ واحتجوا بقوله ﷺ «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر»[5] وذلك صريح في انقسام الاجتهاد إلى خطأ وصواب، فلو كان الحق متعدداً لكان كل مجتهد مصيباً. وأظهر منه في الدلالة قوله ﷺ لأمير السَّرِيّة «وإن طلب منك أهلُ حصنٍ أن تنزلهم على حكم الله، فلا تنزلهم على حكم الله ولكن أنزلهم على حكمك فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»[6] وهذا الحديث نص في موضوع

---

(١) عبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٣٣.

(٢) انظر الجويني: البرهان ٢/ ١٣٢٥ والغزالي: المنخول ٤٥٧ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٣٣، ٣٤ الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٤٧ الماوردي: أدب القاضي ١/ ٥٢٦، ٥٢٧ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٨٩، ٤٩٠ محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٠٢ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٣٨١.

(٣) سورة الأنبياء آية ٧٩. (٤) سورة النساء آية ٨٣.

(٥) أخرجه البخاري: في الإعتصام ـ باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ١٣/ ٣١٨ رقم ٧٣٥٢. ومسلم: في الأقضية ـ باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ ٣/ ١٣٤٢ رقم ١٧١٦. أبو داود: في الأقضية ـ باب القاضي يخطىء ٣/ ٢٩٩ رقم ٣٥٧٤.

(٦) هذا جزء من حديث طويل رواه بريدة وأخرجه. مسلم: في الجهاد ـ باب تأمير الأمراء على البعوث =

النزاع، فهو يدل على أن المجتهد يُخطىء ويصيب، ولو كان كل مجتهد مصيباً لعلم حكم الله تعالى بالاجتهاد.

٣ ـ واحتجوا بأن الصحابة أجمعوا على إطلاق لفظ الخطأ في الاجتهاد، روي عن أبي بكر رضي الله عنه أنه قال في الكلالة ـ هم بنو العم الأباعد ـ أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان» وهذا يبين أن المجتهد قد يصيب، وقد يخطىء والحق واحد.

وقد روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال لكاتبه «أكتب هذا ما رأى عمر، فإن يكن خطأ فمنه، وإن يكن صواباً فمن الله تعالى.

وما ورد في المرأة التي مات عنها زوجها قبل الدخول بها ولم يُسمّ لها مهراً، سئل عنها ابن مسعود رضي الله عنه فقال أجتهد فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله تعالى، وإن يكن خطأ فمنّي ومن الشيطان، أرى لها مهر نسائها. وقد نقل مثل ذلك عن فقهاء الصحابة، ولم ينكر بعضهم على بعض في التخطئة، فكان إجماعاً منهم على أن الإفتاء بالاجتهاد يحتمل الخطأ وأن الحق ليس إلا واحداً.

٤ ـ واستدلوا بالمعقول، وله أوجه: أهمها أن القول بتصويب المجتهدين يُفضي عند اختلاف المجتهدين بالنفي والإثبات، أو الحل والحرمة. في مسألة واحدة إلى الجمع بين النقيضين، وهو مُحال، ونسبة التناقض إلى الشرع مُحال، فما أفضى إلى المُحال يكون محالاً[(١)].

والراجح مما سبق: إن لله تعالى حكماً معيناً في كل واقعة نصب عليه الدليل فمن ظفر به فهو المصيب، ومن أخطأ بعد بذل الجهد فهو مخطىء لا إثم عليه، بل له أجر لِبَذْلِه وسعه، فالمصيب في الشريعة واحد وذلك لأن أدلة هذه الشريعة إما نصوص، أو أقيسة على النصوص.

والخلاف في النصوص: إما بسبب تأويلها، أو بسبب نقلها ونسبتها إن كانت من أخبار الآحاد.

أما تأويلها فمرجع الخلاف فيه إلى المجتهدين، لأننا نعلم بداهة أن الشارع الحكيم يريد معنًى مُعيّناً من النص، وهذا المعنى قد يظفر به بعض المجتهدين، وقد يخطئه آخرون، فمن أصابه فهو المصيب، ومن أخطأه فهو المخطىء.

أما الخلاف في إثبات الأخبار فمرجعه إلى ظروف الخبر التي ورد فيها حسبما يتاح للمجتهد.

= ٣/١٣٥٦ رقم ١٧٣١ والترمذي: في السير ـ باب ما جاء في وصيته ﷺ في القتال ٤/١٦٤ رقم ١٦١٧ وقال حديث حسن صحيح وأبو داود: في الجهاد ـ باب في دعاء المشركين ٣/٣٧ رقم ٢٦١٢ وابن ماجه: في الجهاد ـ باب وصية الإمام ٢/٩٥٣ رقم ٢٨٥٨.

(١) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/٢٤٧، ٢٥٢ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/٣٨، ٤١ والتفتازاني: شرح التلويح على التوضيح ٢/١١٩، ١٢٠ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/٢٠٦، ٢٠٧ ود. الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ٢/١١٠٢، ١١٠٥.

وأما حقيقة ذات الخبر فهي واحدة لا تتعدد، فالخبر إما أن يثبت، وإما أن لا يثبت، ولا يجتمع الأمران معاً في وقت واحد، وواقعة واحدة، فمن عثر على هذه الحقيقة فهو المصيب، وغيره مخطىء.

وأما الأقيسة: فأساسها العلل، أي المصالح التي قصدها الشارع من الأحكام، ولا ريب أن الشارع يستهدف مصلحة معينة، فمن وُفق إلى استنباط العلة المشتملة على هذه المصلحة كان مصيباً وغير مخطىء[(١)].

نخلص إلى أن حكم الواقعة قبل الاجتهاد حكمٌ معينٌ، أوجب الله تعالى طلبه على من له أهلية الاجتهاد، فمن أصابه فهو المصيب وله أجران، ومن لم يصبه بعد بذل جهده فهو المخطىء وله أجر ولا إثم عليه.

حكم إفتاء القاضي:

منصب القضاء: ولاية تتصل بحياة الناس ومشكلاتهم. وإلزامهم بتنفيذ الأحكام.

والفتوى: إخبار عن حكم الله تعالى في إلزام أو إباحة، فالمفتي مخبر بالحكم الشرعي، والقاضي ملزم به.

وعليه هل يجوز لمن كان من أهل الفتيا قاضياً أن يفتي في الأمور التي يدخلها القضاء؟

قال الإمام النووي مجيباً: القاضي كغيره في جواز الفتيا بلا كراهة، هذا هو الصحيح المشهور من مذهبنا[(٢)] أي الشافعية.

هذا الوجه صححه من الحنابلة ابن القيم فقال: لا فرق بين القاضي وغيره في جواز الإفتاء بما تجوز الفتيا به، ووجوبها إذا تعينت، ولم يزل أمر السلف والخلف على هذا، فإن منصب الفتيا داخل في ضمن منصب القضاء عند الجمهور، والذين لا يُجوّزون قضاء الجاهل، فالقاضي مفتٍ ومثبتٍ، ومنفذ لما أفتى به[(٣)].

أما الأمور التي يدخلها القضاء فقد اختلف الفقهاء في إفتاء القاضي بها، فذهب بعض الفقهاء من أصحاب الشافعي وأحمد رحمهم الله تعالى إلى أنه يكره للقاضي أن يفتي في مسائل الأحكام المتعلقة به، دون الطهارة والصلاة ونحوها. فقد نقل ابن الصلاح عن أبي حامد الأسفراييني أن للقاضي الفتوى في العبادات، وما لا يتعلق بالقضاء، وليس له أن يفتي في الأحكام، لأن لكلام الناس عليه مجالاً، ولأحد الخصمين عليه مقالاً، فيكون موضع تهمة، ثم لأن فتياه تصير كالحكم منه على الخصم، ولا يمكن نقضه وقت المحاكمة، قالوا: لأنه قد يتغير اجتهاده وقت الحكومة، أو قد تظهر قرائن لم تظهر له عند الإفتاء، فإن أصرّ على فتياه والحكم

---

(١) انظر الخضري: أصول الفقه ٤١٤، ٤١٥.

(٢) النووي: آداب الفتوى والمفتي ص٢١.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٢٠.

بموجبها، حكم بخلاف ما يعتقد صحته، وإن حكم بخلافها تطرق الخصم إلى تهمته، والتشنيع عليه بأنه يحكم بخلاف ما يعتقده ويفتي به، ولهذا قال شريح القاضي: أنا أقضي لكم، ولا أفتي، حكاه ابن المنذر، واختار كراهية الفتوى في مسائل الأحكام، دون ما لا مجرى لأحكام القضاء فيه كمسائل الطهارة والعبادات(١).

وذهب السادة الحنفية في الصحيح عندهم إلى أن للقاضي أن يفتي في مجلس القضاء، وغيره في العبادات والأحكام وغيرها، ما لم يكن للمستفتي خصومة فإن كان له خصومة فليس للقاضي أن يفتيه، وخاصة إذا كانت الفتيا في القضاء وللخصوم، وذلك كراهة أن يعلم خصمه قوله فيتحرز منه بالباطل(٢).

أما مذهب السادة المالكية: إنّه يكره للقاضي أن يفتي في ما شأنه أن يخاصم فيه، كالبيع والشفعة والجنايات، وهذا إذا كان فيما يمكن أن يعرض بين يديه، فلو جاءه السؤال من خارج البلد الذي يقضي فيه فلا كراهة، ثم إن أفتى القاضي لم يكن ذلك حكماً، ويجوز الترافع إلى غيره، فلو حكم هو أو غيره في النازلة بعينها بخلافه لم يكن نقضاً لحكمه(٣).

نخلص مما سبق إلى أن الفقهاء اتفقوا على جواز الإفتاء للقاضي المؤهل، في العبادات فقط، واختلفوا في افتائه في الأمور التي يدخلها القضاء، فذهب بعضهم إلى كراهة ذلك، وأجاز آخرون ذلك بلا كراهة، لأنه كغيره في جواز الفتيا، وقيّد البعض ذلك بأن لا يكون للمستفتي خصومة.

ثم إن فتوى القاضي في هذه الحالة ليست حكماً ملزماً، بل هي إخبار عن حكم الله تعالى في النازلة.

---

(١) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ١٠٧، ١٠٨ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ٢١، ٢٢ وابن قدامة: المغني ٥١٧/١١ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٢٩ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٢٠، ٢٢١.

(٢) ابن عابدين: رد المحتار ٣٠٢/٤.

(٣) انظر الموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ٣٢/٣٢.

ـ تهيب السلف من الإفتاء ـ
بعض أحكامه ومتعلقاته.

تهيب السلف من الإفتاء.

تهيب سلف الأمة من الخوض في الإفتاء لعلمهم الجازم أن الله تعالى جعل لكل إنسان ملكاً يرقب قوله وعمله ويكتبه ويحفظه وسيسألُ يوم القيامة عن أقواله وأفعاله ليحاسب عليها.

قال الله تعالى: ﴿سَتُكْتَبُ شَهَٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾[(١)].

وقال جل وعلا: ﴿لِّيَسْـَٔلَ ٱلصَّٰدِقِينَ عَن صِدْقِهِمْ﴾[(٢)].

وقال سبحانه وتعالى: ﴿مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾[(٣)].

لذلك كان السلف من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم يتهيّبون من الإفتاء، ويودّ كل واحد منهم أن يكفيه إيّاها غيره، فإذا تعيّنت عليه بذل جهده في انتزاع حكمها من الدليل الشرعي ثم أفتى به.

قال الخطيب البغدادي: كان أحدهم لا يكاد يفتي إلا فيما نزل ثقة منهم بأن الله تعالى يوفق عند نزول الحادثة للجواب عنها، وكان كل واحد منهم يود أن صاحبه كفاه الفتوى[(٤)].

وعن التابعي الجليل عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: أدركت عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ فما كان منهم محدّث إلا ودّ أن أخاه قد كفاه الحديث، ولا مفتٍ إلا ودّ أن أخاه كفاه الفتيا[(٥)].

وعن ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما: من أفتى الناس في كل ما يستفتونه فهو مجنون[(٦)]

---

(١) سورة الزخرف آية ١٩.
(٢) سورة الأحزاب آية ٨.
(٣) سورة ق آية ١٨.
(٤) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٦٥.
(٥) انظر سنن الدارمي: المقدمة باب من هاب الفتيا ١/ ٥٣ وابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/١٦٣. وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٧٥ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص١٤ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/٢١٨.
(٦) ابن عبد البر: المصدر السابق ٢/ ١٦٤، ١٦٥ وابن الصلاح: المصدر السابق. والنووي المصدر السابق.

وقال ابن عُيينة: أعلمُ الناس بالفتوى أسكنهم فيها، وأجهل الناس بالفتوى أنطقهم فيها[١].

وقد علّق الخطيب على ذلك فقال: وقلّ من حرص على الفتوى، وسابق إليها، وثابر عليها، إلا قلّ توفيقه، واضطرب أمره، وإذا كان كارهاً لذلك، غير مختار له، ما وجد مندوحة عنه، وأحال الأمر فيه على غيره، كانت المعونة له من الله أكثر، والصلاح في فتواه وجوابه أغلب[٢].

وعن عطاء بن السائب التابعي قال: أدركت أقواماً إن كان أحدهم ليسأل عن الشيء فيتكلم، وإنه ليرعد[٣].

قال الخطيب البغدادي موافقاً ومعللاً: ويحق للمفتي أن يكون كذلك، وقد جعله السائل الحجة له عند الله تعالى، وقلّده فيما قال، وصار إلى فتواه من غير مطالبة ببرهان، ولا مباحثة عن دليل، بل سلّم له وانقاد إليه، إنّ هذا المقام خطر، وطريق وعر، قال محمد بن المنكدر: إن العالم بين الله تعالى وبين خلقه فلينظر كيف يدخل عليهم[٤].

لذلك قال ابن عمر رضي الله عنهما: إنكم تستفتونا استفتاء قوم كأنّا لا نُسأل عما نفتيكم به[٥].

وقد عبّر عن ذلك أصدق تعبير الإمام أبو حنيفة رحمه الله تعالى فقال: لولا الفَرَقُ ـ أي الخوف ـ من الله تعالى أن يضيع العلم ما أفتيتُ أحداً، يكون له المهنأ وعليّ الوزر[٦].

وعن سفيان بن عيينة وسحنون بن سعيد قالا: أجسر الناس على الفتيا أقلهم علماً[٧] لأن من قلّ علمه اندفع إلى الجواب عن كل مسألة مخافة أن يتهم بالجهل.

وعن عبد السلام بن سعيد التنوخي ـ الملقب بسحنون ـ أنه قال: أشقى الناس من باع آخرته بدنياه، وأشقى منه من باع آخرته بدنيا غيره.

قال ابن الصلاح: ففكرت فيمن باع آخرته بدنيا غيره، فوجدته المفتي يأتيه الرجل قد حنث في امرأته ورقيقه، فيقول له: لا شيء عليك، فيذهب الحانث فيتمتع بامرأته ورقيقه، وقد باع المفتي دينه بدنيا هذا[٨] نخلص مما سبق إلى أن السلف الصالح كانوا يتهيبون من الإفتاء مع تقواهم

---

(١) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٦٦.

(٢) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٦٦ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص١٧.

(٣) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٢/ ١٦٧ والنووي: المصدر السابق ص١٥ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢١٨.

(٤) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٦٧، ١٦٨.

(٥) الخطيب البغدادي: المصدر السابق.

(٦) الخطيب البغدادي: المصدر السابق والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص١٦.

(٧) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ١٦٥ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٧٨.

(٨) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٨١.

وصلاحيتهم له، ويكرهون التسرع فيه، لذلك ينبغي على المفتي المؤهل للإفتاء أن يكون متهيباً لهذا الموقف لا يتجرأ عليه إلا إذا تعين عليه الإفتاء، وكان الحكم جلياً في الكتاب والسنة، أو مجمعاً عليه، أما فيما تعارضت فيه الأقوال والوجوه، فعليه أن يتريث ويتثبت حتى يتضح له الجواب.

متى يجوز للمفتي الإمتناع عن الإفتاء؟

إذا سئل المفتي عن حكم نازلة فأشكل عليه وهناك من هو عارف به لزمه أن يرشد السائل إليه، ويدله عليه، وليس في ذلك نقص بل هو من تمام علمه وحسن أدبه، لأن الله تعالى يقول: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾[1] فيجب على المفتي أن يستشعر التواضع لربه تعالى، ولا يطمعُ في العلية في العلوم، لأنه لا يخلو عالم عن عالم فوقه، فكل إنسان رفعه الله تعالى بالعلم لا بُدّ أن يكون في الوجود من هو أعلم منه حتى ينتهي العلم إلى الله تعالى.

سأل شريح بن هانىء السيدة عائشة رضي الله عنها عن المسح على الخفين، فقالت: سل علياً، فإنه أعلم مني بهذا، وقد كان يسافر مع رسول الله ﷺ. فسألت علياً فقال: قال رسول الله ثلاثة أيام ولياليهن يعني للمسافر، وللمقيم يوماً وليلة[2].

فإن لم يكن هناك من يُستفتى غيره لزمه الإمساك عن الإفتاء، وترك الجواب فيه ما لم يتضح له، فإن الله تعالى يقول[3]: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[4].

هو نهي عن الإفتاء بما لا يكون معلوماً علماً صحيحاً، ولا دليل عليه فلا يجوز تزييف الحقائق العلمية والإخبار عن ذلك، ثم إن الإنسان لا يجوز له أن يقول ما لا يعلم، أو يعمل بما لا علم له به، أو أن يذم أحداً بما لا يعلم[5]. والمراد بالعلم هو الاعتقاد الراجح المستفاد من سند، سواء كان قطعياً أو ظنياً.

فقد كان الإمام علي رضي الله عنه يقول: إذا سئل الرجل عمّا لا يعلم أن يقول: الله أعلم[6].

وكان ابن عمر رضي الله عنهما إذا سئل عن شيء قال: لا أدري، ثم يقول: أتريدون أن تجعلوا ظهورنا لكم جسوراً في جهنم، أن تقولوا: أفتانا ابن عمر بهذا[7].

---

(١) سورة يوسف آية ٧٦.

(٢) انظر الشوكاني: نيل الأوطار ١/ ١٨٣ قال رواه مسلم والنسائي وابن ماجه وأحمد. والخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٧٠.

(٣) الخطيب البغدادي: المصدر السابق. (٤) سورة الإسراء آية ٣٦.

(٥) انظر د. الزحيلي. وهبة: التفسير المنير في العقيدة والشريعة ١٥/ ٧٥ دار الفكر ـ ببيروت ١٤١١.

(٦) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٧١. (٧) الخطيب: البغدادي: المصدر السابق ٢/ ١٧٢.

وكان رضي الله عنه يقول: العلم ثلاثة، كتاب ناطق، وسنة ماضية، ولا أدري[١]. وسئل الشعبي عن شيء فقال: لا أدري، فقيل له، أما تستحي من قولك لا أدري وأنت فقيه أهل العراقين، قال: لكن الملائكة لم تستحِ حيث قالت[٢]: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾[٣].

وكان الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله تعالى يُسْتفتى فيكثر أن يقول: لا أدري، وذلك فيما قد عرف الأقاويل فيه[٤]. وذلك أنه كان يُسأل عن اختياره فيذكر الاختلاف، ومعنى قوله «لا أدري» أي لا أدري ما اختار من ذلك، وربما سمعته يقول في المسألة لا أدري ثم يذكر فيها أقاويل[٥].

نخلص من ذلك: إلى أن المفتي له أن يمتنع عن الإفتاء إذا أشكلت عليه المسألة، ويرشد المستفتي إلى من هو أعلم.

كما أن للمفتي أن يمتنع عن الإفتاء إذا سأل العاميُّ عن مسألة عويصة لا يستطيع إدراكها، فيمتنع المفتي عن إجابته خوفاً من أن يقع السائل في الحيرة وكذلك إذا كان موضوع الإستفتاء حادثة لم تقع، أو كان المفتي في حالة يخشى فيها من عدم التثبت والتأمل. كما يجوز له أن يمتنع عن الإفتاء، إذا سئل عما لا يعلم، ويُجيب بقوله: «لا أدري» أي يدع التكلف لما لا يُحسن، وهذا من تقواه وورعه، لأن العلْم أكبرُ من أن يحيط به بشر، فإذا أشكلت عليه المسألة فليس من العار أن يقول لا أعلم فيما ليس يعلم، وهذا من صفات علماء الآخرة أنهم لا يتسرعون إلى الإفتاء وأن لا يُفتوا إلا بما يتيقنوا صحته، أما أن يقدُم على الإفتاء بغير علم فهذا من الجهل والعار، والإعجاب بالنفس، واتباع الهوى، ليضل عباد الله تعالى، فالمفتي الورع هو من يعرف أن ما يعلم فيما لا يعلم قليل، لذلك لا يترك «لا أدري» لأن من ادّعى ما لا يدري أهمل فهوى، وكان مذموماً، أما من قال لا أدري عُلّم فدرى، فاستفاد من علمه العباد وكان ناجياً في الدنيا ويوم المعاد.

هل يحلّ للمفتي أن يأخذ أجراً أو هدية على الإفتاء؟

اختار العلماء أن يكون المفتي المتصدي للإفتاء متبرعاً بعمله لا يأخذ عليه شيئاً من متاع الدنيا.

قال البرزلي[٦] من المالكية: أما الإجارة على الفُتيا فنقل المازري في شرح المدونة:

---

(١) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٧٢.

(٢) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٢/ ١٧٤ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢١٨.

(٣) سورة البقرة آية ٣٢.

(٤) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٢/ ١٧٥ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص١٥.

(٥) الخطيب البغدادي: المصدر السابق.

(٦) هو الإمام أبو القاسم بن أحمد البرزلي العلوي القيرواني ثم التونسي المتوفى ٨٤٣هـ مفتي تونس وفقيهها وحافظها وإمامها بالجامع الأعظم، كان فقيهاً حافظاً للمذهب له ديوان كبير في الفقه، وله الحاوي في النوازل وفتاوى كثيرة. انظر الشيخ محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية ص٢٤٥.

الإجماع على منعها لأنها من باب الرشوة، لكن عبارة ابن عرفة في باب الإجارة: يجوز للمفتي أن يكون له أجر من بيت المال[1].

لذلك قال العلماء: إن تفرغ للإفتاء يجوز أن يأخذ عليه رزقاً من بيت المال، على الصحيح عند الشافعية، وهو مذهب الحنابلة، لأن له فيه حقاً على الفتيا، فجاز له أخذُ حقه، شرط أن لا يكون له كفاية، وأن لا يتعين عليه الإفتاء، فإن تعين عليه، بأن لم يكن بالبلد عالم يقوم مقامه، أو كان له رزق يكفيه، فلا يجوز له أخذ الأجرة أصلاً[2].

وقال ابن القيم: إن كان محتاجاً إلى الرزق جاز له ذلك، وإن لم يكن محتاجاً ففيه وجهان: لتردده بين القياس على عامل الزكاة، أو على العامل في مال اليتيم، فمَنْ ألحقه بعامل الزكاة قال: النفع فيه عام فله الأخذ، ومَنْ ألحقه بعامل اليتيم منعه من الأخذ[3].

لكن الصَيْمري[4] والخطيب نقلا: أنه لو اتفق أهل بلد على أن يجعلوا له رزقاً من أموالهم على أن يتفرغ لفتاويهم جاز ذلك[5] أما إذا كان له رزق من بيت المال فلا يجوز.

قال الخطيب البغدادي: وعلى الإمام أن يفرض لمن نصب نفسه لتدريس الفقه، والإفتاء في الأحكام، ما يغنيه عن الاحتراف والتكسب، ويجعل ذلك من بيت المال، ثم روى بإسناده أن عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه أعطى كل رجل ممن هذه صفته مئة دينار في السنة يستعينون بها على ما هم عليه من بيت مال المسلمين. أما إذا لم يكن هناك بيت مالٍ، أو لم يفرض الإمام للمفتي شيئاً، واجتمع أهله على أن يجعلوا له من أموالهم رزقاً ليتفرغ لفتاويهم، وكتابات نوازلهم ساغ ذلك[6].

أما إذا كان له رزق من بيت المال فلا يُسَوّغ أن يأخذ الأجرة من أعيان من يُفتيه، على الأصح عند الشافعية، وهو مذهب الحنفية، والحنابلة.

قال الحنابلة: لأن الفتيا عمل يختص فاعله أن يكون من أهل القُربة، ولأن منصب تبليغ عن الله ورسوله، فلا تجوز المعاوضة عليه، كما لو قال له: لا أعلمك الإسلام، أو الوضوء،

---

(١) انظر اللقاني الشيخ إبراهيم: منار أهل الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى ص٢٤٩. حققه الشيخ زياد حميدان ـ دار الأحباب بيروت سنة ١٤١٢هـ.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١١٤ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٣٩. وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٣٥ واللقاني: منار أهل الفتوى ص٢٥٠.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٣٢.

(٤) هو الإمام الحسين بن علي بن محمد بن جعفر، أبو عبد الله الصَيْمري المتوفى سنة٤٣٦هـ كان قاضياً عالماً، ثقة صاحب حديث، صدوقاً، إمام الحنفية ببغداد. انظر ابن قطلوبغا: تاج التراجم ١٦٣، ١٦٤ وابن العماد: شذرات الذهب ٣/ ٢٥٦.

(٥) انظر ابن الصلاح: المصدر السابق ص ١١٥ والنووي: المصدر السابق، وابن حمدان: المصدر السابق.

(٦) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٦٤ والنووي: آداب الفتوي والمفتي ص٤٠.

أو الصلاة إلا بأجرة، فهذا حرام قطعاً، وعليه ردّ العوض، ولا يملكه[1].

وقال البعض: إن أجاب بالخط فله أخذ الأجرة على كتابته جواب الإفتاء، وجُعل بمنزلة أجرة الناسخ، فإنه يأخذ الأجر على خطه لا على جوابه[2].

قال ابن القيم: الصحيح خلاف ذلك، وأنه يلزمه الجواب مجاناً لله تعالى بلفظه وخطه، ولكن لا يلزمه الورق ولا الحبر[3].

لكن الإمام ابن عابدين فصّل المسألة فقال: إن أخذ الأجرة على بيان الحكم الشرعي لا يحلّ عندنا، وإنما يحل على الكتابة لأنها غير واجبة على المفتي[4].

أما الهدية: فالأصل أنه يجوز للمفتي أخذ الهدية من الناس، بخلاف القاضي، والأولى له أن يأخذها ويكافىء عليها، اقتداء بالنبي ﷺ فإنه «كان يقبل الهدية ويثيب عليها»[5] وهذا إن كانت بغير سبب الإفتاء، لأنه إنما يُهدى إليه لعلمه، بخلاف القاضي[6].

وإن كانت بسبب الإفتاء، فالأولى عدم القبول، لأنها تشبه المعاوضة على الإفتاء، وليكون إفتاؤه خالصاً لله تعالى، وهذا إن كان إفتاؤه لا يختلف بين من يُهديه ومن لا يُهديه[7].

أما إن كانت سبباً إلى أن يفتيه بما لا يُفتي به غيره من الرخص.

فقال ابن الصلاح ووافقه النووي: ينبغي أن يقال: يحرم عليه قبولها لأنها رشوة على أن يُفتيه بما يريد[8].

ونُقل عن ابن عبد الغفور[9] من المالكية قوله: ما أهدي إلى المفتي رجاء العون على خصومة، أو في مسألة رجاء قضائها على خلاف المعمول به، فلا يحل أخذه وهو رشوة[10].

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٣١ والموسوعة الفقهية ـ الكويت ٣٢/ ٤٢.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١١٥ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٣٩ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٣٥ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/٥٤٨.

(٣) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٣١.

(٤) ابن عابدين: رد المحتار ٤/ ٣١١.

(٥) أخرجه البخاري: في الهبة ـ باب المكافأة في الهبة ٥/ ٢١٠ رقم ٢٥٨٥. وأبو داود: في البيوع ـ باب في قبول الهدايا ٣/ ٢٩٠ رقم ٣٥٣٦. والترمذي: في البر، باب ما جاء في قول الهدية ٤/ ٣٣٨ رقم ١٩٥٣.

(٦) انظر الفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/٥٤٨، ٥٤٩ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٣٢ والموسوعة الفقهية ـ الكويت ٣٢/ ٤٣.

(٧) انظر ابن القيم: المصدر السابق. ابن عابدين: رد المحتار ٤/ ٣١١ والموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٤٣.

(٨) انظرابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ١١٥ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٤٠.

(٩) هو الحافظ خلف بن مسلمة بن عبد الغفور. قاضي إقليش ـ في المغرب ـ ففيه حافظ يكنى أبا القاسم، صنف كتاباً في الفقه سماه الإستغناء في آداب القضاء، عظيم الفائدة. انظر ابن بشكوال: الصلة ١/ ١٦٥ وابن فرحون: الديباج المذهب ص١١٣.

(١٠) اللقاني: منار أهل الفتوى ٢٥١.

وهذا ما قال به ابن حمدان، وابن القيم وغيرهم من الحنابلة قالوا: إن كانت الهدية سبباً إلى أن يُفتيه بما لا يُفتي به غيره ممن لا يهدي له لم يجز له قبول هديته[1].

وفصّل العلامة ابن عابدين المسألة فقال: إن كانت الهدية سبباً ليرخص له بوجه صحيح فأخذها مكروه كراهة شديدة، وإن كان ليرخص له في الإفتاء بوجه باطل، فهو رجل فاجر يُبدّل أحكام الله تعالى ويشتري بها ثمناً قليلاً[2].

نخلص مما سبق: إلى أنه يجوز للمفتي أن يأخذ ما يكفيه من بيت المال، وبالقدر الذي يُغنيه عن الكسب، لأنه يقوم بمهام الإفتاء، وهذا ليس من أجل بيان الحكم الشرعي، لأنه تبليغ عن الله ورسوله، فلا يجوز المعاوضة عليه، ولكن يجب على الإمام أن يفرض للمفتي كفايته من أجل حبسه على هذه المهام، وكتابته للجواب.

أما الهدية: فيجوز للمفتي أن يقبلها بشرط أن لا تؤثر على عملية الإفتاء، فيفتي صاحب الهدية بما يريد، أو يُبدل أحكام الله تعالى، عندها لا تحل وتنقلب إلى رشوة وسحت يحرم أخذها.

متى يضمن المفتي ما تلف بإفتائه:

إذا أفتى المفتي مستفتيه بفتوى معينة، وعمل المستفتي بها فأدى عمله إلى إتلاف نفسٍ، أو مالٍ، وحكم على المستفتي بالضمان، هل يرجع على مفتيه بما ضمن أم لا؟ لأن الإفتاء ليس فيه إلزام.

اختلف الفقهاء في وجوب الضمان على أقوال:

القول الأول: عند المالكية إن كان مجتهداً فلا ضمان عليه، وإن كان مقلداً ضمن إن انتصب وتولى بنفسه فعل ما أفتى فيه، وإلاّ كانت فتواه غروراً قولياً لا ضمان فيه ويزجر. أما إن كان جاهلاً لم يتقدم له اشتغال بالعلم أُدب[3].

القول الثاني: إن كان إفتاء المفتي باطلاً، وبان خطأه في فتياه لمخالفته النص القاطع، أو الإجماع الظاهر، كان للمستفتي أن يرجع على المفتي ويُضَمّنه ما أتلفه بسبب فتياه، فقد نقل الفتوحي[4] عن البرماوي[5] وغيره: أنه لو عمل المستفتي بفتوى المفتي في إتلاف، ثم

---

(١) انظر ابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٣٥ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٣٢.

(٢) ابن عابدين: رد المحتار ٤/ ٣١١.

(٣) انظر الموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ٣٢/ ٤٥.

(٤) هو الإمام محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي الحنبلي المعروف بإبن النجار المتوفى سنة ٩٧٢هـ كان بارعاً في الفقه الحنبلي وأصوله، إليه انتهت رئاسة المذهب، له باع كبير في تحرير الفتاوى وتهذيب الأحكام، صاحب شرح الكوكب المنير في أصول الفقه وغيره من المصنفات. انظر ترجمته في مقدمة شرح الكوكب المنير.

(٥) هو الإمام محمد بن عبد الدايم بن موسى النعيمي البرماوي الشافعي المتوفى سنة ٨٣١هـ كان إماماً في =

بان أنه أخطأ، فإن لم يخالف النص القاطع لم يضمن، لأنه معذور باجتهاده، ولأن المستفتي مخير بين قبول فتواه وردّها، وهو المشهور عند الشافعية لذلك قالوا: إذا كانت فتواه سائغة لم يضمن المفتي شيئاً، ولا يكون للمستفتي أن يرجع عليه بما ضمن.

أما إذا لم يكن المفتي أهلاً للفتيا، فلا ضمان عليه عند أبي إسحاق الإسفراييني وجمعٍ، لأن المستفتي قصّر في استفتائه وتقليده، وسأل من لا يصلح للإفتاء، فليس له حق الرجوع عليه.

القول الثالث: وهو ما ذهب إليه الحنابلة أنه يضمن وإن لم يكن أهلاً للفتيا على الصحيح، بل هو أولى بالضمان ممن هو أهلٌ للفتيا، لأنه تصدى لما ليس له بأهل، وغرّ من استفتاه بتصديه لذلك، فكان للمستفتي، أن يرجع عليه بما ضمن، وذلك لقول النبي ﷺ: «من تطبب ولم يُعرف منه طب فهو ضامن»[(١)] فمن لم يكن أهلاً للفتيا وأفتى فهو ضامن[(٢)] لأنه غرّ المستفتي بتصدره للإفتاء وهو ليس لها بأهل.

هل يجوز للمفتي إفتاء نفسه؟

معلوم أنه في أمور العبادات جائز، أما فيما يجري بينه وبين غيره، فقد قال بعض شرّاح «اللمع»[(٣)] ذكر بعض أصحابنا المتأخرين أنه لا يجوز، كما لا يحكم لنفسه فيما يجري بينه وبين غيره، قال: وقياس هذا أنه لا يجوز فتواه لوالده وولده فيما هذا شأنه، قال الزركشي: قد حكى الروياني «في البحر» في هذا احتمالين:

١ ـ لو رضي الآخر بفتواه فيما بينه وبينه فالظاهر الجواز.

٢ ـ ويحتمل أن يقال: إنّه إذا أفتى بنص يُقْبَلُ قطعاً، وإن كان قياساً ففيه نظر.

أما إفتاء نفسه مما يعود على أمر دينه فيما بينه وبين الله تعالى فالذي يقتضيه له أن يعمل بما أدى إليه اجتهاده، وقد قال ﷺ: «استفت نفسك وإن أفتاك الناس وأفتوك»[(٤)]، أما فتواه فيما يعود على والده وولده فينبغي أن يجيء فيه ما سبق[(٥)].

= الفقه وأصوله والعربية وغير ذلك له تصانيف كثيرة منها شرح صحيح البخاري ونظم ألفية في أصول الفقه وغيره. انظر الشوكاني: البدر الطالع ٢/ ١٨١ وابن العماد: شذرات الذهب ٧/ ١٩٧.

(١) أخرجه أبو داود: في الديات ـ باب فيمن تطبّب بغير علم ٤/ ١٩٥ رقم ٤٥٨٦. والنسائي: في القسامة ـ باب صفة شبه العمد ٨/ ٥٢، ٥٣. وابن ماجه: في الطب ـ باب من تطبب ولم يُعلم منه طب ٢/ ١١٤٨ رقم ٣٤٦٦.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١١٠، ١١١ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ٣٦، ٣٧ ابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٣١ الفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٥١٤، ٥١٥ الجلال المحلي: شرح جمع الجوامع ٢/ ٣٩١ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٢٥، ٢٢٦. والموسوعة الفقهية ـ الكويت ٣٢/ ٤٥.

(٣) اللمع كتاب في أصول الفقه للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي الشافعي المتوفى سنة ٤٧٦هـ.

(٤) مرّ تخريجه. فقد رواه أحمد والدارمي انظر ص ٦٣٤.

(٥) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣١٧، ٣١٨.

حكم الإفتاء فيما لم يقع:

إذا سأل العامي عن مسألة لم تقع هل يجب على المفتي أن يفتيه بها؟ قال ابن الصلاح وتبعه النووي: لم تجب مجاوبته[١] فقد حكي عن كثير من السلف أنه كان لا يتكلم فيما لم يقع، وكان بعض السلف إذا سأله الرجل عن المسألة قال: هل كان ذلك؟ فإن قال نعم تكلف له الجواب، وإلاّ قال: دعنا في عافية[٢]. جاء رجل يوماً إلى ابن عمر فسأله عن شيء، فقال له ابن عمر: لا تسأل عما لم يكن، فإني سمعت عمر بن الخطاب يلعن من سأل عما لم يكن.

وكان زيد بن ثابت الأنصاري يقول ـ إذا سئل عن الأمر ـ أكان هذا؟ فإن قالوا: نعم قد كان، حدّث فيه بالذي يعلم، والذي يرى، وإن قالوا: لم يكن، قال: فذروه حتى يكون[٣].

قال ابن القيم: والحق أن في المسألة تفصيل، فإن كان فيها نص من كتاب الله تعالى أو سنة عن رسول الله ﷺ أو أثر عن الصحابة الكرام لم يكره الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نص، ولا أثر، فإن كانت بعيدة الوقوع، أو مُقَدّرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها. وإن كان وقوعها غير نادر، ولا مستبعد وغرضُ السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت استحب له الجواب بما يعلم، لا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك ويَعْبَر بها نظائرها، ويُفرّع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى[٤].

لا تجوز المحاباة في الإفتاء:

لا تُؤثر القرابة والصداقة والعداوة في صحة الإفتاء، كما تُؤثر في القضاء والشهادة، فيجوز للمفتي أن يفتي أباه، وابنه، وشريكه، أو يفتي على عدوه، لأن الإفتاء يجري مجرى الرواية، لذا تصح فتواه لمن لا تقبل شهادته له، لأن المفتي في حكم المخبر عن الشرع بأمر عام لا اختصاص له بشخص، ولأن الفتوى لا يرتبط بها إلزام، بخلاف حكم القاضي[٥].

قال ابن القيم: لكن لا يجوز للمفتي أن يحابي نفسه، أو قريبه بأن يرخص فيفتي نفسه، أو أباه، أو ابنه، أو صديقه بشيء ويفتي غيرهم بضده محاباة، فإن فعل قَدَحَ ذلك في عدالته، لذلك لا يجوز أن يفتي نفسه بالرخصة وغيره بالمنع، ولا يجوز له إذا كان في المسألة قولان، قولٌ بالجواز، وقولٌ بالمنع أن يختار لنفسه قولَ الجواز، ولغيره قولَ المنع[٦] لذلك لا ينبغي

---

(١) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٠٩ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٣٥.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٢١.

(٣) سنن الدارمي: المقدمة ـ باب كراهية الفتيا ١/ ٥٠.

(٤) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٢١، ٢٢٢ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٣٠.

(٥) انظر ابن القيم: المصدر السابق ٤/ ٢١٠ وابن عابدين: رد المحتار ٤/ ٣٠٢ والموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ٣٢/ ٣١.

(٦) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢١٠، ٢١١.

أن تُؤثر فيه القرابة والعداوة، وجرّ النفع، ودفع الضرر، لأنه مخبر عن الشرع بما لا اختصاص له بشخص، فكان في ذلك كالراوي الذي لا يتأثر بقرابة أو عداوة. . . أما إذا تأثر فقد ذكر القاضي الماوردي: أن المفتي إذا نابذ في فتواه شخصاً معيناً، صار خصماً معانداً، تُردّ فتواه على من عاداه كما تردّ شهادته[1] لذلك لا يجوز للمفتي أن يفتي إلا بالحق من غير محاباة ولا تشهي، فقد ذكر القاضي أبو الوليد الباجي في كتاب «التبيين لسنن المهتدين» قال حدثني مَنْ أُوَثِّقُهُ أنه وقعت له واقعة فأفتى فيها الفقهاء، وهم أهل حفظ في المسائل بما يضره، فلما سألهم قالوا: ما علمنا أنها لك، إذْ كانت لك المسألة أخذنا بالرواية الثانية، فأفتوا بما يوافق قصده، دون وجه مرجحٍ، أو رأي واجتهاد تجدد لهم.

قال أبو الوليد الباجي: وهذا مما لا خلاف بين المسلمين ممن يُعْتَدّ به في الإجماع أنه لا يجوز، ولا يُسَوّغ، ولا يحلّ لأحد أن يفتي في دين الله تعالى إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق، فالمفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حَكَمَ به وأوجبه، والله تعالى يقول لنبيه: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾[2]. ثم كيف يجوز لهذا المفتي أن يفتي بما يشتهي، أو يفتي زيداً بما لا يفتي به بكراً لصداقة تكون بينهما، أو غير ذلك من الأغراض[3] فليراقب الله تعالى في إفتائه، وليعلم أن الله تعالى أمره أن يجتهد في طلب الحق رَضِيَ بذلك مَنْ رضي، أو سخط مَنْ سخط، ولا يحل له أن يتخير بعض الأقوال لفلان محاباةً وتشهياً من غير اجتهاد ثم يفتي به، وإلاّ قَدَحَ ذلك في عدالته ونُبذت فُتياه.

حكم الإفتاء من بطون كتب الحديث والفقه:

إذا كان عند المسلم الصحيحان، أو كتب الحديث الموثوق بها، وشروحها، وأقوال الصحابة الكرام، فهل له أن يفتي بما يجده مكتوباً في هذه الكتب؟ قال ابن القيم في المسألة آراء:

رأي المانعين: قالت طائفة من المتأخرين ليس له ذلك، لأنه قد يكون الحديث منسوخاً، أو له معارض، أو يفهم من دلالته خلاف ما يدل عليه، أو يكون أمر ندْب فيفهم منه الإيجاب، أو يكون عاماً له مخصص، أو مطلقاً له مقيد، فلا يجوز له العمل، ولا الإفتاء به حتى يسأل أهل الفقه والفتيا.

رأي المجوزين: وقالت طائفة بل له أن يعمل به، ويفتي به، بل يتعين عليه، كما كان الصحابة يفعلون، إذا بلغهم الحديث عن رسول الله ﷺ وحدّث به بعضهم بعضاً، بادروا إلى العمل به من غير توقف، ولا بحث عن معارض وكذلك فعل التابعون.

---

(١) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ١٠٦، ١٠٧ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ١٩، ٢٠.

(٢) سورة المائدة آية ٤٩.

(٣) انظر الشاطبي: الموافقات ١٣٩/٤، ١٤٠ وابن عابدين: عقود رسم المفتي ١١/١.

رأي المفصلين: قال ابن القيم: والصواب في هذه المسألة التفصيل، فإن كانت دلالة الحديث ظاهرة بيّنة لكل من سمعه، لا يحتمل غير المراد فله أن يعمل به، ويفتي به، ولا يطلب له تزكية من قولِ فقيه أو إمام بل الحجة قول رسول الله ﷺ وإن خالفه من خالفه، وإن كانت دلالته خفية لا يتبين المراد منها لم يجز له العمل ولا الإفتاء بما يتوهمه مراداً حتى يسأل، ويطلب بيان الحديث ووجهه[1].

هذا الكلام صحيح إذا كان عند المفتي أهلية في معرفة الفروع، وقواعد الأصول والعربية، ليعلم منها ما في الحديث من الموافقة أو المخالفة لقواعد الشريعة.

يقول الإمام الحجوي: الحديث مضلّةٌ إلا للفقهاء يعني لأنهم أعرف بطرق الأخذ والاستنباط، وبالحديث السالم من التعليل، والمعارض، والنسخ وغير هذا مما هو مبسوط في محله من كتب الأصول.

والحق أن من حصلت له ملكة في العربية والبيان والأصول. وكانت له فقاهة النفس، ومعرفة بمظان متون الأحكام، ومعرفة بكتاب الله ناسخه ومنسوخه، قادر على أن يستقل بفهمه وإدراك مرماه محصل على شروط الاجتهاد، فالباب مفتوح لمثل هذا المفتي أن يجتهد لنفسه في أخذ الأحكام التي يحتاج إليها من غير أن يشوش على الناس، ولا أن يحملهم على ترك مذاهبم التي هم آخذون بها.

أما القاصر عن ذلك كلاً أو بعضاً[2] فهو في عداد العوام، فعليه التقليد ولا يجوز له أن يفتي من نحو الصحيحين، ولا من القرآن الكريم، فالتقليد له أسلم، وكيف يباح لمن كان قاصراً في العربية وقواعد الأصول أن يأخذ الأحكام من الكتاب أو السنة فخطأه إن لم يكن قطعياً فهو مظنون، والله تعالى أباح له التقليد[3] بقوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[4].

أما الإفتاء من بطون كتب الفقه فقد قال عنه الإمام القرافي: كان الأصل يقتضي ألاّ تجوز الفتيا إلا بما يرويه العدلُ عن العدل عن المجتهد الذي يُقلّدُه المفتي حتى يصحّ ذلك عند المفتي، كما تصح الأحاديث عند المجتهد، لأنه نقلٌ لدين الله تعالى في الموضعين. وغير هذا كان ينبغي أن يحرم، غير أن الناس توسعوا في هذا العصر

(١) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٣٤، ٢٣٥.

(٢) وما أكثرهم في زماننا، يكون أحدهم قاصراً عن فهم اللغة أو فروع الفقه وأصوله، وربما لا يستطيع أن يُفرق بين الحال والتميز، ثم يدّعي لنفسه الاجتهاد وحق أخذ الحكم من كتب الحديث وأن يفتي به دون الرجوع إلى أقوال وقواعد من سبقه من فحول العلماء وكبار الأئمة المجتهدين، ويبرر ذلك بقوله «هم رجال ونحن رجال» اللهم احفظنا من الزلل والخطل والعجب.

(٣) انظر الحجوي: الفكر السامي ٢/ ٤٤٤.

(٤) سورة النحل آية ٤٣.

فصاروا يُفتون من كتب يطالعونها من غير رواية، وهو خطر عظيم في الدين وخروج عن القواعد غير أن الكتب المشهورة لشهرتها بعُدت بُعْداً شديداً عن التحريف والتزوير فاعتمد الناس عليها اعتماداً على ظاهر الحال(١).

وهذا ما سبقه إليه الإمام ابن الصلاح وتبعه النووي فقال: إذا اعتمد المفتي الذي ينقل مذهب إمامه على كتاب موثوق بصحته جاز ذلك، كما جاز اعتماد الراوي على كتاب إمامه، واعتماد المستفتي على ما يكتبه المفتي، وقد تحصل له الثقة بما يجده في نسخة غير موثوق بها، بأن يراه كاملاً منتظماً، وهو خبيرٌ فَطِنٌ لا يخفى في الغالب عليه مواقع الإسقاط والتغيير.

أما إذا لم يجده إلا في موضع لم يثق بصحته نَظَر: فإن وجده موافقاً لأصول المذهب وهو أهلٌ لتخريج مثله على المذهب لو لم يجده منقولاً فله أن يفتي به. وإن أراد أن يحكيه عن إمامه فلا يقل: قال الإمام أبو حنيفة كذا وكذا، بل يقول: وجدت عنه كذا وكذا، أو بلغني أو نحو ذلك من الألفاظ، أما إن لم يكن أهلاً لتخريج مثله لم يجز له ذلك فيه، وليس له أن يذكره بلفظ جازمٍ مطلق، فإن سبيل مثله النقل المحض، ولم يحصل له فيه ما يُجَوِّز له مثل ذلك.

أما في غير مقام الإفتاء فيجوز أن يذكره مفصحاً بحاله فيه فيقول: وجدته في نسخة من الكتاب الفلاني، أو من كتاب فلان، ولا أعرف صحته(٢).

لذلك قال القرافي: يحرم الإفتاء من الكتب الغريبة التي لم تشتهر، حتى تتظافر عليها الخواطر، ويُعلم صحةُ ما فيها، وكذلك الكتب الحديثةُ التصنيف إذا لم يشتهر عزو ما فيها من النقول إلى الكتب المشهورة أو يعلم أن مصنفها كان يعتمد هذا النوع من الصحة، وهو موثوق بعدالته، وكذلك حواشي الكتب يحرم الإفتاء بها لعدم صحتها والوثوق بها(٣). وقد علق العلامة ابن فرحون على قول القرافي بشأن الحواشي فقال: ومراده أنه إذا كانت الحواشي غريبة النقل، أما إذا كان ما فيها موجوداً في الأمهات، أو منسوباً إلى محله، وهي بخط من يُوثق به فلا فرق بينها وبين سائر التصانيف، لأنه لم يزل العلماء، وأئمة المذاهب ينقلون حواشي كتب الأئمة الموثوق بعلمهم، المعروفة خطوطهم، أما حيث يُجهل الكاتب، ويكون النقل غريباً فلا شك فيما قاله القرافي رحمه الله تعالى(٤).

---

(١) انظر القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص٢٦١، ٢٦٢.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ١١٥، ١١٦ والنووي: آداب الفتوي والمفتي ص٤١ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٣٦، ٣٧.

(٣) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ٢٦٢، ٢٦٣.

(٤) ابن فرحون: تبصرة الحكام ١/ ٥٥.

سئل العز بن عبد السلام عن المفتي يأخذ بقولٍ ينسب إلى إمامه، ولا يرويه هذا المفتي عن صاحب مذهبه، وإنما حفظه من كتب المذهب، وهي غير مروية، ولا مسندة، إلى مؤلفيها، فهل يُسوّغ لمن هذه حاله الإفتاء أم لا؟ أجاب: اتفق العلماء في هذا العصر على جواز الاعتماد على كتب الفقه الصحيحة الموثوق بها، لأن الثقة قد حصلت بها كما تحصل بالرواية، كما أنه لما بَعُد التدليس فيها اعتمد عليها[1].

حكم الإفتاء من العامي:

قال ابن حمدان: لا يجوز لعامي أن يفتي بما يجده في كتب الفقهاء[2]. أما الإمام الماوردي فذكر في كتابه «الحاوي»: أن العامي إذا عرف حكم الحادثة بناء على دليلها ففيه ثلاثة أوجه:

أحدها: يجوز أن يفتي به، ويجوز تقليده لأنه وصل إلى علمه كوصول العالم.

الثاني: يجوز إن كان دليلها كتاباً أو سنة، ولا يجوز إن كان غيرهما، أي نظراً واستنباطاً.

الثالث: لا يجوز مطلقاً، قاله ابن الصلاح والنووي، وهو الأصح[3] لأنه قد يكون هناك دلالة تعارضها أقوى منها، وهو يجهل هذا المعارض.

قال الآمدي: منع قوم الإفتاء بالحكاية لأنه لو جازت بطريق الحكاية عن مذهب الغير لجاز ذلك للعامي، وهو محال مخالف للإجماع، نقله عن أبي الحسين البصري وجماعة من الأصوليين[4].

لذلك لا يجوز للعامي أن يفتي بما في كتب الفقهاء، لأن المفتي يفتي باجتهاده، فيختار، ويرجح، ويستدل، وهذا مفقود في العامي.

هل يجوز الإفتاء بقول المجتهد بعد موته؟

اختلف العلماء في جواز الإفتاء بقول المجتهد الميت إذا علم عدالته، وأنه مات عليها، هل لغير المجتهد الإفتاء بما يحكيه عنه. في المسألة قولان:

الأول: أنه لا يجوز الأخذ بقوله، لأنه لا قول للميت، فقد زالت أهليته بموته، بدليل أن الإجماع لا ينعقد مع خلافه لو كان حياً، وينعقد مع موته، وهذا يدل على أنه لم يبق له قول بعد

---

(١) ابن فرحون: تبصرة الحكام ١/ ٥٤، ٥٥ والطرابلسي: معين الحكام ص٢٨.

(٢) ابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٣٧.

(٣) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٠٣ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٣٤ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٢٦ وآل تيمية: المسودة ص٥٤٤ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٧٠.

(٤) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/٣١٦ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣١٦.

موته[١]. وكذلك لو كان حياً يجوز أن يغيّر اجتهاده، فإنه ربما جدد النظر عند نزول الحادثة، ولعله لو جدد النظر تغير اجتهاده ورأيه فرجع عن قوله الأول[٢].

القول الثاني: جوازه وهو المختار كما قال ابن عبد الشكور البهاري: لوقوع ذلك من غير نكير، فكان إجماعاً، لأنه إذا انعقد الإجماع على خلاف سقط، أما إذا لم ينعقد الإجماع على خلاف قول الميت فقوله حيٌّ مع دليله فيصح تقليده[٣].

وهذا ما قال به ابن الصلاح والنووي: إنّه الصحيح الذي عليه العمل، فهو أصح القولين، وأشهرهما، وعليه عمل المقلدين في أقطار الأرض، لأن المذاهب لا تموت بموت أصحابها، ولو بطلت بموتهم لبطل ما بأيدي الناس من الفقه عن أئمتهم، ولم يَسُغْ لهم تقليدهم والعمل بأقوالهم، ثم إنه لو بطلت أقوالهم وفتاويهم بموتهم لم يعتدّ بهم في الإجماع والخلاف. ولهذا لو شهد الشاهدان ثم ماتا بعد أداء الشهادة وقبل الحكم بشهادتهما لم تبطل شهادتهما، وكذلك الراوي لا تبطل روايته بموته، فكذلك المفتي المجتهد لا تبطل فتياه بموته[٤].

وقد علل الإمام الرازي القضية بشكل آخر فقال: إذا كان المفتي الذي يحكي قول المجتهد عدلاً ثقة مُتمكناً من فهم كلام المجتهد الذي مات، ثم روى للمستفتي العامي قوله حصل للعامي ظن صدقه. ثم إذا كان المجتهد عدلاً ثقة، فذلك يُوجب ظن صدقه في تلك الفتوى، وحينئذٍ يتولّد للعامي من هذين الظّنين ظَنٌّ أن حكم الله تعالى ما رَوَى له هذا الراوي الحيّ عن ذلك المجتهد الميت، والعمل بالظن واجب، فوجب أن يجب على العاميّ العمل بذلك ثم قال: انعقد الإجماع في زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع من الفتوى لأنه ليس في الزمان مجتهد، والإجماع حجة[٥].

وقد أشار ابن الصلاح والرازي والنووي إلى ضعف القول الأول ـ الذي لا يُجيز الأخذ بقول الميت ـ ولا سيّما في الأعصار المتأخرة، لأن الإجماع انعقد ـ في زماننا هذا ـ على جواز العمل بهذا النوع من الإفتاء، لأنه ليس في هذا الزمان مجتهد مستقل، والإجماع حجة[٦].

---

(١) انظر الرازي: المحصول ٢/٣/٩٧ وابن الصلاح: المصدر السابق ص١٦٠ والنووي: المصدر السابق ص٧٤ وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/٤٠٧.

(٢) ابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٧٠ وآل تيمية: المسودة ص٥٢٢ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢١٥ و٤/ ٢٦١.

(٣) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/٤٠٧ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/٤٠٧.

(٤) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٦٠، ١٦١ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٧٤ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٧٠ وآل تيمية: المسودة ص٥٢٢ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢١٦ و٤/ ٢٦٠.

(٥) الرازي: المحصول ٢/٣/٩٨.

(٦) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٦١ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٧٤ والرازي: المحصول ٢/ ٣/٩٨.

وهذا القول الذي سبق من الإمام الرازي عجيب، لأنه لا يعقل أن ينعقد الإجماع الذي هو اتفاق مجتهدي الأمة، إذا لم يكن هناك مجتهدون. ربما يكون قصد الإمام الرازي أنه عُدم في زمنه المجتهد المطلق المستقل الذي يتأدّى به فرض الكفاية في الإفتاء. ولكن عند التحقيق نقول: في زمن الإمام الرازي، لم يخلُ العصر من المجتهدين الذين لم يقلدوا أئمتهم، لكنهم سلكوا طريقهم في الاجتهاد، وبنوا فتاويهم على أصول وقواعد أئمتهم، فهم تابعون لهم، وسالكون طريقهم في الاجتهاد والإفتاء. ولعل الإمام الرازي كان أحدهم ـ رغم مقولته ـ فهو الأصولي المفسر، وأحد الأئمة القادرين على أخذ القول مع معرفة دليله، ومعرفة الدليل إنما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المُعارض، وإفادته للحكم.

وإن شئت قلت: إن الرازي كان يمتلك المقدرة والأهلية على استنباط الأحكام من أدلتها على الوجه المشروع.

ماذا يفعل المستفتي إذا لم يجد من يُفتيه؟

إذا لم يجد صاحب الواقعة مفتياً، ولا أحد ينقل له حكم الواقعة، لا في بلده، ولا في غيره فماذا يصنع؟

أجاب الإمام الشاطبي بقوله: يسقط عنه التكليف بالعمل عند فقد المفتي، إذا لم يكن له به علم لا من جهة اجتهاد معتبر، ولا من تقليد، واستدل على ذلك:

١ ـ إنه إذا كان المجتهد يسقط عنه التكليف عند تعارض الأدلة، فالمقلد عند فقد العلم بالعمل رأساً أحق وأولى.

٢ ـ إن حقيقة هذه المسألة راجعة إلى العمل قبل تعلق الخطاب، والأصل في الأعمال قبل ورود الشرائع سقوط التكليف، إذ لا حكم عليه قبل العلم بالحكم، إذ شرط التكليف عند الأصوليين العلم بالمكلف به، وهذا غير عالم بالفرض فلا ينتهض سببه على حال.

٣ ـ إنّه لو كان مكلفاً بالعمل لكان من تكليف ما لا يُطاق، إذ هو مكلف بما لا يعلم، ولا سبيل له إلى الوصول إليه، فلو كلف به لكلف بما لا يقدر على الامتثال فيه، وهو عين المحال إما عقلاً، وإما شرعاً[1].

وهذا ما اختاره ابن الصلاح وتبعه النووي قال: الصحيح انتفاء التكليف عن العبد، فإنه لا يثبت في حقه حكم، لا إيجاب، ولا تحريم، ولا غير ذلك، فلا يؤاخذ إذن صاحب الواقعة بأي شيء صنعه فيها[2].

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٢٩١.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٠٥ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٨٦.

قال ابن القيم: والصواب إنّه يجب عليه أن يتّقي الله تعالى ما استطاع، ويتحرى الحق بجهده ومعرفة مثله، وقد نصب الله تعالى على الحق أمارات كثيرة، ولم يُسوّ بين ما يحبه وما يسخطه من كل وجه، بحيث لا يتميز هذا من هذا، والفطر السليمة تميل إلى الحق وتؤثره، فإن قُدّر ارتفاع ذلك كُلّه، وعُدمت في حقه جميع الأمارات يسقط عنه التكليف في حكم هذه الواقعة، وإن كان مكلفاً بالنسبة إلى غيرها، فأحكام التكليف تتفاوت بحسب التمكن من العلم والقدرة[1].

---

(١) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/٢١٩.

حكم تجزؤ الاجتهاد في الإفتاء

التجزيء في الإفتاء: هو أن يتمكن المفتي من استخراج بعض الفتاوى والأحكام دون بعض، وذلك بأن يحصل له في بعض المسائل ما هو علة الحكم من الأدلة دون غيرها، كأن يجتهد المفتي فقيه النفس العارف باستنباط بعض الأحكام، فيبذُلَ جهده لمعرفة حكم مسألة تتعلق بباب من أبواب الفقه، ويجمع ما ورد فيه من الأدلة التي تمكنه من الاجتهاد، لأن كل من حصل له العلم بالحكم الشرعي بدليله كان مجتهداً، ولو لم يكن له معرفة تامة بأدلة غيره من الأبواب الأخرى، فلا يضره ذلك لأنه لا استمداد لنظر هذه المسألة منها، ولا تعلق لتلك الأدلة بها، فإذا حصل للمفتي قوة الاجتهاد في هذه المسألة فهل له أن يجتهد فيها أم لا بُدّ أن يكون مجتهداً مطلقاً، عنده ما يحتاج إليه في جميع المسائل من الأدلة والنصوص.

اختلف العلماء في ذلك على أقوالٍ:

القول الأول: الجواز، وهو أن يكون المفتي مجتهداً في بعض المسائل دون بعض، وهو الحق، وإليه ذهب الجمهور من الفقهاء والمتكلمين[1].

قال ابن عبد الشكور: قاله الغزالي، وابن الهمام، وغيرهم، وهو الأشبه بالصواب[2] فقد قال الغزالي: ليس الاجتهاد عندي منصباً لا يتجزأ، بل يجوز أن يقال للعالم بمنصب الاجتهاد في بعض الأحكام دون بعض، فمن عرف طريق النظر القياسي فله أن يفتي في مسألة قياسية، وإن لم يكن ماهراً في علم الحديث[3] لأنه لا تعلق لهذه المسألة بعلم الحديث.

وقال الإمام الرازي: الحق أنه يجوز أن تحصل صفة الاجتهاد في فنٍّ دون فنٍّ، بل في مسألة دون مسألة[4]. وتبعه على ذلك القرافي[5] وبمثله قال ابن السبكي: الصحيح جواز تجزيء الاجتهاد[6].

أما الزركشي فقال: الصحيح جواز تجزؤ الاجتهاد بمعنى: أنه يكون مجتهداً في باب

---

(١) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٨٩، ٩٠ والنووي آداب الفتوى والمفتي ص٢٤ ومحمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٤٦ وابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ٣٠ والشنقيطي: نشر البنود ٢/ ٣١٨.

(٢) ابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ٣٦٤.

(٣) الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٣ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٢٩.

(٤) الرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٣٧.

(٥) القرافي: شرح تنقيح الفصول ص٤٣٧.

(٦) ابن السبكي: جمع الجوامع ٢/ ٣٨٦.

دون غيره، وعزاه الهندي[(١)] للأكثرين، وحكاه صاحب النكت[(٢)] عن أبي علي الجُبّائي، وأبي عبد الله البصري.

قال ابن دقيق العيد: هو المختار، لأنه قد يمكن العناية بباب من الأبواب الفقهية حتى يحصل المعرفة بمآخذ أحكامه، وإذا حصلت المعرفة بالمآخذ أمكن الاجتهاد[(٣)] لأنه اطلع المجتهد على أمارات بعض المسائل فهو وغيره سواء في تلك المسألة، وكونه لا يعلم أمارات غيرها لا مدخل له فيها[(٤)].

لذلك جاز له الاجتهاد فيها كما جاز لغيره، لأن العبرة كما قال ابن تيمية: تكون بالقدرة والعجز، فقد يكون الرجل قادراً في بعض عاجزاً في بعضٍ، لكن القدرة على الاجتهاد لا تكون إلا بحصول علوم تفيد معرفة المطلوب[(٥)].

واستدل الجمهور على جواز تجزئة الاجتهاد في الإفتاء بأدلة منها:

١ ـ إن المفتي إذا ترك الاجتهاد في المسألة التي أمكنه الاجتهاد فيها، وقلد غيره مع القدرة على الدليل، كان ذلك تركاً للعلم الحاصل عن دليل، واتباع الريب، وهذا منهيٌّ عنه، لأن الرسول ﷺ يقول دع ما يريبك إلى ما لا يريبك[(٦)].

وقوله ﷺ: «استفت قلبك وإن أفتاك المفتون[(٧)]» فيه ترجيح اجتهاده على اجتهاد غيره حيث أُمر بالإستفتاء من نفسه.

٢ ـ إن المفتي المجتهد في البعض إذا عرف حكم المسألة عن دليل منصوب من قبل الشارع فيحصل له معرفة حكم الله تعالى في هذه المسألة، فيجب عليه اتباعه، ولا يُسوّغ له ترك ما عرفه لقول أحد، لأن كل مكلف مأمور باتباع قول الله تعالى، وقول رسوله ﷺ عند القدرة على ذلك. وعند العجز مأمور باتباع غيره، لأنه حاكٍ عن الله تعالى ورسوله ﷺ، فإذا علم بنفسه حكم الله تعالى في مسألة فقد ظن أن ما وراءه مخالف لحكم الله تعالى فيحرم عليه اتباعه[(٨)].

٣ ـ لو لم يتجزأ الاجتهاد وانحصر في اجتهاد المفتي في الكل للزم للمفتي المجتهد

---

(١) هو العلامة محمد بن عبد الرحيم بن محمد، المعروف بالصفي الهندي، كان فقيهاً أصولياً متكلماً ديّناً متعبداً، انتصب للإفتاء والإقراء والتصنيف توفي بدمشق سنة ٧١٥هـ. انظر الأسنوي: طبقات الشافعية ٢/ ٣٠٢ وابن حجر: الدرر الكامنة ٤/ ١٤، ١٥.

(٢) كتاب النكت لابن العارض المعتزلي.

(٣) الزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٠٩.

(٤) العضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى ٢/ ٢٩٠.

(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٠/ ٢٠٤.

(٦) أخرجه الترمذي: في صفة القيامة ـ باب رقم ٦٠ ٤/ ٦٦٨ رقم ٢٥١٨ وقال: هذا حديث حسن صحيح والنسائي: في الأشربة ـ باب الحث على ترك الشبهات ٨/ ٣٢٧، ٣٢٨.

(٧) رواه الإمام أحمد والدارمي وقد مر تخريجه انظر ص ٦٣٤.

(٨) انظر اللكنوي: فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت ٢/ ٣٦٤.

العلم بجميع المآخذ للأحكام كلها، فيحيط بجميع الأمور التي يتمكن بها من استخراج الأحكام، فيعلم بجميع الأحكام ليجيب عن كل مسألة. واللازمِ منتفٍ لأنه لا يلزم من العلم بجميع المآخذ العلم بجميع الأحكام، لأن بعض الأحكام قد يُجهل بتعارض الأدلة فيه، أو بالعجز عن المبالغة في النظر، إما لمانعٍ من تشويش فكر أو غيره، ثم إنه ليس من شرط المفتي أن يجيب عن كل مسألة، لأن كثيراً من المجتهدين قد سئل فلم يُجب، أو أجاب في البعض دون البعض.

فقد سئل الإمام مالك رحمه الله تعالى عن أربعين مسألة فقال: في ستٍ وثلاثين منها لا أدري، ولم يكن توقفه في تلك المسائل مُخرجاً عن درجة الاجتهاد، لأنه لا يشترط في المفتي أن يكون عالماً بجميع أحكام المسائل ومداركها، بل أن يكون على بصيرة فيما يفتي فيه، فيفتي فيما يدري[١]. لأنه في هذا قد عرف الحق بدليله، وبذل جهده في معرفة الصواب، فحكمه في ذلك حكم المجتهد المطلق في سائر أنواع الأحكام[٢].

٤ ـ إن النبي ﷺ بعث الأمراء إلى البلاد ليعلموا الناس القرآن، وحكم الدين، ولم يكن أحد منهم يستوعب جميع ذلك، لأنه كانت تنزل بعدهم الآيات والأحكام، وهذا بيان صحيح بأن العلماء وإن فاتهم كثير من العلم، فإن لهم أن يُفتوا بما عرفوا، لأنه ما من أحد بعد النبي ﷺ إلاّ وقد غاب عنه من العلم كثير، وهو موجود عند غيره، فلو لم يُفْتِ إلا من أحاط بجميع العلم ـ وهذا ليس في وسع البشر ـ لما حلّ لأحد من الناس بعد رسول الله ﷺ أن يفتي أصلاً، وهذا لا يقول به مسلم[٣].

القول الثاني: المنع من التجزئة، وقد نُسب للإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فقد ذكر العلامة ملاخسرو: أن الاجتهاد لا يتجزأ، وهو الصواب المروي عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى وذلك لأن الفقيه هو الذي له ملكة يقتدر بها على استنباط كل حكم شرعي فرعي عن دليله[٤].

ويكاد يكون خلاف الإمام رحمه الله تعالى في هذه المسألة لفظياً، ذلك لأن الناقلين عنه أخذوه من تعريفه للفقيه بأنه: من له ملكة الاستنباط في الكل، وكونه له الملكة، يعني بالفعل فيما يعلمه، وبالقوة فيما لا يعلمه[٥]. لأن تحصيله للعلوم التي تؤهله للاجتهاد متوفرة فيه مما يعطيه القدرة على الاستنباط، فمتى عرف الدليل استنبط الحكم.

---

(١) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٤ وعبد العزيز البخاري: كشف الأسرار ٤/ ٣٠ والعضد الإيجي: شرح المختصر ٢/ ٢٩٠ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٤، ٣٦٥ والفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٤٧٣.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢١٦.

(٣) انظر ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام ٥/ ١٢٧، ١٢٨.

(٤) ملاخسرو: مرآة الأصول ٢/ ٤٦٧، ٤٦٨.

(٥) انظر دكتور طه العلواني: تعليقه على كتاب المحصول ٢/ ٣/ ٣٨.

وقد اختار الإمام الشوكاني المنع ودافع عنه فقال: إن التحقيق امتناع تجزؤ الاجتهاد، لأن العلماء قد اتفقوا على أن المجتهد لا يجوز له الحكم بالدليل حتى يحصل له غلبة الظن بحصول المقتضى وعدم المانع، وإنما يحصل ذلك للمجتهد المطلق، وأما من ادعى الإحاطة بما يحتاج في باب دون باب، أو في مسألة دون مسألة، فلا يحصل له شيء من غلبة الظن بذلك لأنه لا يزال يُجوّز للغير ما قد بلغ إليه علمه، فإنْ قال: قد غلب على ظنّه بذلك، فهو مجازف، وتتضح مجازفته بالبحث معه[١].

وقد احتج المانعون لجواز تجزئة الاجتهاد في الإفتاء بما يلي:

١ ـ إن تعلق أبواب الشرع وأحكامه بعضها ببعض، فالجهل ببعضها مظنة للتقصير في الباب، والنوع الذي قد عرفه، لأنه قد يكون الذي لا يعلمه متعلقاً بها، فلا يتمكن من استخراجها، ثم لا يخفى الارتباط بين كتاب النكاح والطلاق، والعدة، وكتاب الفرائض، وكذلك الارتباط بين كتاب الجهاد وما يتعلق به وكتاب الحدود والأقضية والأحكام، وكذلك عامة أبواب الفقه[٢].

٢ ـ إن الاجتهاد مرجعه إلى ثبوت ملكة يقتدر بها مَنْ وجدت فيه على استخراج الأحكام من أدلتها، فإذا نمت هذه الملكة كان مقتدراً على الاجتهاد في جميع المسائل، وإن احتاج بعضها إلى مزيد بحث، أما إن نقصت لم يقتدر على الاستنباط في باب من أبواب الفقه، ولا يثق من نفسه لتقصيره في الاستنباط، ولا يثق به غيره لذلك، فإن ادّعى بعض المقصرين بأنه قد اجتهد في مسألة دون مسألة، فتلك الدعوى يتبيّن بطلانها بأن يبحث معه من هو مجتهد اجتهاداً مطلقاً، فإنه يورد عليه من المسالك، والمآخذ ما لا يعقله[٣].

القول الثالث: جواز تجزؤ الاجتهاد في مسائل الميراث وحدها دون غيرها. لعدم بلوغه رتبة الاجتهاد فيها، وذلك لأن معرفة نصوص فرائض السهام، والآثار الواردة في الفرائض، وأحكام قسمة المواريث، ومعرفة مستحقيها منقطع الصلة عن كتاب البيوع والإجارات والرهون وغيرها، إضافة إلى أنّ عامة أحكام المواريث قطعية، وهي منصوص عليها في الكتاب والسنة[٤].

وإلى هذا مال أبو الحسين البصري حيث قال: ويجوز أن يجتهد في مسألة من الفرائض إذا كان عالماً بالفرائض، وإن لم يعلم ما عداه من أبواب الفقه، لأن الظاهر

---

(١) الشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٥٥.

(٢) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢١٦ وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ٣٦٥ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٥٥.

(٣) انظر الشوكاني: المصدر السابق.

(٤) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٨٢ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢١٦ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٣٦٤.

من أحكام الفرائض إنها لا تستنبط من غيرها إلا نادراً، والذهاب عن النادر لا يقدح في اجتهاده[1].

كما أجازه في الفرائض خاصة أبو نصر بن الصبّاغ: لأن الفرائض لا تنبني على غيرها من الأحكام، فأمّا ما عداها من الأحكام فبعضه مرتبط ببعض[2] وقد علق ابن الصلاح على هذا القول فقال: والأصح جواز التجزيء مطلقاً، لأنه لا يختص بباب المواريث، ووافقه على ذلك الإمام النووي[3].

لأن من اجتمعت له شروط الاجتهاد في أي باب أو مسألة من مسائل الفقه، ساوى من اجتمعت له هذه الشروط بالنسبة للمواريث فالكل يجتهد ويفتي.

نخلص مما سبق إلى أن الأشبه بالصواب جواز تجزيء الاجتهاد في الإفتاء، وجريانه في بعض المسائل دون بعض مطلقاً، لأنه القول الأولى بالاعتبار عند الجمهور، وذلك أن المفتي فقيه النفس الذي حصل له مناط الاجتهاد من الأدلة، قد عرف الحق بدليله في هذه المسألة دون غيرها فأفتى فيها على بصيرة بما يظنه الحق ولو في بعض الأحكام دون بعض، فكان هذا المفتي أوسع إحاطة بهذه المسائل التي تحققت فيها ملكته الفقهية، فتخصص بها أكثر من غيرها، وأمكنه الاجتهاد فيها، وهذا هو الأشبه بالصواب، لا سيما في مثل ظروفنا الحاضرة.

---

(١) أبو الحسين البصري: المعتمد ٢/٣٥٩.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص٩١ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٢٤.

(٣) ابن الصلاح: المصدر السابق والنووي: المصدر السابق.

مصطلحات يستخدمها الفقهاء تدل على الأقوال الراجحة والمفتى بها

معلوم أن الفقهاء المجتهدين الذين أسسوا قواعد الأصول، وعنوا باستنباط أحكام الفروع من الأدلة، ووضعوا القواعد العامة التي تجمع كل قاعدة منها جملة من الأحكام الفرعية، هؤلاء العلماء المجتهدون، كان لكلٍ منهم منهج واضح في الاستنباط والفتوى، ثم خلفهم تلامذتُهم القادرون على استنباط الأحكام من الأدلة على حسب القواعد والأصول التي قررها أئمتهم، ففرّعوا عليها، وخرّجوا ورجّحوا، بحسب قدراتهم العلمية واختلاف طبقاتهم، واعتبروا كل ذلك من المذهب، وحيث إنّ لكل مذهب منهجاً اجتهادياً، لذلك كان في كل مذهب ألفاظ ومصطلحات معتمدة، ومن الضروري لكل مفتٍ ـ وخاصة في زمننا ـ معرفة الراجح من بين هذه الأقوال ليعتمدها في الإفتاء.

المذهب الحنفي:

المذهب الحنفي هو أقوال الإمام الأعظم أبي حنيفة، وأقوال أصحابه رحمهم الله تعالى.

ظاهر الرواية:

إذا وُجِدَ في كتب الحنفية مصطلح ظاهر الرواية، أو ظاهر المذهب، أو رواية الأصول، فإن المراد هو المسائل التي رويت في الكتب السِتّة، المبسوط، والجامع الصغير، والجامع الكبير، والزيادات والسير الصغير، والسير الكبير، هذه الكتب الستة روى مسائلها الإمام محمد بن الحسن الشّيباني، وقد تضمنت آراء الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف، ومحمد رحمهم الله تعالى، ويُلحق بهم زفر والحسن بن زياد وغيرهما ممن أخذ عن الإمام، لكنّ الغالب الشائع في ظاهر الرواية أن يكون قول الثلاثة، وإنما سميت هذه المسائل بظاهر الرواية والأصول، لأنها رويت بروايات ثقات إما بطرق متواترة أو مشهورة[1].

---

(١) انظر ابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/١٦ ورد المحتار ١/٤٧.

مسائل النوادر:

مسائل النوادر: هي مسائل مروية عن أصحاب المذهب المذكورين في غير ظاهر الرواية، مثل كتاب الكيسانيات، والهارونيات، والجرجانيات، وغيرها، وإنما قيل لها غير ظاهر الرواية لأنها لم تُروَ عن محمد بن الحسن بروايات ظاهرة ثابتة صحيحة كالكتب الأولى[١].

الفتاوى والواقعات:

أما كتب الفتاوى والواقعات: فهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سئلوا عن ذلك ولم يجدوا فيها رواية عن أهل المذهب المتقدمين، وهم أصحاب أبي يوسف ومحمد، وأصحاب أصحابهما وهلم جرا، وهم كثيرون... وقد يتفق لهم أن يخالفوا أصحاب المذهب لدلائل وأسباب ظهرت لهم[٢] هؤلاء هم أهل التخريج الذين اجتهدوا في تعرف أحكام الوقائع التي حدثت في عصورهم المختلفة، وبنوا ما استنبطوه على القواعد التي استخلصوها من مجموع الفروع المأثورة عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه، فكان عمل المخرجين الأولين على عنصرين:

١ ـ استخراج المناهج العامة التي تُعدّ أصولاً للاستنباط في فقه الإمام وأصحابه.

٢ ـ تخريج أحكام المسائل التي لم يُنص عليها على ذلك.

ثم جاءت طبقات المخرجين بعد استخلاص القواعد، فكان عملهم فقط استخراج الأحكام للوقائع التي لم تكن قد حدثت في عصر من عصور السابقين ولقد سمّى العلماء ما يستخرجه أولئك المخرجون من أحكام جزئية الواقعات والفتاوى[٣].

يُقصد بهذه المصطلحات:

الإمام: هو أبو حنيفة رحمه الله تعالى، والشيخان: هما أبو حنيفة وأبو يوسف والطرفان: هما أبو حنيفة ومحمد، والصاحبان: هما أبو يوسف ومحمد، والثاني: هو أبو يوسف، والثالث: هو محمد، ولفظ «له»: لأبي حنيفة ولفظ «لهما» أو «عندهما» أو «مذهبهما»: أي مذهب الصاحبين، وإذا قالوا: أصحابنا: فالمشهور إطلاق ذلك على الأئمة الثلاثة أبي حنيفة وصاحبيه، وأما المشايخ: فالمراد بهم في الاصطلاح: من لم يدرك الإمام[٤].

يُفتى قطعاً:

إذا سئل المفتي عن واقعة، وكان حكمها مروياً عن الإمام أبي حنيفة وأصحابه في

---

(١) انظرابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ١٧ ورد المحتار ١/ ٤٧.

(٢) ابن عابدين: المصدرين السابقين.

(٣) انظر أبو زهرة: أبو حنيفة ص٥١٠.

(٤) انظر د. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ١/ ٥٧.

الروايات الظاهرة بلا خلاف، فإنه يميل إليهم، ويفتي قطعاً بقولهم، ولا يخالفهم برأيه وإن كان مجتهداً متقناً، لأن الظاهر أن يكون الحق مع أصحابنا ولا يعدوهم ـ كما قال قاضيخان ـ واجتهاده لا يبلغ اجتهادهم، ولا ينظر إلى قول من خالفهم، ولا تُقبل حجته، لأنهم عرفوا الأدلة وميّزوا بين ما صح وثبت، وبين ضده[1]. فالفتوى على الإطلاق على قول الإمام أبي حنيفة، ثم الفتوى بقول أبي يوسف، إذا لم يوجد للإمام رواية، وإذا لم يوجد لأبي يوسف رواية يؤخذ بقول محمد، ثم بقول زفر والحسن بن زياد[2].

فإذا كانت المسألة مختلفاً فيها بين أبي حنيفة وصاحبيه، فإن كان مع الإمام أبي حنيفة أحد صاحبيه يؤخذ بقولهما، لوفور الشرائط واستجماع أدلة الصواب[3].

وقيل إذا كان الإمام أبو حنيفة في جانب وصاحباه في جانب، فالمفتي بالخيار، والأصح الفتوى على قول الإمام أبي حنيفة إذا لم يكن المفتي مجتهداً. وهذا ما رجحه عبد الله بن المبارك، لأن الإمام رأى الصحابة، وزاحم التابعين في الفتوى، فقوله أسدّ وأقوى ما لم يكن اختلاف عصر وزمان سواء انفرد وحده في جانب أو لا[4].

أما إذا كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان، كالقضاء بظاهر العدالة، يأخذ بقول صاحبيه، لتغير أحوال الناس، وكذا في المزارعة ونحوها يختار قولهما لاجتماع المتأخرين على ذلك[5].

أما إذا كان المفتي أهلاً للنظر يتبع من الأقوال ما كان أقوى دليلاً، وإلاّ اتبع الترتيب السابق، لذلك تراهم قد يرجحون قول بعض أصحابه على قوله، كما رجحوا قول زفر وحده في سبع عشرة مسألة[6] فعلينا أن نتبع ما رجحوه لأنهم أهل النظر في الدليل.

فإذا لم يوجد في الحادثة عن واحد من الأصحاب جواب ظاهر، وتكلم فيه المشايخ المتأخرون قولاً واحداً، يؤخذ به، وإن اختلفوا يؤخذ بقول الأكثرين مما اعتمد عليه الكبار المعروفون كأبي الليث السمرقندي، والإمام الطحاوي، وغيرهم ممن يعتمد عليه، فإذا لم يوجد للمشايخ نص في المسألة ينظر المفتي فيها نظر تأمل وتدبر واجتهاد، ليجد فيها ما يقرب إلى الخروج عن العهدة، ولا يتكلم فيها جُزافاً لمنصبه، وحرمته، وليخش الله تعالى ويراقبه، فإنه أمر عظيم لا يتجاسر عليه إلا كل جاهل شقي[7].

---

(١) انظر قاضيخان: الفتاوى ـ بهامش الفتاوى الهندية ١/ ٢، ٣ وابن عابدين: عقود رسم المفتي ص٢٤.

(٢) انظر الحصكفي: الدر المختار ١/ ٤٨ وابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ٢٦ ورد المحتار ١/ ٤٨.

(٣) قاضيخان: الفتاوى ـ بهامش الفتاوى الهندية ١/ ٣.

(٤) انظر ابن عابدين: رد المحتار ١/ ٤٨.

(٥) انظر قاضيخان: الفتاوى ـ بهامش الفتاوى الهندية ١/ ٣.

(٦) انظر ابن عابدين: رد المحتار ١/ ٤٨.

(٧) انظر ابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ٣٣ ورد المحتار ١/ ٤٨.

ثم من استقراء العلماء لضوابط الترجيح، وللمسائل التي للأئمة فيها اختيارات وجدوا أن الفتوى:

١ ـ على رأي الإمام في العبادات مطلقاً وهو الواقع بالاستقراء وذلك لدقة نظره وشدة فكره.

٢ ـ وعلى قول أبي يوسف فيما يتعلق بالقضاء والشهادات لحصول زيادة العلم له به بالتجربة.

٣ ـ والفتوى في جميع مسائل ذوي الأرحام على قول محمد[١].

والفتوى على قول زفر في سبع عشرة مسألة، وينبغي أن يكون هذا عند عدم ذكر أهل المتون للتصحيح وإلاّ فالحكم بما في المتون لأنها صارت متواترة.

قال ابن عابدين: المذهب الصحيح المفتى به هو الذي مشت عليه أصحاب المتون الموضوعة لنقل الصحيح من المذهب الذي هو ظاهر الرواية.

وحيث علم أن القول هو الذي تواردت عليه المتون[٢] فهو المعتمد المعمول به، أما إذا تعارض ما في المتون والفتاوى، فالمعتمد ما في المتون، وكذا يقدم ما في الشروح على ما في الفتاوى[٣]، وإذا كان في مسألة قياس واستحسان فالعمل على الاستحسان إلا في مسائل معدودة مشهورة هي اثنتان وعشرون مسألة[٤].

مصطلحات للإفتاء:

ذكر العلامة خير الدين الرملي علامات الإفتاء فقال: عليه الفتوى، به يفتى، عليه الاعتماد، عليه عمل اليوم، عليه عمل الأمة، هو الصحيح، هو الأصح، هو الأظهر، هو المختار، وفي زماننا وفتوى مشايخنا، هو الأشبه، وهو الأوجه، وغيرها من الألفاظ[٥].

أما قوله وهو الأشبه: معناه الأشبه بالمنصوص رواية، والراجح دراية، أي دليلاً فيكون عليه الفتوى.

والأوجه: أي الأظهر وجهاً من حيث أن دلالة الدليل عليه متجهة ظاهرة أكثر من غيره[٦].

---

(١) انظر ابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ٣٥ ورد المحتار ١/ ٤٩ ود. إسماعيل عبد العال: البحث الفقهي، طبيعته خصائصه، أصوله ١٨٣، ١٨٤ مكتبة الزهراء. مصر. الأولى ١٤١٢ هـ.

(٢) إن المراد بكلمة المتون: أي متون الحنفية المعتبرة مثل كتاب مختصر القدوري، والبداية، والنقابة، والمختار، والوقاية، والكنز، والملتقى، فإنها وضعت لنقل ظاهر الرواية والأقوال المعتمدة. انظر د. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ١/ ٥٩.

(٣) ابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ٣٦ ورد المحتار ١/ ٤٩.

(٤) ابن عابدين: رد المحتار ١/ ٤٩ ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ١/ ٥٨.

(٥) انظر خير الدين الرملي: الفتاوى الخيرية ٢/ ٢٣١ والحصكفي: الدر المختار ١/ ٤٩ وابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ٣٨.

(٦) ابن عابدين: رد المحتار ١/ ٤٩، ٥٠.

وبعض هذه المصطلحات آكد من بعض، أي أقوى فتقدم على غيرها، وهذا التقدم راجح لا واجب، فلفظ الفتوى بأي صيغة عبّر بها آكد من لفظ الصحيح، والأصح والأشبه وغيرها، لأن مقابل الصحيح والأصح ونحوه قد يكون هو المُفتى به لكونه هو الأحوط والأرفق بالناس، أو الموافق لتعاملهم، وغير ذلك مما يراه المرجحون في المذهب داعياً إلى الإفتاء به، فإذا صرحوا بلفظ الفتوى في قول علم أنه المأخوذ به.

قال العلامة ابن عابدين: ويظهر لي أن لفظ وبه نأخذ، وعليه العمل مساوٍ للفظ الفتوى، وكذا بالأولى لفظ عليه عمل الأمة لأنه يفيد الإجماع عليه[1]. ولفظ وبه يُفتى آكد وأبلغ من لفظه المختار، وآكد من الفتوى عليه، قال العلامة ابن الهمام: والفرق بينهما أن الأول يفيد الحصر، والمعنى أن الفتوى لا تكون إلا بذلك، والثاني يفيد الأصحية.

والأصح آكد من الصحيح، والصحيح مقابل للضعيف وهذا في الغالب، والأحوط آكد من الاحتياط: ويقال ذلك في كل ما عبّر فيه بأفعل التفضيل، والاحتياط هو العمل بأقوى الدليلين[2].

ولا شك أن معرفة راجح المختلف فيه من مرجوحه، ومراتبه قوة وضعفاً هو نهاية آمال المشمرين في تحصيل العلم، فالمفروض على المفتي والقاضي التثبت في الجواب وعدم المجازفة فيه خوفاً من الافتراء على الله تعالى بتحريم حلاله أو ضده.

لذلك لخّص العلامة ابن عابدين قواعد الترجيح وذكر أنه فصّل القول تفصيلاً حسناً لم يُسبق إليه عند التعارض بأن كان التصحيح لقولين ـ وبيان ذلك ـ أن قولهم إذا كان في المسألة قولان مصححان فالمفتي بالخيار، ليس على إطلاقه بل ذاك إذا لم يكن لأحدهما مرجح قبل التصحيح أو بعده.

١ ـ إذا كان تصحيح أحد القولين بلفظ الصحيح، والآخر بلفظ الأصح، فقد تقدم الكلام فيه أن المشهور ترجيح الأصح على الصحيح.

٢ ـ إذا كان أحدهما بلفظ الفتوى والآخر بغيره فإنه يقدم ما كان بلفظ الفتوى.

٣ ـ إذا كان أحد القولين المصححين في المتون والآخر في غيرها فإنه يقدم ما في المتون لأنها الموضوعة لنقل المذهب.

٤ ـ إذا كان أحدهما قول الإمام الأعظم، والآخر قول بعض أصحابه فإنه يقدم قول الإمام على ما مرّ بيانه.

٥ ـ إذا كان أحدهما ظاهر الرواية فإنه يقدم على الآخر.

٦ ـ إذا كان أحد القولين قال به جلّ المشايخ فالعبرة بما قاله الأكثر.

---

(١) ابن عابدين: رد المحتار ١/ ٥٠.

(٢) خير الدين الرملي: الفتاوى الخيرية ٢/ ٢٣١ وابن عابدين: رد المحتار ١/ ٥٠

٧ ـ إذا كان أحدهما الاستحسان والآخر القياس فالأرجح الاستحسان إلا في مسائل.

٨ ـ إذا كان أحدهما أنفع للوقف فإنه يُفْتى بما هو أنفع للوقف.

٩ ـ إذا كان أحدهما أوفق لأهل الزمان، فإن ما كان أوفق لعرفهم، أو أسهل عليهم فهو أولى بالاعتماد عليه.

١٠ ـ إذا كان أحدهما دليله أوضح وأظهر فإنه يقدم على غيره.

ثم قال: وكذا إذا لم يصرح بتصحيح واحد من القولين، فيقدم ما فيه مرجح من هذه المرجحات ككونه في المتون، أو قول الإمام، أو ظاهر الرواية إلخ[١].

المذهب المالكي:

المذهب المالكي يتميز بكثرة الأقوال مراعاةً لمصالح الناس وأعرافهم المختلفة والمفتي يُفتي بالراجح الذي يكون صالحاً في موضوع المسألة.

أما الذي لا يستوفي شروط الاجتهاد لا يفتي إلا للضرورة، ولا يفتي إلا بالمتفق عليه، أو المشهور من المذهب، أو ما رجحه الأقدمون.

فإن لم يستطع أن يعرف مرجحية قول على قول، فقد ذكر الشيخ عليش[٢] أنه اختلف في ذلك على أوجه:

قيل: إنه يأخذ بأغلظ الأقوال، وأشدّها لأن ذلك أحوط، وحتى لا يكون اختياره بالتشهي.

وقيل: يختار أخفها لأن ذلك أليق بالشرع الإسلامي.

وقيل: إنه يتخير فيأخذ بأيها شاء لأنه لا يُكلف إلا ما يطيق.

وقيل: إنه يأخذ بما جاء في المدونة لأنها الأصل للفقه المالكي[٣].

الروايات والأقوال في المذهب والفرق بينهما.

نص ابن فرحون في كتابه «كشف النقاب» أنه إذا أطلق الروايات فهي أقوال الإمام مالك رحمه الله تعالى، وإذا أطلق الأقوال فالمراد أقوال أصحاب مالك وغيرهم من المتأخرين.

فإذا وقع في المذهب ذكر الرواية فهي عن مالك لا عن غيره، وإن وقع ذكر القول فقد يكون عن مالك، وقد يكون عن غيره[٤].

---

(١) انظر ابن عابدين: عقود رسم المفتي ١/ ٣٩، ٤١.

(٢) هو الشيخ محمد بن أحمد بن محمد عليش المتوفى سنة ١٢٩٩هـ شيخ المالكية بمصر ومفتيها، الإمام الكبير والعلم المنير. الجامع بني العلم والعمل، له فتاوى وتصانيف كثيرة. انظر محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية ص٣٨٥.

(٣) انظر أبو زهرة: مالك ص٣٨١.

(٤) انظر د إسماعيل عبد العال: البحث الفقهي ص١٩٠.

وقد رتب بعض الفقهاء الترجيح بين روايات الكتب والروايات عن المشايخ فقال:

١ ـ يقدم قول مالك في المدونة[١] لأنه الإمام الأعظم والمؤسس للمذهب فرأيه مقدم.

٢ ـ ثم قول ابن القاسم في المدونة أولى من قول غيره فيها لأنه أعلم بمذهب مالك.

٣ ـ ثم قول غيره في المدونة على قول ابن القاسم في غير المدونة، وذلك لثبوت المدونة ثبوتاً صحيحاً. وهذا ما عليه جمهور المالكية.

وقال آخرون: إنما يفتى بقول مالك في الموطأ، فإن لم يجده في النازلة، فبقوله في المدونة، فإن لم يجده فبقول ابن القاسم في المدونة، وإلا فقوله في غيرها، وإلاّ فبقول الغير في المدونة، وإلاّ فأقاويل أهل المذهب[٢].

وإن كانت المسألة لم يرو فيها قول في المدونة، فإنه يرجع إلى أقوال المخرجين، وإن لم يكن قد رجح قولٌ على قول، أو لم يعلم ذلك، وهو الفرض فإنه يتجه إلى المشهور من الأقوال دون الشاذ.

وقد كان الإمام المازري وهو من أكبر المخرّجين ذوي الوجوه لا يخرج عن المشهور إلى غيره، إلا إذا كانت أسباب تقضي بذلك، فأولى أن يتقيد بالمشهور غير المازري، ممن لم يبلغ درجة الترجيح ولا التخريج.

وهذا القول هو القول المعتبر المأخوذ به الذي لا يجوز تجاوزه لمن قلّد، أما غيره فحيث يهديه الترجيح والتخريج[٣].

إذا وجد لمالك أكثر من قول:

إذا وجد للإمام مالك رحمه الله تعالى قولان فأكثر في مسألة من المسائل، أو تعارض نصان، ولا يعلم المتقدم منها من المتأخر كيف يتخير المفتي القول الراجح.

لقد سئل عن ذلك الفقيه المالكي أبو محمد عبد الله بن علي بن سمارى فأجاب: الذي عليه الاعتماد إنه إذا تعارض نصان لمالك رحمه الله تعالى، أو لغيره من المجتهدين أن ينظر إلى التاريخ فيعمل بالمتأخر.

فإذا التبس عليه التاريخ ـ وكان من أهل الفتيا ـ وقد قررنا أن لا يفتي في مذهب الإمام إلا من كان مجتهداً في ذلك المذهب، لأن مجتهدي المذهب إذا أشكل عليهم التاريخ في مذهب مالك

---

(١) المدونة الكبرى بها انتشر مذهب مالك، رواها سحنون عن ابن القاسم عن الإمام مالك وقد تضمنت أقوالاً لأربعة من الأئمة المجتهدين ١ ـ الإمام مالك بن أنس، ٢ ـ والإمام عبد الرحمن بن القاسم العتقي ٣ ـ أسد بن الفرات، ٤ ـ وسحنون وهو عبد السلام بن سعيد التنوخي.

(٢) انظر الشيخ محمد عليش: فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب مالك ١/ ٧٣ دار الفكر بيروت وأبو زهرة: مالك ص٣٨١. ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ١/ ٦٠، ٦١ ود. إسماعيل عبد العال: البحث الفقهي ص١٩٠.

(٣) انظر أبو زهرة: مالك ص ٣٨١، ٣٨٢.

رحمه الله تعالى فهم يعرفون أصول من اجتهدوا في مذهبه، ومأخذه، وما ينبني عليه مذهبه، فيغلب على ظنهم المتقدم من المتأخر لإطلاعهم على المذهب ومأخذه، ومعرفتهم أن أحد المأخذين أرجح من الآخر، فيغلب على الظن أن الحكم الذي دلّ عليه هذا المأخذ هو الراجح.

أما من لم يبلغ رتبة الاجتهاد في المذهب، ورأى قول ابن القاسم رواية عن مالك، ورواية غيره عن مالك أيضاً فليس له أن يجزم بقول ابن القاسم أنه المتأخر لأنه ليس له رتبة الاجتهاد في المذهب.

ثم قال: كان شيخنا إمام المالكية بالديار المصرية أبو الحسن علي بن إسماعيل الإبياري سنة ٦١٦هـ يرجح قول ابن القاسم ويرى أنه المتأخر إلا فيما شذّ، وتقرير ذلك: إن أقوال الإمام مالك بمنزلة النصوص المتواترة من الشريعة، فإذا جهل التاريخ ونقل على ألسِنَة الآحاد المتقدم والمتأخر، فإن النسخ يصار إليه ظاهراً بالظن لأن الحكم هنا معلوم، فلما التبس بعده اكتفى بالتعيين بأخبار الآحاد. والمطلوب في هذا المحل ما يغلب على الظن، وقول ابن القاسم هو روايته عن مالك فيما يغلب على الظن، وبيان ذلك أن ابن القاسم لزم مالكاً أزيد من عشرين سنة، ولم يفارقه حتى توفي، وكان لا يغيب عن مجلسه إلا لعذر، وكان عالماً بالمتقدم والمتأخر، والظن به مع ثقتنا بعلمه بمذهب مالك أنه يعلم المتقدم من المتأخر[1].

ومما تقدم يتبين أنه إذا تعارض نصان للإمام مالك:

١ ـ فإن القول بالتخيير بين هذه النصوص ضعيف.

٢ ـ إن على المجتهد أن يعمل فكره ليعرف المتقدم من المتأخر فيكون الأول مرجوحاً والثاني راجحاً.

٣ ـ يرى أبو الحسن الإبياري أن يؤخذ بقول ابن القاسم لأنه أعلم بالمتقدم والمتأخر.

يقصد بهذه المصطلحات عند المالكية:

الشيخان هما:

١ ـ أبو محمد عبد الله بن أبي زيد القيرواني المتوفى سنة ٣٨٦هـ.

٢ ـ وأبو الحسن علي بن محمد بن خلف المعافري القيرواني الشهير بابن القابسي سنة ٤٠٣هـ.

وقيل هما:

١ ـ ابن أبي زيد.

٢ ـ وأبو بكر محمد بن عبد الله التميمي الشهير بالأبهري سنة ٣٩٥هـ.

القرينان هما:

١ ـ أبو عمر أشهب بن عبد العزيز سنة ٢٠٤هـ.

---

(١) انظر ابن فرحون: تبصرة الحكام ١/٤٦، ٤٧.

٢ ـ أبو محمد عبد الله بن نافع سنة ١٨٦هـ وقد قرنوا أشهب مع ابن نافع لعدم بصره.

القاضيان هما:

١ ـ أبو الحسن علي بن أحمد البغدادي الشهير بابن القصار سنة ٣٩٨هـ.

٢ ـ القاضي عبد الوهاب بن نصر التغلبي البغدادي سنة ٤٢٢هـ.

القضاة الثلاثة:

القاضيان السابقان والقاضي أبو الوليد سليمان بن خلف الباجي سنة ٤٧٤هـ.

المحمدان:

الإفريقيان هما: ١ ـ محمد بن سحنون سنة ٢٥٦هـ.

٢ ـ ومحمد بن إبراهيم عبدوس سنة ٢٦٠هـ.

والمحمدان المصريان: هما ١ ـ محمد بن عبد الله بن عبد الحكم سنة ٢٦٨هـ.

٢ ـ ومحمد بن إبراهيم الإسكندري المعروف بابن الموّاز سنة ٢٦٩هـ. والجميع كانوا في عصر واحد.

محمد: إذا أطلق لفظ «محمد» في الفقه المالكي فهو ابن الموّاز[١].

مصطلحات يُفْتَى بها:

إذا قيل هذا قول مشهور، اختلف فيه على قولين:

١ ـ إنه ما قوي دليله.

٢ ـ إنه ما كثر قائله.

والصحيح أنه ما قوي دليله.

وربما قال الأشياخ في قول إنه المشهور، ويقولون إنّ القول الآخر هو الصحيح. أجاب ابن فرحون عن ذلك فقال: ليس في هذا إشكال، لأن المشهور هو مذهب المدونة، وقد يعضد القول الآخر حديث صحيح، وربما رواه الإمام مالك ولا يقول به لمعارض قام عند الإمام لا يتحققه المقلد.

ولا يظهر له وجه العدول عنه فيقول: والصحيح كذا لقيام الدليل وصحة الحديث[٢].

أما إذا قيل عن قول: إنه مشهور، وعن الآخر بأنه الأصح، فإن ذلك يعني أنه قد يضاف إلى قوة دليل الأصح مرجح امتاز به على المشهور، وعلى الصحيح المقابل للأصح، فإذا أطلق شيوخ المذهب على قول إنّه الأصح، وأطلق بعضهم على قول آخر إنه المشهور، فالعمل والفتوى بالأصح متعين[٣].

---

(١) انظر د. إسماعيل عبد العال: البحث الفقهي ص١٩٩.

(٢) انظر ابن فرحون: تبصرة الحكام ١/ ٥٠.

(٣) ابن فرحون: كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب ص٦٤ نقلاً عن دكتور إسماعيل عبد العال: البحث الفقهي ص٢٠٨.

القول المشهور الراجح:

معلوم أن القول المفتى به عند المالكية:

إما مشهور فقط، أو راجح فقط، أو مشهور وراجح، والمرجح ما قوي دليله.

فالمشهور هو ما قوي دليله، وقيل ما كثر قائله، والراجح فيه قولان، الصواب منهما أنه ما قوي دليله، ويتبين تباين هذين المصطلحين المشهور والراجح في الفقه المالكي عند من اختار أن الراجح هو ما قوي دليله، والمشهور ما كثر قائله، وهذا التباين قد يتلاشى إذا كان القول المشهور هو الراجح نفسه، فالمفتى به ـ حينئذٍ ـ مشهور وراجح.

وعلى ما تقدم: يكون المفتى به مشهوراً فقط، أو راجحاً فقط، أو مشهوراً راجحاً.

١ ـ ويتقدم الراجح على المشهور إذا كان الأخير ضعيف المدرك.

٢ ـ ويتقدم المشهور على الراجح إذا كان ضعف دليل المشهور ظنياً فقط.

٣ ـ إن أعلى درجة في الترجيح هي إذا اجتمعت الشهرة مع الرجحان، أي أن المُفْتَى به مشهوراً وراجحاً في الوقت نفسه[١].

علامات الترجيح:

حصر بعض الفقهاء صور وجوب العمل بأحد القولين الذي هو أقوى من مقابله، القول الأشهر، يقابله المشهور، والأصح يقابله الصحيح، والأظهر يقابله الظاهر، والصحيح يقابله الضعيف، والمشهور يقابله الغريب أو الشاذ، والراجح يقابله الضعيف.

قال ابن فرحون في «كشف النقاب ص٩٦» فأما الظاهر فيطلق فيما ليس فيه نص. . . ويحتمل أن يريد بالظاهر من المذهب، ويحتمل الظاهر من الدليل[٢].

ثم إن للترجيح علامات تدل عليه، نص عليها الفقهاء من ذلك:

١ ـ المشهور كذا.

٢ ـ المذهب كذا.

٣ ـ الظاهر كذا.

٤ ـ الراجح كذا.

٥ ـ المفتى به كذا.

٦ ـ الذي عليه العمل كذا.

٧ ـ المعروف كذا.

٨ ـ المعتمد كذا.

---

(١) انظر د. إسماعيل عبد العال: البحث الفقهي ٢١١، ٢١٣.

(٢) انظر المصدر السابق ص٢١٥.

وقد يصرح عند الترجيح باللفظ نفسه أو ما يشتق منه، أو ما يدل على معناه كقولهم:

١ ـ الأصح كذا.

٢ ـ الأصوب كذا.

٣ ـ الظاهر كذا.

٤ ـ أو العمل على كذا[١] ونحو هذا.

المذهب الشافعي:

يحتاج استخراج الفتاوى والأحكام في المذهب الشافعي من بين الأقوال والآراء المتنازعة إلى فهم المصطلحات عند السادة الشافعية.

فإذا أطلق لفظ الأقوال، أو القولين في المذهب فالمراد به أقوال الإمام الشافعي في المسألة، وأقوال الإمام منها ما هو جديد، ومنها ما هو قديم.

الجديد: هو ما قاله الشافعي بمصر تصنيفاً أو إفتاءً.

والقديم: ما قاله بالعراق تصنيفاً وهو الحجة، أو أفتى به.

وقد رجع الشافعي عن القديم وقال: لا أجعل في حلّ من رواه عني، وقال أيضاً لا يحل عدّ القديم من المذهب.

أما ما وجد بين مصر والعراق، فالمتأخر جديد، والمتقدم قديم[٢].

قال الإمام النووي: كل مسألة فيها قولان للشافعي رحمه الله تعالى قديم وجديد، فالجديد هو الصحيح وعليه العمل، لأن القديم مرجوع عنه، واستثنى أصحابنا نحو عشرين مسألة، وقالوا يُفتى فيها بالقديم[٣].

ثم قال: إن أصحابنا أفتوا بهذه المسائل من القديم مع أن الشافعي رجع عنه فلم يبق مذهباً له، هذا هو الصواب الذي قاله المحققون، وجزم به المُتْقِنُون من أصحابنا وغيرهم، وقد اعتبر النووي أن الذين أفتوا بهذه المسائل من الشافعية على القديم إنّه أدّاهم اجتهادهم إلى القديم لظهور دليله، وهم مجتهدون فأفتوا به[٤].

لكن بعضهم قال: وقد تُتُبِّع ما أُفتي فيه بالقديم فوجده منصوصاً عليه في الجديد أيضاً[٥].

قال النووي: لكن من ليس أهلاً للتخريج يتعين عليه العمل والإفتاء بالجديد من غير

---

(١) انظر د. إسماعيل عبد العال: البحث الفقهي ٢١٥، ٢١٦.

(٢) انظر الخطيب الشربيني: مغني المحتاج ١/١٣.

(٣) انظر النووي: المجموع ١/٦٦ والخطيب الشربيني: المصدر السابق.

(٤) النووي: المجموع ١/٦٧.

(٥) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج ١/١٣.

استثناء. ومن هو أهلٌ للتخريج والاجتهاد في المذهب يلزمه اتباع ما اقتضاه الدليل في العمل والفتيا، مبيّناً في فتواه أن هذا رأيه، وأن مذهب الشافعي كذا[1].

هذا كله في قديم لم يعضده حديث صحيح، أما قديم عضده نص حديث صحيح لا معارض له فهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى. ثم إن القديم الذي ليس مذهباً للشافعي هو قديم نص في الجديد على خلافه، أما قديمٌ لم يخالفه في الجديد، أو لم يتعرض لتلك المسألة في الجديد فهو مذهب الشافعي ويعمل به ويفتى عليه[2].

لفظ القول أو الأقوال عند الشافعية:

إذا أطلق لفظ الأقوال، أو القولين في المذهب، فالمراد بها أقوال الإمام الشافعي في المسألة، فليس للمفتي، ولا للمنتسب إلى مذهب الشافعي أن يعمل بما شاء منهما بغير نظر، بل عليه في القولين العمل بآخرهما إن علمه، وإلاّ فبالذي رجحه الشافعي، فإن قالهما في حالة ولم يرجح واحداً منهما ـ ولم يوجد هذا إلا في ست عشرو أو سبع عشرة مسألة ـ أو نقل عنه قولان ولم يعلم أقالهما في وقت أم في وقتين وجهلنا السابق وجب البحث عن أرجحهما، فيعمل به إن كان أهلاً للتخريج، أو الترجيح استقل به متعرفاً ذلك من نصوص الشافعي ومأخذه وقواعده، فإن لم يكن أهلاً فلينقله عن أصحابنا الموصوفين بهذه الصفة، فإن كتبهم موضحة لذلك، فإن لم يحصل له ترجيح بطريق توقف حتى يحصل[3] أي إنه إذا لم يعثر على ترجيح لمن سبقه توقف حتى يحصل على الترجيح المنقول.

النص:

إذا أطلق لفظ النص فهذا يدل على أن المراد كلام الإمام الشافعي رحمه الله تعالى وسمي ما قاله نصاً لأنه مرفوع القدر لتنصيص الإمام عليه، أو لأنه مرفوع إلى الإمام[4].

التخريج:

التخريج: أن يجيب الإمام الشافعي بحكمين مختلفين في صورتين متشابهتين، ولم يظهر ما يصلح للفرق بينهما، فينقل الأصحاب جوابه في كل صورة إلى الأخرى، فيحصل في كل صورة منهما قولان: منصوص، ومخرّج. المنصوص في هذه هو مخرج في تلك، والمنصوص في تلك هو المخرّج في هذه فيقال فيهما قولان بالنقل والتخريج، والغالب في مثل هذا عدم اطباق الأصحاب على التخريج بل منهم من يخرّج، ومنهم من يُبدي فرقاً بين

---

(١) انظر النووي: المجموع ١/٦٨ والخطيب الشربيني: مغني المحتاج ١/١٤.
(٢) انظر النووي: المجموع ١/٦٨ والخطيب الشربيني: المصدر السابق.
(٣) انظر النووي: المجموع ١/٦٨ والخطيب الشربيني: مغني المحتاج ١/١٣، ١٤.
(٤) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج ١/١٢.

الصورتين، والأصح أن القول المخرج لا ينسب للشافعي، لأنه ربما روجع فيه فذكر فرقاً[١].

الأوجه:

الأوجه: هو ما ينسب لأصحاب الشافعي المنتسبين إلى مذهبه يخرجونها على أصوله، ويستنبطونها من قواعده ويجتهدون في بعضها وإن لم يأخذوها من أصله. قال النووي: والقول المخرج الأصح أن لا ينسب للشافعي[٢].

الطرق:

الطرق: هي اختلاف أصحاب الشافعي في حكاية المذهب، فيقول بعضهم مثلاً: في المسألة قولان، أو وجهان، ويقول الآخر: لا يجوز قولاً واحداً أو وجهاً واحداً، أو يقول أحدهما: في المسألة تفصيل، ويقول الآخر فيها خلاف مطلق. وقد يستعملون الوجهين في موضع الطريقين وعكسه، وعلة إطلاق مصطلح على الوجوه والعكس بيّنه الإمام النووي فقال: وإنما استعملوا هذا لأن الطرق والوجوه تشترك في كونها من كلام الأصحاب[٣].

وعلى ما سبق: إذا كان في مسألة وجهان أحدهما منصوص، والآخر مخرّج، فالمنصوص هو الصحيح الذي عليه العمل غالباً. وإذا وجد خلاف بين الأصحاب في الراجح من قولين أو وجهين فليعتمد ما صححه الأكثر، والأعلم، والأورع، فإذا تعارض الأعلم والأورع، قُدّم الأعلم، فإن لم يجد ترجيحاً عن أحد اعتبر صفات الناقلين للقولين، والقائلين للوجهين فما رواه البويطي والربيع المرادي والمزني عن الشافعي مقدم عند أصحابنا على ما رواه الربيع الجيزي وحرملة.

قال بعض العلماء: إذا كان للشافعي آراء بعضها يوافق فيه أكثر الأئمة، والآخر قد انفرد به، ولم يؤثر ترجيح، اتبع ما وافق أكثر الأئمة، قال القفّال المروزي: وهو الأصح[٤].

علامات الترجيح عند الشافعية:

الأظهر: أي من قولين، أو أقوال للشافعي قوي الخلاف فيهما، أو فيها، ومقابله «ظاهر» لقوة مدرك كلٍ.

المشهور: من قولين أو أقوال للشافعي، ولم يقو الخلاف فيهما، أو فيها، ومقابله «غريب» لضعف مدركه.

الأصح: أي من وجهين أو أوجه استخرجها الأصحاب من كلام الشافعي بناء على

---

(١) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج ١/١٢.
(٢) انظر النووي: المجموع ١/٦٥، ٦٦.
(٣) النووي: المجموع ١/٦٦.
(٤) انظر النووي: المجموع ١/٦٨، ٦٩ وأبو زهرة: الشافعي ص٣٩١، ٣٩٢.

أصوله، أو استنبطوها من قواعده، وقد قوي الخلاف فيما ذكر ومقابله «صحيح».

الصحيح: من وجهين أو أوجه، ولكن لم يقو الخلاف بين الأصحاب ومقابله «ضعيف» لفساد مدركه.

فكل من الأصح والصحيح: من وجهين أو أوجه للأصحاب.

المذهب: من الطريقتين، أو الطرق: وهي اختلاف الأصحاب في حكاية المذهب، والكلام المُفتى به هو ما عُبّر عنه بالمذهب.

النص: هو نص الإمام الشافعي، ومقابله وجه ضعيف، أو مخرّج، وعلى كُلٍّ قد يكون الإفتاء بغير النص[١].

المذهب الحنبلي:

بنى أصحاب الإمام أحمد بن حنبل مذهبه على ما أخذوه من إجاباته، وفتاويه، ومسائله، وأقواله، وهذه جاءت متفرقة الزمان والمكان، ومختلفة الصيغ والأساليب، فأحيانا يقول الإمام أحمد: لا يعجبني، وأحياناً يقول: لا ينبغي، أو يكره، أو يحرم، أو لا أراه، وغير ذلك مما ورد عنه، وقد يُروى عنه أكثر من رواية، وأحياناً يكون بين الروايتين اختلاف، فقد اعتنى أصحابه بذلك أشدّ العناية وتتبعوا الكلام الذي صدر عنه، وما أحاط به من قرائن، فقعّدوا قواعده، وفرعوا عليها، ورجحوا الروايات المنقولة عن الإمام، وبَيّنُوا ما هو قوله ومذهبه صراحة، وما هو إيماء أو إشارة، وما هو من باب التخريج أو الاحتمال[٢].

وقد اختلف علماء المذهب في طرق الترجيح بين الأقوال والروايات على فريقين:

أحدهما: إنه كان يتسع صدره لاختلاف الأقوال، فيحكم بتعدد الأقوال متى تعذر التوفيق، ويتخذ من كثرة أقوال الإمام دليل كمال في الدين والورع.

الثاني: الميل إلى توحيد رأي الإمام بالترجيح بالتاريخ، إن علم تاريخ القولين، أو بالموازنة بين القولين. والأخذ بأقواهما دليلاً، وأقربهما إلى منطق الإمام وقواعد مذهبه التي استنبطها العلماء المخرجون فيه، فإن تعذر الترجيح كان في المذهب قولان، عند الاضطرار يلجأ إليه، ويُخيّر المقلد بينهما في الأظهر، لأن الأصل في المجتهد أن يكون له رأي واحد ينتهي إليه اجتهاده، وإن لم يتعين له رأي واحد في المسألة لا يكون له اجتهاد فيها[٣].

الروايات:

الروايات: هي الأقوال المنسوبة للإمام أحمد رحمه الله تعالى سواء اتفقت أو اختلفت،

---

(١) انظر الخطيب: الشربيني: مغني المحتاج ١/١٢ ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ١/٦٣، ٦٤.
(٢) انظر د التركي: أصول مذهب الإمام أحمد ص٧١٠ وما بعدها.
(٣) انظر أبو زهرة: ابن حنبل ص٢٢٤ ود. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ١/٦٦.

ما دام القول منسوباً إليه والحكم المذكور عنه صريح في عبارته المنقولة مهما اختلفت الرواية بشأنها[1].

التنبيهات:

التنبيهات: هي الأقوال التي لم تنسب إليه عبارة صريحة دالة عليها، بل فهم القول عن الإمام أحمد مما تومىء إليه العبارة، بما يفهم من الكلام، كسياق حديث يدل على حكم يسوقه ويحسنه، أو يقويه، وهي في حكم المنصوص عليه، وإن لم يكن منصوصاً عليه بصريح اللفظ، أو بدلالة العبارة، بل بلازم النص أو بالإشارة[2].

الأوجه:

الأوجه: وهي ليست أقوال الإمام بالنص، فلم يقلها بالعبارة، ولا بالإشارة بل هي أقوال المجتهدين والمخرجين في المذهب، من مثل قياس مسألة غير منصوص على حكمها في المذهب على مثلها المنصوص عليه، فإنها تُعدّ من مذهب الحنابلة، وتُعدّ وجهاً من الأوجه فيه على الصحيح[3].

جاء في المسودة: وأما الأوجه: فأقوال الأصحاب وتخريجهم، إن كانت مأخوذة من كلام الإمام أحمد، أو إيمائه، أو دليله، أو تعليله، أو سياق كلامه... وإن كانت مأخوذة من نصوص الإمام أحمد ومخرجة منها ـ أي بأن تكون تطبيقاً لها وتفريعاً عليها ـ فهي روايات مخرجة له، أو منقولة من نصوصه إلى ما يشبهها من المسائل إن قلنا ما قيس على كلامه مذهب له، وإن قلنا لا، فهي أوجه لمن خرجها وقاسها[4].

القول الواحد:

القول الواحد الذي يذكره المؤلفون: هو ما رجحه أهل الترجيح من أئمة المذهب، كالقاضي علاء الدين علي بن سليمان السعدي المرداوي، المجتهد في تصحيح المذهب في كتبه، الإنصاف، وتصحيح الفروع، والتنقيح[5].

ألفاظ الإمام أحمد:

ألفاظ الإمام أحمد رحمه الله تعالى منها ما هو صريح واضح، ومنها ما يحتمل أكثر من معنى.

قال ابن حمدان: ألفاظ الإمام أحمد على أربعة أقسام:

١ ـ صريح لا يحتمل تأويلاً ولا معارض له فهو مذهبه إلا إن رجع عنه إلى قول آخر.

---

(١) أبو زهرة: ابن حنبل ٤٣٥.
(٢) أبو زهرة: ابن حنبل ٤٣٦.
(٣) أبو زهرة: ابن حنبل ص٤٣٦.
(٤) آل تيمية: المسودة ص٥٣٢.
(٥) د. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٦٦/١.

٢ ـ ظاهر يجوز تأويله بدليل أقوى منه، فإذا لم يعارضه أقوى منه، ولم يكن له مانع شرعي، أو لغوي، أو عرفي فهو مذهبه.

٣ ـ منها المجمل الذي يحتاج إلى بيان.

٤ ـ ومنها ما دلّ سياق كلامه عليه، وقوته، وإيماؤه وتنبيهه[١].

ما يدل على المنع والتحريم أو الكراهة:

قال ابن حمدان: قوله لا ينبغي، أو لا يصلح، فهو للتحريم عند أصحابنا. وقوله: أخشى. أو أخاف أن يكون، أو لا يكون، أو أخاف ألاّ يجوز، أو أجبن عنه، ظاهر في المنع، وقيل بالوقف، لكن الأكثرين يحملونه على ظاهره في المنع[٢].

وقوله أكره كذا، أو لا يعجبني، أو لا أحبه، أو لا استحسنه، للتنزيه والكراهة، وقيل للتحريم[٣].

وإن قال: استقبحه، أو هو قبيح، أو قال: لا أراه، فهو حرام على رأي الأكثر.

وإن قال: هذا حرام، ثم قال: أكرهه، أو لا يُعجبني، أو لا أحبه، أو لا أستحسنه، فحرام، وقيل بل مكروه[٤].

قال ابن بدران: ليس جميع الأصحاب يحملون قول الإمام لا ينبغي، ونحوه على التحريم، بل في ذلك الحمل خلاف، فإن بعضهم حمل قوله: لا ينبغي - في مواضع من كلامه ـ على الكراهية.

وقوله: أكره، أو لا يعجبني، أو لا أحبه. أو لا استحسنه، للندب، واختار هذا المسلك شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، كما جعلوا قوله للسائل؛ يفعل كذا احتياطاً للوجوب.

قالوا: والأولى في كل ما ذكر النظر إلى القرائن، فإن دلت على وجوب، أو ندب، أو تحريم، أو كراهة، أو إباحة، حمل قوله عليه، سواء تقدمت، أو تأخرت، أو توسطت، وهو الصواب، وكلام الإمام أحمد رحمه الله تعالى يدل على ذلك[٥].

ما يدل على الإباحة:

قول الإمام: لا بأس بكذا، وأرجو أن لا بأس به للإباحة.

---

(١) انظر ابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٨٥، ٩٠.

(٢) انظر ابن حمدان: المصدر السابق ص٩٠، ٩١ وآل تيمية: المسودة ٥٢٩ ود. التركي: أصول مذهب الإمام أحمد ص٧١٥.

(٣) آل تيمية: المسودة ص٥٣٠.

(٤) آل تيمية: المسودة ص٥٣٠ وابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٢٧.

(٥) انظر ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص١٢٧، ١٢٨.

وقوله: أحب كذا، أو أستحبُه، أو استحسنه، أو هو أحسن، أو حسن، أو يعجبني، أو هو أعجب إليّ، يحمل عند الأكثيرين على الندب وقيل: يحمل على الوجوب[1].

بعض مصطلحات المذهب الحنبلي:

أ ـ إذا أطلقت كلمة «الشيخ»: أو شيخ الإسلام عند المتأخرين من علماء الحنابلة: فيراد به أبو العباس أحمد بن تيمية المتوفى سنة ٧٢٨هـ الذي كان له في رسائله، وفتاويه، واختياراته فضل في نشر مذهب الإمام أحمد.

ب ـ وإذا أطلق المتأخرون قبل ابن تيمية كلمة «**الشيخ**» أرادوا به الشيخ موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي المتوفى سنة ٦٢٠هـ صاحب المغني.

جـ ـ وإذا قيل «**الشيخان** فالموفق ابن قدامة، ومجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية المتوفى سنة ٦٥٢هـ صاحب «المحرر في الفقه» على مذهب أحمد.

د ـ وإذا قيل «**الشارح**» فهو الشيخ شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الشيخ أبي عمر المقدسي المتوفى سنة٦٨٢هـ فمتى قال الحنابلة: قال في الشرح، كان المراد به كتاب الشرح الكبير، وقد استُمد من المغني أو يُسمى الشافي شرح المقنع.

هـ ـ وإذا أطلق «**القاضي**» فالمراد به القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء المتوفى سنة ٤٥٨هـ.

وإذا أطلق «**أبو بكر**» يراد به المروزي المتوفى سنة ٢٧٤هـ تلميذ الإمام أحمد.

و ـ وإذا قيل «**وعنه**» أي عن الإمام أحمد.

وقولهم «**نصاً**» معناه نسبته إلى الإمام أحمد رحمه الله تعالى[2].

---

(١) انظر ابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٩١، ٩٢ وآل تيمية: المسودة ٥٢٩، ٥٣٠.

(٢) انظر د. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ١/ ٦٦، ٦٧.

الفتوى
أحكامها ـ آدابها

الأساس الذي تستند إليه الفتوى:

الفتوى: هي الجواب عمّا يُشْكِل من الأحكام بدليل شرعي، فهي حكم شرعي يبيّنه المفتي المتمكن من معرفة أحكام الوقائع بالدليل الشرعي.

إذن على المفتي أن يبيّن الأحكام الشرعية بمقتضى الأدلة المعتبرة بالترتيب المعتبر، فيفتي أولاً بما في كتاب الله تعالى، ثم بما في سنة رسوله ﷺ، ثم بالإجماع، أما الأدلة التبعية المختلف فيها كالاستحسان، وشرع من قبلنا . . . . فإن أدّاه اجتهاده إلى صحة شيء منها أفتى به، وإذا تعارضت عنده الأدلة فعليه أن يفتي بالراجح منها، وليس له أن يفتي في السعة ـ إذا كان هناك متسع من الوقت لاستخراج الفتيا بالاجتهاد ـ بمذهب أحد المجتهدين، ما لم يؤدّه اجتهاده إلى أنه هو الحق.

قال القاضي الباجي: لا يحل لأحد أن يفتي في دين الله تعالى إلا بالحق الذي يعتقد أنه حق، لأن المفتي مخبر عن الله تعالى في حكمه، فكيف يخبر عنه إلا بما يعتقد أنه حكم به وأوجبه[(١)] وليس له أن يفتي بما هو المرجوح في نظره. نقل الإجماع على ذلك ابن قدامة والباجي[(٢)].

أما المفتي المقلد ـ حيث قلنا بجواز افتائه ـ فإنه يفتي بما تيسر له من أقوال المجتهدين، ولا يلزمه أن يسأل عن أعلمهم وأفضلهم ليأخذ بقوله، لما في ذلك من الحرج، ولأن الصحابة رضي الله عنهم كان السائل منهم يسأل من تيسر له سؤاله من المفتين من الصحابة. وقيل عليه أن يبحث عن الأفضل ليأخذ بقوله.

أما ما اختلف عليه اجتهاد اثنين فأكثر فإنه يجب عليه الترجيح بينهما بوجه من وجوه الترجيح، وليس هو بالخيار يأخذ ما شاء، ويترك ما شاء.

(١) الشاطبي: الموافقات ٤/ ١٤٠.
(٢) الموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ٣٢/ ٣٢.

قال ابن الصلاح وتبعه النووي: ليس للمفتي والعامل في مسألة القولين أن يعمل بما شاء منهما بغير نظر، بل عليه العمل بأرجحها[١].

أما إن بنى المفتي فُتياه على حديث نبوي فعليه أن يكون عالماً بصحته: إما بتصحيحه هو إن كان أهلاً لذلك، أو يعرف عن أحد من أهل الشأن الحكم بصحته.

وإن كان بنى فتياه على قول مجتهد ـ حيث يجوز ذلك ـ فإن لم يأخذ منه مشافهة وجب أن يتوثق.

قال العلامة ابن عابدين: طريقة نقله لذلك: إما أن يكون له مسند فيه إلى المجتهد، أو بأخذه من كتاب معروف تداولته الأيدي نحو كتب محمد بن الحسن الشيباني ونحوها من التصانيف المشهورة للمجتهدين، لأنه بمنزلة الخبر المتواتر المشهور، وكذا وجد العلماء ينقلون عن الكتاب، ورأى ما نقلوه عنه موجوداً فيه، ونحو ذلك مما يغلب على الظن، كما لو رأى على الكتاب خط بعض العلماء[٢] وليحذر من الاعتماد على كتب المتأخرين غير المحررة[٣].

أما الفتوى بالرأي: وهو ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب لمعرفة وجه الصواب مما تعرض فيه الأمارات فيصلح أن يكون أساساً للفتوى لأنه يشمل القياس والاستحسان وغيرهما، ثم إن الرأي المقبول أنواع:

١ ـ رأي الصحابة الكرام: لاعتماده على النظر السديد والفقه العميق والاستنباط الدقيق لمشاهدتهم التنزيل، وصحبتهم للنبي ﷺ، ولما عُرفوا به من جودة الذهن، وإحاطة بمقاصد الشرع ومعانيه.

٢ ـ الرأي الذي يُفسر النصوص ويُبيّن دلالاتها، ويسهل طريق الاستنباط منها، مثل رأي الصحابة في العول والميراث.

٣ ـ ما قبلته الأمة من الآراء الفقهية، ويدخل في هذا النوع الأقيسة الصحيحة التي توافرت فيها شروط القياس الصحيح ولم تخالف النصوص[٤] لأنه لا يجوز الإفتاء بالرأي المخالف للنص أو الإجماع، كما أنه لا يجوز المصير إلى الرأي قبل العمل على تحصيل النصوص الواردة في المسألة.

---

(١) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٦٥، ١٦٦ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٧٩ الموسوعة الفقهية ـ الكويت ٣٢/ ٣٢.

(٢) انظر ابن عابدين: رد المحتار ٤/ ٣٠٦ وابن الصلاح المصدر السابق ص١١٥ والنووي: المصدر السابق ص٤١ والموسوعة الفقهية ـ الكويت ٣٢/ ٣٢.

(٣) ابن عابدين: عقود رسم المفتي ص١٣.

(٤) انظر دكتور زيدان: أصول الدعوة ص١٦٦، ١٦٧.

فقد ورد عن سيدنا عمر بن الخطاب أنه قال لشريح القاضي: ما استبان لك من كتاب الله تعالى فلا تسأل عنه، فإن لم يستبن لك في كتاب الله، فمن السنة، فإن لم تجده في السنة فاجتهد رأيك[١].

ذكر الدليل في الفتوى:

يجوز للمفتي أن يذكر الحجة والدليل في فتياه إذا كانت نصاً واضحاً مختصراً مثل أن يُسأل عن عدة الآيسة[٢] فحسنٌ أن يكتب في فتواه قال تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ﴾[٣] أو يُسأل: هل يطهر جلد الميتة بالدباغ، فيكتب نعم يطهر، لقول رسول الله ﷺ «أيما إهاب دُبغ فقد طهر»[٤].

أما الأقيسة وشبهها فلا ينبغي له ذكر شيء منها، قال الصيمري: لم تجرِ العادة أن يذكر المفتي في فتواه طريق الاجتهاد، ولا وجه القياس والاستدلال، اللهم إلا أن تكون الفتوى تتعلق بنظر قاضٍ فَيُومِىءُ فيها إلى طريق الاجتهاد، ويلوح بالنكتة التي بنى عليها الجواب، أو يكون غيره قد أفتى فيها بفتوى غلط فيها عنده، فَيُلَوّح بالنكتة التي أوجبت خلافه ليقيم عُذره في مخالفته، وكذلك لو كان فيما يفتي به غموض فحسنٌ أن يُلوّح بحجته[٥].

قال ابن القيم: ذكر الاستدلال في الفتوى هو روحها، وجمالها، لأن الدليل من كلام الله تعالى ورسوله، وإجماع المسلمين، والقياس الصحيح إنْ هو إلا طراز الفتاوى لأن قول المفتي ليس بموجب للأخذ به، فإذا ذكر الدليل فقد حرم على المستفتي أن يخالفه، وبرىء المفتي من عهدة الفتوى بلا علم[٦].

وهذا الكلام جيد إلا أن قول ابن القيم: «إن قول المفتي ليس بموجب للأخذ به» يحتاج إلى تفصيل، وذلك أن أقوال المفتين المجتهدين كأقوال الرسل عليهم الصلاة والسلام، فإن ذلك لا يقول به أحد، لكن أقوالهم تعتبر حجة في حق المقلدين لأنها مستندة إلى مآخذ شرعية بذلوا جهدهم في استقرائها، وتمحيص دلالتها مع عدالتهم، وسعة اطلاعهم، واستقامة أفهامهم، وعنايتهم بضبط الشريعة وحفظ نصوصها، وقد كان المجتهدون من الصحابة والتابعين فمن بعدهم يُفتون العامة من غير إبداء المستند فَيَتّبعون في ذلك من غير نكير، وشاع

---

(١) انظر ابن القيم إعلام الموقعين ١/ ٦٧ والموسوعة الفقهية الكويت ٣٢/ ٣٢.

(٢) الآيسة: هي المرأة التي انقطع رجاؤها من عودة الحيض إليها لبلوغها سن الإياس وهو سن الخمسين يزيد قليلا أو ينقص قليلاً. انظر معجم لغة الفقهاء ص٧٨.

(٣) سورة الطلاق آية ٤.

(٤) هذا الحديث رواه مسلم، وأبو داود، والترمذي، والنسائي وقد مرّ تخريجه.

(٥) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٩١، ١٩٢ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ١٥١، ١٥٢ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ٦٤، ٦٥ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٦٦.

(٦) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٦٠.

ذلك بينهم حتى تواتر، وعليه فمن أخذ بفتوى المفتي المجتهد، فإنما يأخذ بها لأنها حجة بالنسبة للمستفتي العامي تُورثه باعتبار سندها الشرعي اعتقاد أن هذا حكم الله تعالى في حقه فيلزمه العمل به[١].

يجوز التشدد في عبارة الفتوى:

ربما يحتاج المفتي في بعض الوقائع أن يشدد عبارة الفتوى، ويبالغ فيقول: هذا إجماع المسلمين، أو لا أعلم في هذا خلافاً، أو فمن خالف هذا فقد خالف الواجب، وعدل عن الصواب، أو فقد أثم وفسق، أو على ولي الأمر أن يأخذ بهذا ولا يهمل الأمر، وما أشبه هذه الألفاظ على حسب ما تقتضيه وتوجبه الحال[٢]. كما أن للمفتي إذا رأى أن من المصلحة عندما تسأله عامة، أو سوقة أن يُفتي بما له فيه تأول، وإن كان لا يعتقد ذلك بل لردع السائل وكفّه، فعل، فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رجلاً سأله عن توبة القاتل فقال: لا توبة له. وسأله آخر فقال: له توبة، ثم قال: أما الأول فرأيت في عينيه إرادة القتل فمنعته، وأما الثاني: فجاء مُسْتكيناً وقد قَتَلَ فلم أُويَئِّسْهُ[٣]. وكذلك إن سأله رجل، فقال: إن قتلتُ عبدي، هل عليّ قصاص؟ جاز أن يقول له: إن قتلت عبدك قتلناك، لما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «من قتل عبده قتلناه»[٤] سيما والقتل يذهب في كلام العرب إلى معانٍ، وينقسم عندهم أقساماً.

ولو سُئل المفتي عن سَبّ أصحاب رسول الله ﷺ هل يوجب القتل؟ اتسع له أن يقول: روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: من سَبّ أصحابي فاقتلوه»[٥] فيفعل المفتي كل هذا زجراً للعامة، ومَنْ قلّ دينُه ومروءته[٦] ما سبق مبني على أن هذه الفتوى للزجر، والعامي لا يستطيع العمل بها، أما لو علم المفتي أن المستفتي سيعمل بها، كما لو كان السائل أميراً أو نحوه فلا يُجيبه إلاّ بما يعتقده في المسألة.

الفتوى في مسائل علم الكلام والصفات:

ليس للمفتي إذا استفتي في شيء من علم الكلام أن يفتي فيه بالتفصيل، بل عليه أن

---

(١) انظر الشيخ مخلوف: بلوغ السول ص١٥، ١٦.

(٢) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/١٩٢ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٥٢ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٦٥ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ٦٦، ٦٧.

(٣) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/١٩٢ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٥٦.

(٤) أخرجه أبو داود: في الديات ـ باب من قتل عبده أو مَثّل به ٤/١٧٦ رقم ٤٥١٥. والترمذي: في الديات ـ باب ما جاء في الرجل يقتل عبده ٤/٢٦ رقم ١٤١٤ وقال: هذا حديث حسن. والنسائي: في القسامة: القود من السيد للمولى ٨/ ٢٠، ٢١.

(٥) لم أجده بهذا اللفظ، لكن الإمام الحاكم أخرج في المستدرك ـ كتاب معرفة الصحابة ٣/ ٦٣٢ أن رسول الله ﷺ قال من سبّهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه يوم القيامة صرف ولا عدل.

(٦) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٢/١٩٣، ١٩٤ والنووي: المصدر السابق ٥٦، ٥٧.

يمنع مستفتيه، وسائر العامة من الخوض في ذلك أو في شيء منه، وإن قَلّ، ويأمرهم بأن يقتصروا فيها على الإيمان جملة من غير تفصيلٍ، ويقول فيها، وفي كل ما ورد من آيات الصفات، وأخبارها المتشابهة، إن الثابت فيها في نفس الأمر ما هو اللائق فيها بجلال الله تبارك وتعالى، وكمال تقديسه المطلق، وذلك هو معتقدنا فيها، وليس علينا تفصيله وتعيينه، وليس البحث عنه من شأننا، بل نَكِلُ علم تفصيله إلى الله تعالى ونصرف عن الخوض فيه قلوبنا وألسنتنا، فهذا ونحوه هو الصواب عند أئمة الفتوى، وهو سبيل سلف الأمة، وأئمة المذاهب المعتبرة، وأكابر الفقهاء والصالحين، وهو أصون وأسلم للعامة وأشباههم، ومن كان منهم اعتقد اعتقاداً باطلاً تفصيلاً، ففي هذا صرفٌ له عن ذلك الاعتقاد الباطل بما هو أهون وأيسر وأسلم.

وإذا عزر ولي الأمر من حاد منهم عن هذه الطريقة فقد تأسى بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه في تعزيره «صبيغ بن عسل»[(١)] ـ الذي كان يسأل عن المتشابهات ـ على ذلك.

قال ابن الصلاح: والمتكلمون من أصحابنا معترفون بصحة هذه الطريقة، وبأنها أسلم لمن سلمت له، وكان الغزالي منهم في آخر أمره شديد المبالغة في الدعاء والبرهنة عليها[(٢)].

وهذا ما ذكره شيخه إمام الحرمين في كتابه «الغياثي» أنّ الإمام يحرص ما أمكنه على جمع عامة الخلق على سلوك سبيل السلف في ذلك، فكانوا ينهون عن التعرض للغوامض، والتعمق في المشكلات، والإمعان في ملابسة المعضلات، والاعتناء بجمع الشبهات، وتكلف الأجوبة عما لم يقع من السؤالات، ويرون صرف العناية إلى الحث على البر والتقوى، وكفّ الأذى، والقيام بالطاعة حسب الاستطاعة[(٣)].

واستفتي الغزالي في كلام الله تبارك وتعالى فكان جوابه: وأما الخوض في أن كلامه تعالى

---

(١) عن نافع مولى ابن عمر أن صبيغ بن عسل العراقي جعل يسأل عن أشياء من القرآن في أجناد المسلمين حتى قدم مصر، فبعث به عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب. فلما أتاه الرسول بالكتاب، فقرأه، فقال أين الرجل، فقال في الرَّحْل،، قال عمر: أبصر أن يكون ذهب فتصيبك مني به العقوبة الموجعة، فأتاه به، فقال عمر: تسأل محدثة، فأرسل إلى رطائب من جريد فضربه بها حتى ترك ظهره وبرة ـ أي ذات قروح ـ ثم تركه حتى برأ، ثم عاده، ثم تركه حتى برأ، فدعا به ليعود له، قال: فقال صبيغ: إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلاً جميلاً، وإن كنت تريد أن تداويني فقد والله برئت، فأذن له إلى أرضه، وكتب إلى أبي موسى الأشعري أن لا يجالسه أحد من المسلمين. فاشتد ذلك على الرجل فكتب أبو موسى إلى عمر: أن قد حسنت توبته، فكتب عمر أن يأذن للناس بمجالسته. انظر الدارمي: السنن ١/ ٥٥، ٥٦ وابن منظور: مختصر تاريخ ابن عساكر ١١/ ٤٥.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٥٣، ١٥٥ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ٦٦، ٦٧ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ٤٤، ٤٥.

(٣) الجويني: الغياثي ١٩٠، ١٩١.

حرف وصوت، أو ليس كذلك، فهو بدعة، وكل من يدعو العوام إلى الخوض في هذا، فليس من أئمة الدين، وإنما هو من المضلين، ومثاله: من يدعو الصبيان الذين لا يعرفون السباحة إلى خوض البحر، ومن يدعو الزّمن المقعد إلى السفر في البراري من غير مركوب.

ثم قال الغزالي في رسالة له: الصواب للخلق كلهم إلاّ الشاذ النادر الذي لا تسمح الأعصار إلا بواحد منهم، أو اثنين، سلوك مسلك السلف في الإيمان المرسل، والتصديق المجمل بكل ما أنزله الله تعالى، وأخبر به رسول الله ﷺ من غير بحث وتفتيش، والاشتغال بالتقوى، ففيه شغل شاغل[١].

قال الصيمري والخطيب البغدادي: إن مما أجمع عليه أهل التقوى أن من كان موسوماً بالفتوى في الفقه لم يَجُزْ له أن يضع خطه بفتوى في مسألةٍ من علم الكلام، كالقضاء والقدر، والرؤية، وخلق القرآن وما أشبه ذلك[٢]. وكان بعضهم لا يَسْتَتِمّ قراءة مثل هذه الرقعة، وقد حكى الإمام الحافظ ابن عبد البر: الامتناع عن الكلام في كل ذلك عن الفقهاء، والعلماء قديماً وحديثاً من أهل الحديث والفتوى، وقال: إنما خالف ذلك أهل البدع[٣].

قال ابن الصلاح: إن كانت المسألة مما يُؤمَن في تفصيل جوابها من ضرر الخوض المذكور جاز الجواب تفصيلاً، وذلك بأن يكون جوابها مختصراً مفهوماً ليس لها أطراف يتجاذبها المتنازعون، والسؤال عنه صادر عن مسترشد خاص منقاد، أو من عامة قليلة التنازع والمماراة، والمفتي ممن ينقادون لفتواه ونحو ذلك. وعلى هذا ونحوه يخرّج ما جاء عن بعض السلف من الفتوى في بعض المسائل الكلامية، وذلك منهم قليل نادر[٤].

ما هي الفتوى فيمن قال قولاً يكفر به:

إذا اسْتُفْتِيَ المفتي فيمن قال قولاً يكفر به، بأن قال: أنا أصدق من محمد بن عبد الله، أو أن الصلاة لعب، وأن الحج عبث، أو قال لقصيدة بعض الشعراء أحسن من القرآن الكريم أو نحو ذلك.

يجب على المفتي أن لا يبادر بالقول: هذا حلال الدم، أو مباح النفس، أو عليه القتل، بل يقول: إذا ثبت عليه ذلك بالبيّنة أو الإقرار استتابه السلطان، فإن تاب قبلت توبته، وإن أصرّ ولم يتب قُتل وفُعل به كذا وكذا، وبالغ في تغليظ أمره.

---

(١) انظر ابن الصلاح: المصدر السابق ص١٥٦ والنووي: المصدر السابق ٦٧، ٦٨ وابن حمدان: المصدر السابق ٤٦، ٤٧.

(٢) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٩٠ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ١٥٦، ١٥٧ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٦٨ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٤٧.

(٣) انظر ابن الصلاح: المصدر السابق ١٥٧ والنووي: المصدر السابق ٦٩ وابن حمدان: المصدر السابق ص٤٨.

(٤) انظر ابن الصلاح: المصدر السابق. والنووي: المصدر السابق وابن حمدان: المصدر السابق.

وإذا استفتي المفتي عمن تكلم بشيء يحتمل وجوهاً يكفر ببعضها دون بعض فلا يطلق جوابه، وينبغي أن يقول: يُسأل هذا عمّا أراد بما قال، فإن أراد كذا، فالجواب كذا، وإن أراد كذا فالحكم فيه كذا.

وإن سئل عمن قتل، أو قلع عيناً أو غيرها احتاط، فذكر الشروط التي يجب بجميعها القصاص.

وإذا استفتي عما يوجب التعزير، فليذكر ما قد يعزره به السلطان فيقول: يضرب ما بين كذا وكذا ولا يزاد على كذا، خوفاً من أن يطلق القول في ذلك فيضربه السلطان بفتواه ما لا يجوز ضربه. قاله الصيمري والخطيب وغيرهما[١].

يجب على المفتي أن يجتنب الميل بالفتوى:

ليحذر المفتي أن يميل في فتواه مع المستفتي، أو مع خصمه، ووجوه الميل كثيرة لا تخفى، مثل أن يكتب في جوابه ما هو له، ويترك ما هو عليه، وليس للمفتي أن يبتدىء في مسائل الدعاوى والبيّنات بذكر وجوه المخالص منها، وإذا سأله أحدهم، وقال: بأي شيء تندفع دعوى كذا وكذا، أو بيّنة كذا وكذا، لم يجبه كيلا يتوصل بذلك إلى إبطال حقٍّ، وله أن يسأله عن حاله فيما ادُّعي عليه، فإذا شرحه له عرّفه بما فيه من دافع وغير دافع[٢].

قال الإمام الصيمري: وينبغي للمفتي إذا رأى للسائل طريقاً يرشده إليه، أن ينبهه عليه، يعني: ما لم يَضُرّ غيره ضرراً بغير حق، قال: كمن حلف لا ينفق على زوجته شهراً، يقول: يعطيها من صداقها، أو قرضاً، أو بيعاً ثم يبرئها.

وكما حكي أن رجلاً قال للإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى: حلفت أني أطأ امرأتي في نهار رمضان، ولا أُكَفّر، ولا أعصى، فقال: سافر بها[٣].

ما يراعى في الفتوى: وضوح خطها:

ينبغي على المفتي أن يكتب الجواب بخطّ واضح وسط ليس بالدقيق الخافي، ولا بالغليظ الجافي، ويتوسط في سطورها بين توسيعها وتضييقها، وأن تكون عبارته واضحة صحيحة تفهمها العامة، ولا تزدريها الخاصة، واستحب بعضهم أن لا تختلف أقلامه، وخطه، خوفاً من التزوير عليه، وكيلا يشتبه خطه، قال الإمام الصّيمريُّ: وقل ما وجد التزوير على المفتي، وذلك أنّ الله تعالى حرس أمر الدين[٤].

---

(١) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٩٠ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٤٢ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٥٢، ٥٣ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٦١.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ١٥٣ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ٥٤، ٥٥ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٦٧.

(٣) النووي: آداب الفتوى والمفتي ص٥٥.

(٤) انظر ابن الصلاح: المصدر السابق ١٣٨، ١٣٩ والنووي: المصدر السابق ص٤٨ وابن حمدان: المصدر السابق ٥٩.

كما ينبغي على المفتي إذا كتب الجواب أن يطالع ما كتب ويعيد نظره فيه خوفاً من أن يكون قد أسقط كلمة، أو أخل ببعض المسؤول عنه[١].

لكن إذا ظهر للمفتي أن الجواب خلاف غرض المستفتي وأنه لا يرضى بكتابته في ورقة، فليقتصر على مشافهته بالجواب[٢].

ويراعى في الفتوى بيانها وتفصيلها:

إذا ألزم المفتي الجواب لزمه بيانه، وذلك بأن يُبَيّنه بياناً يُزيل الإشكال، ثم له أن يجيب شفاها باللسان، وإذا لم يعرف لسان المستفتي كفاه ترجمة ثقة واحد، لأنه خبرٌ، وله أن يجيب بالكتابة مع ما في الفتوى في الرقاع من الخطر، وكان بعض العلماء يهرب من الفتوى في الرقاع، وكان الشيخ أبو إسحاق الشيرازي: قد يكتب للمستفتي السؤال على ورق من عنده ثم يكتب الجواب[٣].

ثم إذا كان في الرقعة مسائل فالأحسن ترتيب الجواب على ترتيب السؤال، ولو ترك الترتيب فلا بأس.

فإن كان في المسألة تفصيل لم يطلق الجواب فإنه خطأ، ثم له أن يَسْتَفْصِل السائل إن حضر، ويقيّد السؤال في رقعة أخرى ثم يجيب عنه، وهذا أولى وأسلم، وله أن يقتصر على جواب أحد الأقسام إذا علم أنه الواقع للسائل، ولكن يقول: هذا إذا كان كذا وكذا، وله أن يفصل الأقسام في جوابه، ويذكر حكم كل قسم، لكن هذا كرهه أبو الحسن القابسي[٤] من أئمة المالكية وغيره، وقالوا: هذا تعليم للناس الفجور، ويفتح للخصوم باب التمَحّل والإحتيال، ولأن إزدحام الأقسام بأحكامها على العامي يكاد يضيّعه.

وإذا لم يجد المفتي من يسأله فصّل الأقسام واجتهد في بيانها واستيفاء أحكامها[٥].

---

(١) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ١٨٩/٢ وابن الصلاح: المصدر السابق ١٣٩ والنووي: المصدر السابق ٤٨.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ١٤٦، ١٤٧ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ٥٤ وابن حمدان: صفة الفتوى ص٦٤.

(٣) انظرابن الصلاح: المصدر السابق ١٣٤، ١٣٥ والنووي: المصدر السابق ٤٤، ٤٥ وابن حمدان: المصدر السابق ٥٧.

(٤) هو الإمام علي بن محمد بن خلف المعافري القيرواني. الشهير بابن القابسي المالكي المتوفى ٤٠٣هـ كان واسع الرواية، عالماً بالحديث وعلله ورجاله، فقيهاً أصولياً متكلماً، مؤلفاً مُجيداً وكان من الصالحين المتقين. انظر ابن فرحون: الديباج المذهب ١٩٩، ٢٠١ والحجوي: الفكر السامي ١٢٢/٢، ١٢٣.

(٥) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ١٨٧/٢، ١٨٩ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٣٥ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ٤٥، ٤٦ وابن القيم: إعلام الموقعين ١٨٧/٤ وما بعدها.

ينبغي على المفتي التأمل في رقعة الاستفتاء:

أول ما يجب على المفتي أن يتأمل رقعة الاستفتاء تأملاً شافياً، ويقرأ ما فيها كله كلمة بعد كلمة حتى ينتهي إلى آخره، وتكون عنايته بتأمل آخرها أكثر، فإنه في آخرها يكون السؤال، وقد يتقيّد الجميع بكلمة في آخر الرقعة، ويغفل عنها القارىء لها.

فإذا قرأ المفتي رقعة الاستفتاء فمَرّ فيها بِمُشْتَبَهٍ سأل عنه المستفتي، ونَقّطه وشَكّله، مصلحة لنفسه ونيابة عمن يفتي بعده، وكذا إن رأى لحناً فاحشاً، أو خطأ يحيل المعنى أصلحه، لأن قرينة الحال تقتضي ذلك. وإن رأى بياضاً في أثناء سطر أو آخره خَطّ عليه، أو شغله، لأن المستفتي ربما قصد بذلك إيذاء المفتي، فكتب في البياض بعد فتواه ما يفسدها.

كما ابتلي بذلك القاضي أبو حامد المَرْوَرُّوذي[1] إذ قصد سؤاله بعض الناس فكتب: ما تقول في رجل مات وخلف ابنة واختاً لأم وابن عم - فأفتى للبنت النصف والباقي لابن العم. هذا جواب صحيح، لكن المستفتي لما أخذ الرقعة من المفتي التي خطّها بيده كتب في موضع البياض - وأباً - فشنّع على هذا المفتي بذلك، وكانت هذه الفتوى سبب فتنته[2].

ومما يراعى في الفتوى اختصار الجواب.

ينبغي على المفتي أن يختصر الجواب ويكون بحيث تفهمه العامة، جاء عن القاضي أبي الحسن الماوردي أنه قال: ينبغي على المفتي أن يختصر جوابه فيكتفي فيه بأنه يجوز، أو لا يجوز، أو حق، أو باطل، ولا يعدل إلى الإطالة والاحتجاج، ليفرق بين الفتيا والتصنيف، ولو ساغ التجاوز إلى قليلٍ لساغ إلى كثير، ولصار المفتي مدرساً، ولكل مقام مقالٌ.

وكان القاضي أبو حامد المَرْوَرُّوذي يختصر غاية ما يمكنه، فقد استفتي في مسألة آخرها «أيجوز ذلك أم لا؟» فكانت فتواه «لا، وبالله التوفيق»[3].

قال ابن الصلاح: - الاقتصار على لا أو نعم لا يليق بغير العامة، وإنما يحسن بالمفتي الاختصار الذي لا يَخِلّ بالبيان المشترط عليه، دون ما يخلّ به، فلا يدع إطالة لا يحسن البيان بدونها، فإذا كانت فتياه فيما يوجب القود، أو الرجم مثلاً فليذكر الشروط التي يتوقف عليها القَوَد والرجم[4].

---

(١) هو القاضي أحمد بن بشر بن عامر العامري أبو حامد المَرْوَرُّوذي الشافعي المتوفى سنة ٣٦٢هـ كان إماماً لا يُشق له غبار. جمع بين الفقه والأدب، وله تصانيف كثيرة في المذهب وأصول الفقه وغيرها. انظر الأسنوي: طبقات الشافعية ٢/١٩٩.

(٢) نظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/١٨٣ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ١٣٧، ١٣٨ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ٤٦، ٤٧ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٦٠.

(٣) انظر ابن الصلاح: المصدر السابق ١٤١ والنووي: المصدر السابق ٥٢ وابن حمدان: المصدر السابق ٦٠، ٦١.

(٤) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٤١، ١٤٢.

مما يراعى في الفتوى ألاّ تكتب في رقعتين:

ينبغي أن تكون الفتيا موصولة بآخر سطر من سؤال الاستفتاء، فإذا ضاقت الرقعة عن موضع الفتوى فلا ينبغي أن يكتب الجواب في رقعة أخرى خوفاً من الحيلة عليه، ولهذا قالوا: يصل جوابه بآخر سطر في الرقعة ولا يدع بينهما فرجة خوفاً من أن يُثبت السائل فيها شيئاً ما يُفسد الجواب، وإذا كان الجواب في ورقة ملصقة كتب على الإلصاق، ولو ضاق باطن الرقعة، وكتب الجواب في ظهرها كتبه في أعلاها، إلا أن يبتدىء من أسفلها متصلاً بالاستفتاء فيضيق الموضع، فيتمه في أسفل ظهرها ليتصل جوابه، واختار بعضهم أن يكتب على ظهرها لا على حاشيتها، والمختار عند الصيمري وغيره أن حاشيتها أولى من ظهرها، والأمر في ذلك قريب[١].

ثم إذا كثرت الرقاع عند المفتي فيجب عليه أن يقدم الأسبق فالأسبق، كما يفعله القاضي في الخصوم، وهذا فيما يجب فيه الإفتاء، فإن تساووا، أو جهل السابق قُدّم بالقرعة، والصحيح أنه يجوز تقديم المرأة والمسافر الذي شدّ رحله، وفي تأخيره ضررٌ بتخلفه عن رُفْقته، ونحو ذلك على من سبقهما، إلا إذا كثر المسافرون والنساء بحيث يلحق غيرهم بتقديمهم ضرر كثير فيعود إلى التقديم بالسبق، أو القرعة، ثم لا يقدم أحداً إلا في فتيا واحدة[٢].

إذا رأى المفتي فتوى من ليس أهلاً لها ماذا يعمل:

إذا رأى المفتي رقعة الاستفتاء وفيها خط غيره ممن هو أهل للفتوى، وخطه فيها موافق لما عنده، قال الخطيب وغيره: كتب تحت خطه: هذا جواب صحيح، وبه أقول. أو كتب: جوابي مثل هذا، وإن شاء ذكر الحكم بعبارة الخص من عبارة المفتي الذي كتب قبله[٣].

أما إذا رأى المفتي في رقعة الاستفتاء فتوى من ليس أهلاً للفتوى، فعن الإمام الصيمري: أنه لا يفتي معه، لأنّ فيه تقريراً لمنكر، بل للمفتي أن يشطب على ذلك بإذن صاحب الرقعة، ولو لم يستأذنه في هذا القدر جاز، لكن ليس له احتباس الرقعة عنده إلا بإذن صاحبها.

ثم قال الصيمري: وللمفتي انتهار المستفتي وزجره، وتعريفه قبح ما أتاه، وأنه قد كان واجباً عليه البحث عن أهل الفتوى، وطلب مَنْ يستحق ذلك. وإن رأى فيها اسم من لا يعرفه سأل عنه، فإن لم يعرفه فواسع أن يمتنع من الفتوى معه خوفاً مما قلناه.

---

(١) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص ١٤٥ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٥٤ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٦٣ وابن القيم: إعلام الموقعين ٢٥٦/٤.

(٢) انظر ابن الصلاح: المصدر السابق ١٥٣ والنووي: المصدر السابق ٥٧ وابن حمدان: المصدر السابق ٦٧.

(٣) النووي: آداب الفتوى والمفتي ص٦٠.

قال: وكان بعضهم في مثل هذا يكتب على ظهرها. ثم قال: والأولى في هذا الموضع أن يُشار على صاحبها بإبدالها، فإن أبى ذلك أجابه شفاهاً[1].

قال ابن الصلاح: وإذا خاف المفتي شطب فتيا الفاقد لأهلية الإفتاء، ولكن الفتوى لم تكن خطأً، عدل إلى الامتناع عن الفتيا معه، فإن غلبت فتاوى العادم للأهلية، وذلك لتغلبه على منصبها بجاهٍ أو سلطان، أو تلبيس على العباد، أو غير ذلك بحيث صار امتناع المُفْتي الأهل من الفتيا ضاراً بالمستفتين، فَلْيُفْتِ معه، وليتلطف مع ذلك في إظهار قصور العادم لمن يجهله[2].

أما إذا وجد المفتي في رقعة الاستفتاء فتيا غيره، وهي خطأٌ قطعاً، إما خطأ مطلقاً لمخالفتها الدليل القاطع، وإما خطأ على مذهب من يفتي ذلك الغير على مذهبه قطعاً، فلا يجوز له الامتناع من الإفتاء تاركاً للتنبيه على خطإها إذا لم يكفه ذلك غيره، بل عليه شطبها عندما يتيسر ذلك، أو الإبدال وتقطيع الرقعة بإذن صاحبها ونحو ذلك. وإذا تعذر ذلك وما يقوم مقامه كتب صواب جوابه عند ذلك الخطأ.

ثم إن كان المخطىء أهلاً للفتوى فحسنٌ أن تعاد إليه بإذن صاحبها ليصححها. أما إذا وجد فيها فتيا أهلٍ للفتوى، وهي على خلاف ما يراه هو، غير أنه لا يقطع بخطإها فليقتصر على أن يكتب جواب نفسه، ولا يتعرض لفتيا غيره بتخطئة ولا اعتراض.

قال القاضي الماوردي: لا يُسوّغ لمفتٍ إذا استفتي أن يتعرض لجواب غيره بردٍّ ولا تخطئة، ويجيب بما عنده من وفاق، أو خلاف، فقد يفتي أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى بما يخالفهم فيه أصحاب الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى، فلا يتعرض أحدٌ منهم للرد على صاحبه في مسائل الاجتهاد التي ليس فيها نص ولا إجماع[3].

مما يراعى في الفتوى أن تبدأ بالدعاء:

الفتوى كما تجوز كتابة تجوز مشافهة وفي كلتا الحالتين: ينبغي للمفتي أن يبدأ فتواه بالبسملة، وحمد الله تعالى، والصلاة على نبيه ﷺ، وأن يختم فتواه بقوله: وبالله التوفيق، أو والله هو الموفق.

قال الصيمري وغيره: ينبغي أن يَدْعُوَ إذا أراد الإفتاء. وعادة كثيرين أن يبدأوا فتاويهم

(١) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٤٥، ١٤٦ والنووي: المصدر السابق ٦٠، ٦١ وابن حمدان: صفة الفتوى ص ٦٤.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٤٦ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٦١ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٦٤.

(٣) انظرابن الصلاح: المصدر السابق ١٤٨، ١٥٠ والنووي: المصدر السابق ص٦٢ وابن حمدان: المصدر السابق ص٦٥.

الجواب: وبالله التوفيق. . ويستحب الاستعاذة من الشيطان، ويُسمي الله تعالى، ويحمده، ويُصلّي على النبي ﷺ وليقل: ربّ اشرح لي صدري، ونحو ذلك[1].

قال الإمام النووي: المختار قول ذلك مطلقاً، وأحسنه الابتداء بقول: «الحمد لله» لحديث «كل أمر ذي بالٍ لا يُبدأ بالحمد لله فهو أجذم»[2] وينبغي أن يقوله بلسانه ويكتبه[3].

قال الصيمري: ولا يدع ختم جوابه بقوله: وبالله التوفيق، أو والله أعلم أو والله الموفق[4].

روي عن مكحول الشامي ومالك بن أنس رحمهما الله تعالى أنهما كانا لا يفتيان حتى يقولا: لا حول ولا قوة إلا بالله[5].

قال ابن الصلاح: ونحن نستحب للمفتي ذلك، مع غيره، فليقل إذا أراد الإفتاء: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[6].

﴿رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾[7] اللهم وفقني واهدني وسددني، واجمع لي بين الصواب والثواب، وأعذني من الخطأ والحرمان.

وإن لم يأت بذلك عند كل فتوى، فليأت به عند أول فُتيا يفتيها في يومه لما يفتيه في سائر يومه، مضيفاً إليه قراءة الفاتحة وآية الكرسي، وما تيسر، فإن من ثابر على ذلك كان حقيقاً بأن يكون موفقاً في فتاويه[8].

---

(١) النووي: آداب الفتوى والمفتي ص٤٩ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٥٩.

(٢) أخرجه أبو داود: في الأدب ـ باب الهدى في الكلام ٤/ ٢٦١ رقم ٤٨٤٠ وابن ماجه: في النكاح ـ باب خطبة النكاح ١/ ٦١٠ رقم ١٨٩٤.

(٣) النووي: آداب الفتوى والمفتي ص٥٠.

(٤) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٣٩ والنووي: المصدر السابق. وابن حمدان: المصدر السابق.

(٥) ابن الصلاح: المصدر السابق ص١٤٠ والنووي: المصدر السابق ص٤٩.

(٦) سورة البقرة آية ٣٢.

(٧) سورة طه آية ٢٥، ٢٨.

(٨) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٤٠، ١٤١ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٦٠.

إذا تكررت الحادثة هل يكرر المفتي الاجتهاد؟

حكم نقض الفتيا:

إذا اجتهد المفتي في حادثة فأدّاه اجتهاده إلى حكم، ثم نزلت تلك الحادثة مرة أخرى، فهل يجب تكرار الاجتهاد وعملية الإفتاء لها أم يكفيه اجتهاده السابق؟

اختلف الأصوليون في هذه المسألة إلى مذاهب:

الأول: إنه لا بُدّ من اجتهاد جديد لاستنباط الفتيا لاحتمال تغير اجتهاده، وظهور ما كان خافياً، به جزم القاضي الباقلاني وابن عقيل وغيرهما، وذلك لأن الاجتهاد كثيراً ما يتغير، فيرجع صاحبه إلى غيره، وليس ذلك التغيير إلا بتكرير النظر وتجديده، لأن رتبة المجتهد أن لا يُقصّر، ولا يترك من جهده شيئاً، فإذا استقر له اجتهاد في زمن لا يلزمه استقراره دائماً، بل الله تعالى خلاّق على الدوام، فيخلق في نفسه علوماً، ومصالح لم يكن يشعر بها قبل ذلك، فإهمال ذلك تقصير، لأن المفتي مأمور بالعمل بما ينتهي إليه بذل وسعه عند العمل، وهو متفاوت باعتبار الأوقات، فإن تغير أفتى بما أدى اجتهاده ثانياً، وإن لم يتغير استمر ظنه بالاجتهاد الأول وأفتى به[١].

الثاني: إنّه لا يلزم المفتي تكرير النظر وتجديد الاجتهاد وعملية الإفتاء في المسألة، ويكفيه اجتهاده السابق، لأن إلزام التكرير إيجاب بلا موجب لأنه اجتهد، والأصل عدم اطلاعه على أمر آخر. اختاره ابن الحاجب وتابعه ابن الهمام[٢] ووافقهما العضد الإيجي فقال: لا يلزمه تكرار النظر وتجديد الاجتهاد لأنه قد اجتهد مرة وطلب ما يحتاج إليه في تلك المسألة[٣].

---

(١) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٣١ وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ٣٣٢. والقرافي: شرح تنقيح الفصول ٤٤٢ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٤.

(٢) ابن الحاجب: منتهى السول ص٢٢١ وابن الهمام: متن التحرير ٤/ ٢٣١.

(٣) العضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى ٢/ ٣٠٧.

قال الإمام الشيرازي: والإفتاء بالاجتهاد الأول هو الأصح[1] ونقل الفتوحي عن بعض الحنابلة: إنّه لا يلزم المفتي تكرار النظر لأن الأصل بقاء ما اطلع عليه وعدم غيره[2].

الثالث: التفصيل وهو ما اختاره الآمدي، والرازي وابن الصلاح وتبعه النووي، وهو قول أبي الخطاب من الحنابلة، قالوا: إن كان ذاكر لاجتهاده الأول أفتى به بلا نظر ولا اجتهاد، كما لو اجتهد في الحال، لأنه تحصيل حاصل، ولأن الغرض من النظر أن تكون فتياه عن علم بما يفتي به.

أما إن كان غير ذاكرٍ له، لزمه أن يستأنف الاجتهاد وعملية الإفتاء، لأنه في حكم من لم يجتهد. قال ابن الصلاح: وهو الأصح لاحتمال تغير اجتهاده وظهور ما كان خافياً عنه[3].

لكن ابن السبكي مال إلى وجه آخر من التفصيل، وهو أنه إذا تكررت الواقعة للمجتهد، وعرض له ما يقتضي الرجوع عما ظنه فيها أولاً، ولم يكن ذاكراً للدليل الأول وجب عليه تجديد النظر، وإعادة الاجتهاد وعملية الإفتاء فيها قطعاً. وكذا يجب تجديده إن لم يتجدد ما يقتضي الرجوع، ولم يكن ذاكراً للدليل، لا إن كان ذاكراً له[4]. لأنه إذا لم يكن ذاكراً لدليل الإفتاء كانت فتياه من غير دليل ولا حجة تدل عليها، لذلك وجب على المفتي تكرار اجتهاده وعملية الإفتاء.

المستفتي إذا تكررت معه الواقعة هل يلزمه السؤال ثانية؟

إذا تكررت الحادثة مع المستفتي هل يعمل بالفتوى الأولى، أم يلزمه أن يسأل المفتي ثانية؟

اختلفوا في ذلك: قيل يجب عليه إعادة السؤال، لأن الاجتهاد يتغير، إذ لو أخذ بالجواب الأول من غير إعادة لكان آخذاً بشيء من غير دليل، والدليل في حقه قول المُفْتي، وقوله الأول لا ثقة ببقائه عليه لاحتمال مخالفته باطلاعه على ما يخالفه من دليل إن كان مجتهداً، أو نصٍ لإمامه إن كان مقلداً[5].

قال الفتوحي الحنبلي: هذا هو الصحيح، وهذا إذا عرف المستفتي أن جواب المفتي مستندٌ إلى الرأي والقياس[6]. أما إذا كان الجواب مستنداً إلى نص أو إجماع، أو كان المفتي

---

(١) الشرازي: اللمع ص٧٢.

(٢) الفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٥٤.

(٣) انظر الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٣١٣ والرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٩٥ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١١٧ والنووي: آداب الفتوى ٤٢، ٤٣ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٣٧ وآل تيمية: المسودة ٥٤٢ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٣٢.

(٤) محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٣٢ وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ٣٣٣.

(٥) انظر الجويني: البرهان ٢/ ١٣٤٣ والجلال المحلي: شرح جمع الجوامع ٢/ ٣٩٥.

(٦) الفتوحي: شرح الكواكب المنير ٤/ ٥٥٥.

متبحراً في مذهبه ولم يبلغ رتبة الاجتهاد فأفتاه عن نَصّ صاحب المذهب، فلا حاجة إلى إعادة السؤال ثانية، وله أن يعمل بالفتوى الأولى، وإلاّ فوجهان: أصحهما لزوم السؤال ثانياً لاحتمال تغير اجتهاد المُفْتي المجتهد[1].

قال الإمام الجويني: وعندي أن الفتوى الأولى إذا استقرت إلى قطع من نصّ أو إجماع، فلا يلزمه المراجعة ثانياً، لأنه لا يُتصور تغيّره، وكذلك إذا كانت المسألة في مظنة الاجتهاد، وعسر المراجعة في كل دفعة بأن كان يحتاج إلى انتقال وسفر، والسبب فيه أنّا نعلم أن أهل الفيافي كانوا يستفتون في عصر الصحابة الكرام مرة، وكانوا يتخذون الأجوبة قدوتهم عند تكرار تلك الواقعة[2].

نخلص إلى أن المستفتي إذا تكررت معه الحادثة عليه إعادة السؤال والاستفتاء، لأنه لا يدرك إن كانت الفتوى مستندة إلى قاطع أو ظن، كما أن لكل حادثة ظروفها التي قد تؤثر في استنباط الفتوى، فلا بُدّ من أن يسأل المفتي ثانية، إلا إذا عسر عليه ذلك.

نقض الفتوى:

الفتوى المبنية على اجتهاد، هل تنقض، ومتى؟ أجاب على ذلك الأصوليون: بأن فتوى المفتي إذا خالفت دليلاً قطعياً تنقض[3]. وقد شرح العلامة التفتازاني معنى مخالفة الاجتهاد لدليل قاطع فقال: يعني نصاً قطعياً أو قياساً جلياً[4] وفسر الآمدي القياس الجلي فقال: يمكن نقض اجتهاد المفتي إذا كانت فتياه مخالفة لدليل قاطع من نص، أو إجماع أو قياس جلي، وهو ما كانت العلة فيه منصوصة، أو كان قد قُطع فيه بنفي الفارق بين الأصل والفرع، أما لو كان اجتهاده مخالفاً لدليل ظني من نص، أو غيره فلا ينقض ما اجتهد فيه بالظن لتساويهما في الرتبة[5].

قال الإمام الغزالي: ينقض الاجتهاد إذا خالف نصاً، أو دليلاً قاطعاً، وكذلك إذا تنبهنا لأمر معقول في تحقيق مناط الحكم، أو تنقيحه بحيث يعلم أنه لو تنبه له لعلم قطعاً بطلان حكمه فينقض الحكم، ثم قال: وينقض الاجتهاد فيما إذا خالف المفتي قياساً جلياً، الذي هو بمعنى الأصل مما يقطع به، لا فيما يُظن به، إذ لا فرق بين ظن وظن. ونسب هذا القول للفقهاء، ثم بيّن أن الاجتهاد المخالف لخبر الآحاد لا ينقض.

---

(١) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ٢٣٢ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٤. وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ٣٣٣.

(٢) انظر الجويني: البرهان ٢/ ١٣٤٣ والغزالي: المنخول ٤٨٢.

(٣) انظر الرازي: المحصول ٢/ ٣/ ٩١ والعضد الإيجي: شرح مختصر المنتهى ٢/ ٣٠٠ والآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٧٣ وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ٣٩٥.

(٤) التفتازاني: حاشية على شرح مختصر المنتهى ٢/ ٣٠٠.

(٥) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ٤/ ٢٧٣.

فقال: مهما كانت المسألة ظنية، فلا ينقض الحكم[1]. مما يفهم منه أن مراده بالنص الذي يُنقض به الاجتهاد والفتيا هو النص القطعي.

وأضاف العلامة عبد العلي اللكنوي الحنفي إلى ما ذكر السنة المشهورة، ينقض بها الاجتهاد، لأنها تفيد الطمأنينة عند السادة الحنفية، فقال: تنقض الاجتهادية إذا خالفت قاطعاً وهو الكتاب والسنة المتواترة، والمشهورة والإجماع[2].

أما الإمام القرافي فألحق القواعد الكلية بما يُنقض الاجتهاد بمخالفته فقال: هو ما خالف أحد أمور أربعة: الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي[3].

أما مؤدى ما قاله ابن السبكي: فهو أن مدار نقض الاجتهاد مخالفة الدليل الواضح الجلي سواء أكان قطعياً أم غير قطعي، قال رحمه الله تعالى: فإن خالف نصاً ظاهراً جلياً ولو قياساً نُقض[4] والمراد بالنص ما يُقابل الظاهر فيدخل فيه الإجماع القطعي، ويدخل في الظاهر الظني، وقد عرّف الظاهر بما دلّ على المعنى دلالة ظنية[5].

ومما سبق يتبين أن الفتوى المبنية على الاجتهاد تُنقض بمخالفة:

١ ـ **القرآن الكريم**: وقد أجمع العلماء على نقض الفتوى الاجتهادية المخالفة للقرآن الكريم إجمالاً، فقولهم ينقض الاجتهاد بالقاطع، تقييده بقطعي الدلالة منه.

٢ ـ **السنة المتواترة والمشهورة**: ويقال في السنة المتواترة ما قيل في القرآن الكريم، وتقرب منها في قوة ثبوتها السنة المشهورة.

٣ ـ **أخبار الآحاد**: فلو خالف الاجتهاد خبر الواحد يُنقض حكمه عند الحنابلة، لأن خبر الواحد عندهم يفيد العلم[6]. وظاهر كلام ابن السبكي يدل على أنه من أنصار نقض الفتوى الاجتهادية بخبر الواحد.

٤ ـ **الإجماع**: ومما تنقض به الفتوى الاجتهادية الإجماع القطعي لا الظني في الأصح.

٥ ـ **القياس الجلي**: المقطوع به هو الذي ينقض به الاجتهاد دون المظنون به.

٦ ـ **القواعد الشرعية**: تنقض الفتوى الاجتهادية المخالفة للقواعد الشرعية القطعية.

٧ ـ **يرى الإمام الغزالي**: إن الاجتهاد إذا جاء مخالفاً لأمر معقول في تحقيق مناط الحكم، أو تنقيحه بحيث يعلم أنه لو تنبه له لعلم ببطلان حكمه قطعاً نَقَضَ الاجتهاد، مثاله: كما لو ظهر خطأ في الحكم كالغبن الفاحش في القسمة، أو فات شرط من شروط صحته، أي ظهر أن الحكم لم يكن صحيحاً[7].

---

(١) انظر الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٨٢، ٣٨٣.
(٢) اللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٣٩٥.
(٣) القرافي: شرح تنقيح الفصول ص٤٤١.
(٤) ابن السبكي: جمع الجوامع ٢/ ٣٩١.
(٥) د. توانا: الاجتهاد ٤٣٦.
(٦) ابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٣٨٤.
(٧) انظر د. توانا: الاجتهاد ص٤٣٧ وما بعدها.

متى يرجع المفتي عن الفتوى؟

إذا أفتى المفتي بفتوى، ثم رجع عنها، فإن علم المستفتي برجوعه، ولم يكن عمل بالفتيا بعدُ لم يجز له العمل بها، وكذا إن نكح بفتواه واستمر على نكاحٍ بفتواه، ثم رجع لزمه مفارقتها، كما لو تغير اجتهاد من قلّده في القبلة في أثناء الصلاة، فإنه يتَحول.

وإن كان رجوع المفتي عن الفتوى بعد عمل المستفتي بها نظر في ذلك فإن كان قد بان للمفتي أنه خالف نص كتاب أو سنةٍ أو إجماعاً، لزم المستفتي نقض عمله ذلك، ولزم المفتي إعلامه، لمخالفته للدليل، سواء قبل العمل أو بعده، وإن كان في محل اجتهاد لم يلزمه نقضه، لأن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد[1].

قال الإمام النووي: هذا التفصيل ذكره الصيمري، والخطيب البغدادي وأبو عمرو بن الصلاح، واتفقوا عليه، ولا أعلم خلافه[2].

وإذا كان المفتي يفتي على مذهب إمام معين، فرجع لكونه بانَ له قطعاً أنه خالف في فتواه نصّ مذهب إمامه، وجب نقضه، وإن كان ذلك في محل الاجتهاد، لأن نص مذهب إمامه في حقه كنص الشارع في حق المفتي المستقل[3].

هذا الرأي لم يرضَ به ابن القيم فقال: لم ينص على هذه المسألة أحد من الأئمة، ولا تقتضيها أصول الشريعة، ولو كان إمامه بمنزلة نص الشارع لحرم عليه وعلى غيره مخالفته، وفُسّق بخلافه، ولم يُوجِبْ أحدٌ من الأئمة نقض حكم الحاكم ولا إبطال فتوى المفتي بكونه خلاف قول زيد أو عمرو، ولا يُعلم أحد سوّغ النقض بذلك من الأئمة، والمتقدمين من أتباعهم، وإنما قالوا: يُنقض من فتوى المفتي ما خالف نص كتاب، أو سنة، أو إجماع أمة، فكيف يُسوغ نقض فتاوى أهل العلم بكونها خالفت قول واحد من الأئمة ولا سيما إذا وافقت نصاً عن رسول الله ﷺ أو فتاوى الصحابة. لذلك إذا تبين للمفتي أنه خالف إمامه ووافق قول غيره من الأئمة المعتبرين لم يجب نقض فتياه[4].

وإذا تغير اجتهاد المفتي ولم يعلم المستفتي برجوعه، فحالُ المستفتي في عمله به على ما كان، ويلزم المفتي إعلامه قبل العمل، وكذا بعده حيث يجب نقض الفتوى[5] كما جرى

---

(١) انظر الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٠٠، ٢٠١ وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص ١٠٩ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ٣٥، ٣٦ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٣٠.

(٢) النووي: المصدر السابق ص٣٦.

(٣) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ١٠٩، ١١٠ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٣٦ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٣١ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٢٣.

(٤) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٢٤.

(٥) انظر ابن الصلاح: المصدر السابق ص١١٠ وابن القيم: المصدر السابق ٤/ ٢٢٤.

للصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه فقد أفتى رجلاً بحل أم امرأته التي فارقها قبل الدخول، ثم سافر إلى المدينة، وتبين له خلاف هذه الفتوى، فرجع إلى الكوفة، وطلب هذا الرجل، وفرّق بينه وبين أهله[1].

ونقل الخطيب البغدادي بسنده عن نافع ـ مولى ابن عمر ـ أن عبد الرحمن بن أبي هريرة استفتى عبد الله بن عمر عمّا لفظه البحر، فنهاه عن أكله، قال نافع: ثم انقلب عبد الله فدعى بالمصحف وقرأ: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ ٱلْبَحْرِ وَطَعَامُهُ﴾[2] قال نافع: فأرسلني إلى عبد الرحمن بن أبي هريرة أنه لا بأس بأكله[3].

وكما جرى للحسن بن زياد ـ اللؤلؤي ـ صاحب الإمام أبي حنيفة رضي الله عنهما: أنه استفتي في مسألة فأخطأ فيها، ولم يعرف الذي أفتاه، فاستأجر منادياً ينادي: إن الحسن بن زياد استفتي يوم كذا وكذا في مسألة فأخطأ، فمن كان أفتاه الحسن بن زياد بشيء فليرجع إليه، ثم لبث أياماً لا يُفتي حتى جاء صاحب الفتوى فأعلمه أنه قد أخطأ، وأن الصواب كذا وكذا[4].

أما إذا كان رجوع المفتي عن قوله الأول من جهة اجتهاد هو أقوى، أو قياس هو أولى، لم ينقض العمل المتقدم لأن الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد، وهو المشهور عند الأصوليين، إذ لو جاز نقضه لأدّى إلى نقض النقض، ويتسلسل فتضطرب الأحكام، ولا يوثق فيها وتفوت المصلحة[5] فقد استفتي عمر بن الخطاب رضي الله عنه في امرأة تركت زوجها، وأمها، وأخوتها لأمها، وأخوتها لأمّها وأبيها، فأفتى بالمشاركة بين الأخوة لأم وبين الأخوة للأب والأم بالثلث، فقال له رجل: إنك لم تُشرّك بينهم عام كذا وكذا، قال: فتلك على ما قضينا يومئذٍ، وهذه على ما قضينا اليوم[6]. ولم ينقض اجتهاده الأول باجتهاده الثاني، وإنما عمل باجتهاده الثاني فيما استقبله من القضايا، وهذا ينطبق على القاضي إذا حكم في مسألة اجتهادية بحكم ثم تغيّر اجتهاده لا ينقض حكمه لكن يستأنف الحكم في القضايا المماثلة على اجتهاده الثاني، فلو اجتهد المفتي وأفضى اجتهاده إلى أن الخلع فسخ، فنكح امرأة كان قد خالعها ثلاثاً، وأخذ القاضي بهذه الفتوى فقضى بصحة ذلك النكاح، ثم تبين أن المفتي قد تغير اجتهاده ورأى أن الخلع طلاق، فإن كان قضاء القاضي قبل تغير اجتهاد المفتي بقي النكاح لأن قضاء القاضي لما اتصل به فقد تأكد ـ لأن القضاء إلزام ـ فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد.

---

(١) ابن القيم: المصدر السابق.

(٢) سورة المائدة آية ٩٦.

(٣) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٠١.

(٤) انظر الخطيب البغدادي: المصدر السابق وابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ١١٠ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢٢٥.

(٥) الخطيب البغدادي: المصدر السابق ٢/ ٢٠٢ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٦٦ والجلال المحلي: شرح جمع الجوامع ٢/ ٣٩١.

(٦) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ٢٠٢.

وإن كان تغير اجتهاد المفتي كان قبل قضاء القاضي بالصحة لزمه مفارقة تلك المرأة وتسريحها، ولا يجوز له إمساكها على خلاف اجتهاده الثاني[1] لأنه تبين أن الاجتهاد الأول خطأ، والثاني هو الصواب، والعمل بالظن واجب.

وكذلك العامي إذا أفتاه المفتي أن الخلع فسخ، فأمسك العامي زوجته بفتوى المفتي، ثم تغير اجتهاد المُفْتي، قال الإمام الرازي: الصحيح أنه يجب عليه تسريحها، كما إذا تغير اجتهاد متبوعه عن القبلة في أثناء الصلاة فإنه يتحول إلى الجهة الأخرى، بخلاف قضاء القاضي فإنه متى اتصل بالحكم المُجْتَهد فيه استقر[2]. وتأكد فلا يؤثر فيه تغير الاجتهاد شرط أن لا يخالف نصاً، ولا دليلاً قاطعاً، لأن نقضه يؤدي إلى اضطراب الأحكام، وانتشار الفساد والفوضى، وفقدان الثقة بالقضاء وهو خلاف المصلحة، لذلك لا ينقض الاجتهاد بالاجتهاد في المسائل الاجتهادية.

---

(١) انظر الرازي: المحصول ٢/٣/٩٠، ٩١ والغزالي: المستصفى ٢/ ٣٨٢ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٢٦٦.

(٢) الرازي: المحصول ٢/٣/٩١ والغزالي: المستصفى ٢/ ٣٨٢.

تغير الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأعراف

إن تغيّر الفتاوى والأحكام الظنية تبعاً لتغيّر العلل، أو الأزمنة، أو الأمكنة، وتبعاً لمسايرة أعراف الناس ومصالحهم أمر معروف في شريعتنا الإسلامية، لمرونتها وسعتها، ومسايرتها لتطورات الحياة، فالقاعدة الكلية تقول: «لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان» والفتاوى التي تتغير بتغير الزمان هي المستندة إلى العرف والعادة، والتي لا تخالف نصاً شرعياً، ولا تفوّت مصلحة معتبرة، ولا تجلب مفسدة راجحة، فما بني على العوائد في الشريعة يتغير الحكم فيه عند تغير العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، لأن العادة مُحَكّمَةٌ، أي أن العرف والعادة التي استقرت عليها النفوس، وتلقتها الطباع السليمة بالقبول هي تبع للشرع، وناتجة عنه، لذلك تُجعل حَكَماً لإثبات الحكم الشرعي إذا لم يرد نَصٌّ في ذلك الحكم المراد إثباته، فإذا ورد النص من كتاب أو سنة، أو ما تفرّع عنهما من إجماع قطعي، أو قياس صحيح عُمل بموجبه، وإلا فالعرف والعادة تكون حجة إذا لم تكن مخالفة للنص.

لذلك ينبغي على المفتي أن ينظر إلى عادة أهل بلده فيما لا يخالف الشريعة، لأن للعرف اعتباراً في الشرع.

قال الإمام القرافي: إن كل ما يتبع العوائد في الشريعة يتغير الحكم فيه عند تغيّر العادة إلى ما تقتضيه العادة المتجددة، وليس هذا تجديداً للاجتهاد، بل هذه قاعدة اجتهد فيها العلماء، وأجمعوا عليها، فنحن نتبعهم فيها من غير استئناف اجتهاد.

ألا ترى أنهم أجمعوا على أن المعاملات إذا أُطلق فيها الثمن يُحمل على غالب النقود، فإذا كانت العادة نقداً معيناً حملنا الإطلاق عليه، فإذا انتقلت العادة إلى غيره عَيْناً ما، انتقلت العادة إليه، وألغينا الأول لانتقال العادة عنه، وكذلك الإطلاق في الوصايا والأثمان وجميع أبواب الفقه المحمولة على العوائد، إذا تغيّرت العادة، تغيّرت الأحكام في تلك الأبواب.

وكذلك الدعاوى إذا كان القول قولَ من ادّعى شيئاً لأنه العادة، ثم تغيّرت العادة: لم يبق القول قول مُدّعيهِ بل انعكس الحال فيه.

بل لو خرجنا نحن من ذلك البلد إلى بلد آخر، عوائدهم على خلاف عادة البلد الذي كُنّا فيه أفتيناهم بعادة بلدهم، ولم تغير عادة البلد الذي كُنّا فيه.

وكذلك إذا قدم علينا أحد من بلد عادته مضادة للبلد الذي نحن فيه لم نُفْتِه إلا بعادة بلده دون عادة بلدنا.

فالعادة في اللفظ: أن يغلب إطلاق لفظ واستعماله في معنى حتى يصير هو المُتبادر من ذلك اللفظ عند الإطلاق، مع أن اللغة لا تقتضيه، فهو الحقيقة العرفية، وهو المجاز الراجح في الأغلب، وهو معنى قول الفقهاء: إن العرف يقدم على اللغة عند التعارض[1].

وهذا ما وافقه عليه الإمام ابن الصلاح وتبعه النووي فقال: لا يجوز للمفتي أن يفتي في الأيمان، والإقرار ونحو ذلك مما يتعلق بالألفاظ إلا إن كان من أهل بلد اللاّفظ بها، أو مُتنزّلاً منزلتهم في الخبرة بمراداتهم من ألفاظهم وتعارفهم فيها، لأنه إذا لم يكن كذلك كَثُر خطأُه عليهم في ذلك كما شهدت به التجربة، لأن العرف قرينة حالية يتعين الحكم بها، ويختل مراد اللاّفظ مع عدم مراعاتها[2]. فينبغي على المفتي إذا ورد عليه مستفتٍ لا يعلم أنه من أهل البلد الذي منه المفتي وموضع الفتيا، أن لا يُفْتيه بما عادتُه يُفتي به حتى يسأله عن بلده، وهل حدث لهم عُرف في ذلك البلد في هذا اللفظ اللغوي أم لا؟ وإن كان اللفظ عُرفياً فهل عرف ذلك البلد موافق لهذا البلد في عُرفه أم لا؛ وهذا أمر متعيّن واجب لا يختلف فيه العلماء، وأن العادتين متى كانتا في بلدين ليستا سواء، فإن حكمهما ليس سواء[3].

ثم إن تغير الفتوى بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال ليس تغيراً في أحكام الشريعة ونصوصها، إنما هو رجوعُ العوائد إلى مستندها الشرعي، كما يشير إليه الإمام الشاطبي بقوله: إن اختلاف الأحكام عند اختلاف العوائد، ليس في الحقيقة باختلاف في أصل الخطاب، لأن الشرع موضوع على أنه دائم أبدي، لو فرض بقاء الدنيا من غير نهاية، والتكليف كذلك، لم يحتج في الشرع إلى مزيد، وإنما معنى الاختلاف، أن العوائد إذا اختلفت رجعت كل عادة إلى أصل شرعي يُحكم به عليها[4]. لأن المجتمع الإسلامي الخالص الذي يُحَكّم الإسلام في ما يصدر عنه من عادات وأعراف يكون أغلبها مستند إلى نص من نصوص الشرع، لذلك كان الثابت بالعرف الصحيح ثابت بدليل شرعي.

وليس كل الفتاوى والأحكام تتأثر بتغير الزمان والمكان والعرف والعادة. فالأحكام كما يقول ابن القيم نوعان:

النوع الأول: لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على

---

(١) انظر القرافي: الإحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام ٢٣٢، ٢٣٥.

(٢) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١١٥ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٤٠ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٣٦ وابن القيم: إعلام الموقعين ٤/٢٢٨.

(٣) انظر القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ٣٤٩ والطرابلسي: معين الحكام ص١٣٠.

(٤) الشاطبي: الموافقات ٢/ ٢٨٥، ٢٨٦.

الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغير ولا اجتهاد يخالف ما وضع له.

النوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوّع فيها بحسب المصلحة[1].

فشرع التعزير بالقتل من الخمر في المرة الرابعة[2] وعزم على التعزير بتحريق البيوت على المتخلف عن حضور الجماعة، لو ما منعه من تعدي العقوبة إلى غير من يستحقها من النساء والذرية[3].

وعزر بحرمان النصيب المستحق من السلب[4] وأخبر عن تعزير مانع الزكاة بأخذ شطر ماله[5]، كما عزر بالعقوبات المالية في عدة مواضع.

كما عزر من مثّل بعبده بإخراجه عنه وإعتاقه عليه[6]، وعزر بتضعيف العزم على سارق ما لا قطع فيه، وكاتم الضالة[7].

وكذلك أصحابه الكرام تنوعوا في التعزيرات بعده ﷺ فكان عمر رضي الله عنه يحلق الرأس، وينفي، ويضرب، ويحرق حوانيت الخمّارين، والقرية التي تباع فيها الخمر، وحرّق قصر سعد بالكوفة لما احتجب فيه عن الرعية وكان له رضي الله عنه في التعزير اجتهاد وافقه عليه الصحابة الكرام، لكمال نصحه ووفُور علمه، وحسن اختياره للأمة، وحدوث أسباب اقتضت تعزيره لهم بما يردعهم، لم يكن مثلها على عهد رسول الله ﷺ أو كانت ولكن زاد الناسُ عليها وتتابعوا فيها.

فمن ذلك: أنهم لما زادوا في شرب الخمر وتتابعوا فيه، وكان قليلاً على عهد رسول الله ﷺ جعله عمر رضي الله عنه ثمانين ونفى فيه، ومن ذلك: اتخاذه درة يضرب بها من يستحق الضرب. ومن ذلك اتخاذه داراً للسجن، ومن ذلك ضربه للنوائح، وهذا باب واسع اشتبه فيه على كثير من الناس الأحكام الثابتة التي لا تتغير بالتعزيرات التابعة للمصالح وجوداً وعدماً[8].

---

(١) ابن القيم: إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان ١/ ٣٣٠، ٣٣١ تحقيق محمد حامد الفقي ـ دار المعرفة بيروت.

(٢) انظر أبو داود: في الحدود رقم ٤٤٨٢ والترمذي: في الحدود رقم ١٤٤٤ وابن ماجه: في الحدود رقم ٢٥٧٣.

(٣) انظر مسلم في المساجد ومواضع الصلاة رقم ٦٥٢.

(٤) انظر مسلم في الجهاد والسير رقم ١٧٥٣ وأبو داود: في الجهاد رقم ٢٧٢١.

(٥) انظر أبو داود: في الزكاة رقم ١٥٧٥ والنسائي: في الزكاة ٥/ ٢٥.

(٦) رواه أحمد وأبو داود وابن ماجه. انظر الشوكاني: نيل الأوطار ٦/ ٨٣.

(٧) انظرأبو داود: في الحدود رقم ٤٣٩٠ والترمذي: في البيوع رقم ١٢٨٩ والنسائي: في قطع السارق ٨/ ٨٤، ٨٥.

(٨) انظر ابن القيم: إغاثة اللهفان ١/ ٣٣٢، ٣٣٣.

وقد عقد الإمام ابن القيم الجوزية فصلاً في كتابه «أعلام الموقعين»[١] عن تغير الفتوى واختلافها بتغير الأزمنة والأمكنة، والأحوال، وتغير أعراف الناس وعاداتهم، ومهد لذلك بكلام على بناء الشريعة على مصالح العباد، وأن بها صلاح الناس واستقرارهم، وقد ضرب أمثلة كثيرة على قاعدة تغيّر الفتوى واختلافها، وبيّن أن الاختلاف فيها لاختلاف أحوال الناس وعاداتهم وظروفهم.

ومن هذه الأمثلة جمع الطلقات الثلاث بلفظ واحد هل يعتبر ثلاثاً أو طلقة واحدة، وقد أفاض في هذه المسألة، وتكلم عن صلتها بتغيّر الفتوى، لتغير أحوال الناس وعاداتهم، وقال: «إذا عرفت هذا فهذه المسألة مما تغيرت الفتوى بها بحسب الأزمنة كما عرفت، لما رأته الصحابة من المصلحة، لأنهم رأوا مفسدة تتابع الناس في إيقاع الثلاث لا تندفع إلا بإمضائها عليهم، فرأوا مصلحة الإمضاء أقوى من مفسدة الوقوع[٢]. ثم بيّن أن مفسدة التحليل التي وقع فيها الناس أعظم من مفسدة تتابع الناس في إيقاع الثلاث، وأن التحليل لم يكن منتشراً في عهد الصحابة الكرام، وأن كثيراً من الناس في عصره لا يعرف حرمة إيقاع الطلاق الثلاث.

ثم خلص إلى أن جمع الثلاث تعتبر طلقة واحدة، رجوعاً إلى ما كان عليه الأمر الأول في زمن رسول الله ﷺ وأبي بكر، وبُعداً عن مفسدة التحليل المنتشرة[٣].

وقد فصّل الشيخ مصطفى شلبي هذه المسألة تفصيلاً علمياً مقنعاً فقال: إن اختلاف الأعراف يتبع اختلاف الحاجات والمصالح، ولنضرب لذلك مثلاً: طلاق الثلاث الذي وردت فيه الأحاديث الصحيحة أنه يقع واحدة، واستمر العمل على ذلك عصر رسول الله ﷺ، وزمن أبي بكر وصدراً من خلافة عمر رضي الله عنه[٤] فلما تغيرت النفوس، وتتابع الناس في الطلاق رأى ابن الخطاب بثاقب فكره أن يلزمهم به عقوبة وزجراً لهم عن الاسترسال في الطلاق، كما صرح بذلك حديث ابن عباس رضي الله عنهما، فهذه مخالفة لظاهر الحديث للمصلحة، وقد تحقق المقصود من ذلك التغيير في زمنه، ثم تتابع الزمن وعاد الناس إلى الاسترسال في الطلاق، ولم يعد هذا الزاجر مفيداً فكيف السبيل إذن؟ أَنُفْتي بهذا الإيقاع كما فعل سيدنا عمر رضي الله عنه وإن لم يحقق المقصود مُدّعين أن هذا شرعٌ دائم لا يتغير، ثم نتمحل لإثبات مُدّعانا بأن ما كان في زمن رسول الله ﷺ قد نسخ، وأنهم علموا الناسخ حين أقدموا على تشريع هذا متعللين بأنه لا يليق بأصحاب رسول الله ﷺ أن يخالفوا الحديث

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين من ٣/ ١٤ إلى ٣/ ١٠٧

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/ ٥٢.

(٣) انظر د. التركي: أصول مذهب الإمام أحمد. ٦٦٨، ٦٦٩.

(٤) روى الإمام مسلم: في الطلاق باب الطلاق الثلاث رقم ١٤٧٢ عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر: إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناةٌ، فلو أمضيناه عليهم. فأمضاه عليهم.

لمجرد الرأي، أم نعود إلى التشريع الأول، ونُفْتي بالوقوع واحدة كما صرحت الأحاديث، ونضرب صفحاً عن دعوى النسخ التي لا يسندها إلا مجرد تعصب جماعة من الفقهاء لها، ونترك هذا الزاجر الذي أصبح لا يفيد ما فُعل لأجله، ثم نبحث عن زاجر آخر يوقف الناس عن التردي في هذه المهواة التي هي أبغض الحلال إلى الله تعالى ونُفَوّضُ تحديده، وبيان نوعه إلى أولي الرأي النّاضج من العلماء الذين آتاهم الله حظاً وافراً من الفقه، والبصر بأحوال الناس وما فيه مصلحتهم[1] فلا يُنكر إذن تغير الأحكام الشرعية الاجتهادية القياسية والمصلحية، والعرفية المبنية على رعاية مصالح العباد بتغيّر الزمان والأمكنة والأحوال، لأن الحكم الشرعي المبني على علة يدور مع علته وجوداً وعدماً، فعلى المفتي أن يلاحظ ذلك، ويكون بصيراً بعادات الناس وأعرافهم حتى لا يفتي بخلافها.

ثم إن تبدل الأحكام بتبدل الأزمان، لا يجوز أخذه على ظاهره، كما يقول الدكتور البوطي: لأن الذين أطلقوا هذه الكلمة أرادوا بها معنى غير المتبادر منها، وهو أن الأحكام التي ربطها الشارع بأعراف الناس وعاداتهم ينبغي أن تدور مع هذه الأعراف والعادات بناء على ضرورة اتباع حكم الله تعالى في ذلك، وواضح أن هذا ليس إلا استمراراً للحكم، وليس ما قد يبدو من التغيير فيه عند تغيّر متعلقاته إلا ممارسة حقيقية له[2]. فلا يُنكر إذن تغير الفتاوى والأحكام بتغير الزمان والأمكنة والأحوال، أي بتغيّر أحوال الناس، وأخلاقهم، وتصرفاتهم، وتديّنهم، وهذا الاختلاف سببه اختلاف البيئة، وتغير العرف، فهو اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان.

قال العلامة ابن عابدين: إنّ كثيراً من الأحكام التي نصّ عليها الإمام المجتهد صاحب المذهب بناء على ما كان في عرفه، وزمانه، قد تتغيّر بتغيّر الأزمان والأمكنة والأحوال، وذلك لتغير عرف أهله، أو لحدوث ضرورة، أو فساد أهل الزمان، أو لقرائن الأحوال، وكل ذلك غير خارج عن المذهب، لأنه لو بقي الحكم على ما كان عليه لزم منه المشقة، والضرر بالناس، ولخالف قواعد الشريعة المبنية على التخفيف، ورفع الضرر والفساد، لبقاء العالم على أتم نظام وأحسن أحكام، ولهذا ترى مشايخ المذهب خالفوا ما نص عليه المجتهد في مواضع كثيرة، بناها على ما كان في زمنه لعلمهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به، أخذاً من قواعد مذهبه. فمن ذلك إفتاؤهم بجواز الاستئجار على تعليم القرآن الكريم ونحوه للضرورة، فإنه كان للمعلمين عطايا من بيت المال وانقطعت، فلو لم يصح الاستئجار لضاع القرآن الكريم وفيه ضياع الدين، لإحتياج المعلمين إلى الاكتساب.

وأفتى مَنْ بعدهم أيضاً بصحته على الأذان، والإمامة لأنهما من شعائر الدين فصححوا الاستئجار عليهما للضرورة، وهذا ما أفتى به المتأخرون عن الإمام أبي حنيفة رحمه الله تعالى

---

(١) انظر الشيخ شلبي: تعليل الأحكام ص٣١٦، ٣١٧.

(٢) انظر د. البوطي: ضوابط المصلحة ص٤١٢.

وأصحابه لعلمهم أن الإمام أبا حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى لو كانوا في عصرهم لقالوا بذلك ورجعوا عن قولهم الأول[1]. وذلك لتغير الأعراف والعوائد عما كانت عليه في أيامهم، وسبب تغيّر الفتاوى تغيّر الأعصار والأمصار والأحوال، فهو اختلاف عصر وزمان، لا اختلاف حجة وبرهان.

ثم إن تغيّر الأحكام لم يكن مقصوراً على تغيّر الأزمان واختلاف العصور فقط كما يقول الدكتور محمد سلاّم مدكور: وإنما قد يكون ناشئاً عن حدوث أوضاع تنظيمية اقتضتها أساليب الحياة، ومن هذا قصر إعطاء الأمان على الوالي، مع أنه كان يباح للأفراد إعطاؤه.

ومن ذلك الاكتفاء في عصرنا ببيان العقار المبيع بذكر رقم العقار وعنوانه ومساحته، مع أنه كان لا بُدّ من ذكر الحدود.

وكذا بأن الاجتهاد القضائي استقر على اعتبار تسليم العقار المبيع حاصلاً بمجرد تسجيل العقد، فينتقل ضمان هلاك المبيع من عُهْدة البائع إلى عُهْدة المشتري من تاريخه، مع أن التسليم كان قديماً لا بُدّ فيه من التسليم الفعلي، أو التمكين منه، ولا ينتقل ضمان الهلاك إلا بهذا. فحدوث هذه الأوضاع التنظيمية يقتضي ـ ولا شك ـ أن يتبدل الحكم الفقهي الاجتهادي ليتفق مع متطلبات العصر، ويساير مصالح الناس[2] وذلك أن المتغير من المعاملات هو الذي نشأ عن اجتهاد، ولم يقع فيه إجماع، فهو معترك العقول، ومحل الخلاف الذي يقبل التغيير، ويتبع الأحوال المتجددة[3] وهذا طبيعي في الحكم الاجتهادي الذي به تتسع الشريعة على المسلمين في المعاملات ـ لا العبادات، ولا المعتقدات، فتلك أبواب لا مجال للمصالح فيها ـ لكن بشرط أن لا تصادم نصاً ولا إجماعاً.

فالمفتي الذي أدرك رتبة الاجتهاد له أن ينظر فيها بما يوافق أحوال وقته، أو في المسائل التي لا نص فيها ولا إجماع.

ما يقول المفترون عن تغيّر الفتوى:

يدعي البعض أن ضرورات العصر تفرض على المفتي أن يخرج عن النص من أجل التطور والتجديد، ويقصدون بهذا إخضاع الشريعة الإسلامية لظروف العصر تظاهراً بتغيّر الأحكام مع تغيّر الزمان، وهذا استغلال لمصطلح تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمنة والأمكنة والأحوال، للخروج عن نصوص الشريعة، وقواعدها العامة، بحسب ما يلائم إرادتهم الشهوانية، وأغراضهم الدنيوية، وتصوراتهم الخاطئة، يحرفون الكلم عن مواضعه، ويجعلون النصوص الشرعية تابعة لأهوائهم.

---

(١) انظر ابن عابدين: رسالة نشر العرف ٢/١٢٥، ١٢٦ وعقود رسم المفتي ١/١٣، ١٤.
(٢) انظر د. سلام مدكور: مقال الإسلام والمجتمع المتطور ـ مجلة العربي العدد ١٦٤ ١٣٩٢هـ.
(٣) انظر الحجوي: الفكر السامي ٢/٥١٨.

قال الشيخ علي حسب الله مفنداً هذا الادعاء: يزعم البعض أن الشريعة الإسلامية تقبل التطور[1] والتجدد، لتلائم التقاليد والعادات المستحدثة في مختلف العصور والبيئات، فهم يهدمون الإسلام تحت شعار التطور، وينقضون عُرى الشريعة تحت ستار المنهج العلمي والتجدد، يخفون انتماءهم للعلمانية الحاقدة تحت شعار الحرية والعقلانية، حجاب المرأة عندهم وجلبابها موروث قديم يجب أن تتحرر منهما، كما يجب أن تُعدّل قوانين الأحوال الشخصية فيما يتصل بالمرأة، بتقييد تعدد الزوجات، وتقييد الطلاق، ومساواة المرأة بالرجل في الميراث ونحو ذلك ـ مما يراد به اتباع الهوى والابتعاد عن أحكام الشريعة ـ كي تلائم الحضارة الغربية، وإلا كانت الشريعة الإسلامية جامدة، وبدائية لا تجاري التطور الحضاري، ولا تنسجم مع الظروف والعادات القائمة، وهذا محض افتراء على الدين والشريعة الإسلامية «لأن معنى صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان أن شريعته بكل أوامرها ونواهيها توجه الإنسان دائماً إلى كماله، وتبعده عما ينتقص من إنسانيته، أو يلحق به الدَّمَارَ والهلاك.

ولو كان معناها كما زعموا من خضوعها لتطور الإنسان، وتركها له الحبل على الغارب ليضع من القوانين ما يشاء، لم تكن هادية له، ولا حاكمة عليه، بل تكون محكومة به، وقاضية على نفسها بالفناء.

إن الإسلام حين يواجه بتشريعه واقع الناس، لا يواجهه ليعترف به، ويلتمس له من شريعته سنداً يؤيده، كما ترى في محاولات بعض أدعياء العلم في زمننا، بل يواجهه ليُطبّق عليه أحكامه، فَيُقِرَّ منه ما يوافق مبادئه، ويمنع منه ما انحرف عنها.

لقد أوشك العرف المتطور في زماننا ـ فيما تعرضه وسائل الإعلام المرئي والمسموع والمكتوب من تمثيليات ـ أن تبيح للمرأة الاستمتاع بعشيقها إذا وهنت عاطفة الحب بينها وبين زوجها، ومالت إلى غيره، فهل يجب على أولي الرأي من علماء الشريعة أن يَتَطَوَّروا مع هذا العرف المتحلل من كل خلق ودين، ويضعوا القوانين على أساس الاعتراف به؟ وهل يُعدّ هذا تطوراً للشريعة أم هو هدم لها؟

إن كلمة التطور خدعة دسّها أعداء الإسلام في أفكار بعض المسلمين للقضاء على مبادئه، ويؤسفنا أن يتأثر بها بعض الناس فنسمع منها من يقول: «إن شريعة الإسلام متطورة» وما هي بمتطورة، ولكنها تضع الحدود الصحيحة للتطور الإنساني السليم[2].

نخلص مما سبق إلى أن قاعدة تغيّر الفتاوى والأحكام منحصرة بأمور المعاملات، لأنها تستند إلى مقاصد وعلل معقولة، ولا علاقة لها بأمور العبادات مطلقاً، كما أن الأحكام

---

(١) التَطَوّر: هو التغيير التدريجي الذي يحدث في بنية الكائنات الحيّة وسلوكها، ويطلق أيضاً على التغيير التدريجي الذي يحدث في تركيب المجتمع أو العلاقات، أو النظم، أو القيم السائدة فيه: انظر: المعجم الوسيط مادة تطور ٢/ ٥٩٠.

(٢) انظر علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي ١٩٧، ١٩٨.

الأساسية والقواعد الكلية هي أحكام وقواعد خالدة وثابتة، أما الفتاوى والأحكام المُعرّضة للتغير في الاجتهاد، فهي الأحكام الفرعية الجزئية المبنية على رعاية مصالح العباد، والتي قد تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة وأحوال الناس وعاداتهم وظروفهم ومقاصدهم وهذا التبدل في الفتاوى مستند إلى تبدل العوائد والأعراف، وليس نسخاً للحكم، أو اختلافاً في أصل الخطاب، أو تغيراً للنصوص، وإنما القصد من التغير، هو تغير التفسير والاجتهاد، بسبب تغيّر العادات أو العلل التي بُنيت عليها الأحكام، فالحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً.

والإسلام في نصوصه أمر بالتيسير، ونهى عن التعسير، ومنع الإحراج والتشديد على الناس لتحقيق سعادتهم وفق نصوص شريعته الخالدة التي تساير واقع الناس في جلب المصلحة، ودفع المفسدة لأنها عدل كلها ورحمة كلها.

ثم إن تبدل الفتاوى لا يعني تغير القديم، وطرح تراث الآباء والأجداد، وإحلال غيره من المستجدات محله، ولا يعني التطور والتجديد، التبديل والتحريم، وتحكيم الهوى أبداً لكنه يعني العودة إلى أصول الشريعة وقواعدها الثابتة، وتخليصها من شوائب التحريف والتشويه، والابتداع، وخلل التطبيق وذلك بالاجتهاد الجماعي وفق أحكام الشريعة القائمة على مرونة مصادرها وسعة مفاهيمها ومداركها، وشمول مقاصدها، وتعليل أحكامها، ورعايتها لمصالح العباد، ليستنبط منها المجتهدون أحكام الوقائع على حسب مقتضيات أحوال الأزمنة والأمكنة، ضمن القواعد العامة للشريعة التي تهدف إلى الحق والعدالة، والإنصاف في كل الأزمنة والأمكنة والأحوال.

حكم دلالة الإلهام أو المنام في الفتوى

تعريفه:

الإلهام: هو إلقاء الشَّيء في الرُّوْع[1] بطريق الفَيْض ـ أي الفتح والعطاء ـ ويختص ذلك بما كان من جهة الله تعالى، وجهة الملأ الأعلى[2]، قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[3] قال الزمخشري: يقال ألهمه الله الخير، إذا ألقاه في رُوعه ولَقّنه إيّاه[4].

كما يقال في تعريفه: إنه إيقاع شيء في القلب يطمئن له الصدر، من غير استدلال بآية، ولا نظر في حجة، يخص الله به بعض أصفيائه[5].

وعرفه الإمام القشيري[6]: بأنه خطابٌ يَرِدُ على الضمائر من قِبَل المَلَك، وسُمي الخطاب الوارد من قبل الله تعالى وإلقائه في القلب بخاطر الحق، فإذا كان الإلهام من الملك فإنما يُعلم صدقه بموافقته العلم، ولهذا قالوا: كل خاطر لا يشهد له ظاهر فهو باطل[7].

إذن الإلهام هو إلقاء معنًى في القلب بطريق العطاء الإلهي، والفيض الرباني، ليخلق علماً ضرورياً يشهد له أنه من عند الله تعالى، فعلى صاحبه أن يعمل به، ولا يعمل به سواه.

وعرفه العلامة ابن الهمام: إنه إلقاء معنى في القلب بلا واسطة عبارة الملك وإشارته، مقرون بخلق علم ضروري أن هذا المعنى منه سبحانه وتعالى[8].

---

(١) الرُّوع: بالضم القلب والعقل، يقال وقع ذلك في رُوعي أي في خلدي وبالي. انظر الرازي: مختار الصحاح: مادة روع ص٢٦٣.

(٢) انظر الأصفهاني: مفردات ألفاظ القرآن ٧٤٨ والزبيدي: تاج العروس مادة لهم ١٧/ ٦٧٠.

(٣) سورة الشمس آية ٨.

(٤) الزمخشري: أساس البلاغة مادة لهم ص٤١٥.

(٥) الزبيدي: المصدر السابق وابن السبكي: جمع الجوامع ٢/٣٥٦ والشنقيطي: نشر البنود ٢/ ٢٦١، ٢٦٢.

(٦) هو الإمام الأستاذ أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري النيسابوري الشافعي المتوفى سنة ٤٦٥هـ صاحب الرسالة، كان علّامة في الفقه والتفسير والحديث والأصول والأدب. والشعر والكتابة، وكان حسن الوعظ، لسان عصره وسيد وقته. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٢٢٧ والأسنوي: طبقات الشافعية ٢/ ١٥٧ وابن الملقن ـ عمر بن علي بن أحمد ـ طبقات الأولياء ٢٥٧ ـ دار المعرفة بيروت ١٤٠٦.

(٧) انظر القشيري: الرسالة ص٨٣، ٨٤ تحقيق زريق وبلطجي ـ دار الجبل بيروت ١٤١٠هـ.

(٨) انظر ابن الهمام: متن التحرير ٤/ ١٨٤.

أقسام الإلهام، وحجية كل قسم:

ينقسم هذا الإلهام إلى قسمين:

القسم الأول: إلهام النبي ﷺ. وهذا الإلهام حجة قطعية اتفاقاً، لأنه نوع من الوحي، فهو حجة عليه وعلى غيره، يكفر منكر حَقّيَتِهِ، ويفسق تارك العمل به كالقرآن، لأنه إذا كان الإلهام موافقاً لما شُرِعَ سابقاً فيقرره، أو مخالفاً فينسخه، وليس لهم حاجة إلى التأبيد، بل الأنبياء يأخذون من الله تعالى من غير وساطة، لذلك اعتبر جمهور العلماء أن الإلهام من الوحي الظاهر، لأن المقصود ينال به بلا تأمل، فكان حجة قطعية[1].

لا فرق في ذلك بين ما أخبره به الملك، وبين ما نفث في رُوعه، أو ألهمه إياه، بخلاف إلهام غيره من المسلمين فإنه بالاتفاق ليس بِوَحْي.

القسم الثاني: إلهام غيره ﷺ من الأولياء المسلمين، وفيه أقوال:

القول الأول: إنه حجة مطلقاً في حقّ الأحكام وهذا منسوب إلى بعض الصوفية، والجعفرية، بل نسب إلى الجعفرية أن لا حجة سواه، لاعتقادهم بعصمة أئمتهم، مثلما هو شأن الأنبياء[2].

أما القائلون بحجية الإلهام من الصوفية فاعتبروا أن إلهامهم لا يكون إلا موافقاً لما أسسه شرع نبيهم المتبوع، ومؤيداً بتأييدٍ منه، لا يتلقون العلوم إلا بوساطة نبيهم المتبوع، وينالون الشرف بالتبعية[3].

وحكى الزركشي اختيار جماعة من الأصوليين المتأخرين اعتماد الإلهام في الإفتاء، منهم الإمام الرازي في تفسيره في أدلة القبلة، وابن الصلاح في «فتاويه» حيث قال: إلهام خاطر الحق من الحق، ثم قال: ومن علاماته أن يُشرح له الصدر، ولا يعارضه معارض من خاطر آخر[4].

وقال أبو علي التميمي[5] ـ في كتابه التذكرة في أصول الدين ـ ذهب بعض الصوفية إلى أن المعارف تقع اضطراراً للعباد على سبيل الإلهام بحكم وعد الله سبحانه وتعالى، بشرط

---

(١) انظر ابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ٢٩٥ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٣٧١.

(٢) انظر محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٨٥ وابن أمير حاج: التقرير والتحبير ٣/ ٢٩٥ وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ٣٧١.

(٣) اللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٣٧١.

(٤) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٠٣ والشوكاني: إرشاد الفحول ص٢٤٨ وابن بدران: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص٢٩٧.

(٥) لم أعثر له على ترجمة، ولا لكتابه «التذكرة» ولربما كان صوابه أبا الفضل التميمي حيث له كتاب اسمه «أصول الدين» وقد أشار إليه ابن تيمية في المسودة ص١٦٥ ولعله هو التذكرة وصاحبها هو الإمام عبد الواحد بن العزيز الحارث الفقيه الحنبلي المتوفى ٤١٠هـ. انظر تاريخ بغداد ١١/ ١٤.

التقوى، واحتج بقوله تعالى: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾[1] أي ما تفرقون به بين الحق والباطل، وقال تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا﴾[2] أي مخرجاً على كل ما التبس على الناس وجه الحكم فيه، وقال تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ﴾[3] فهذه العلوم الدينية تحصل للعباد إذا زكت أنفسهم وسلمت قلوبهم لله تعالى بترك المنهيات، وامتثال المأمورات، إذ خبره صدق، ووعده حق[4].

أما الإمام شهاب الدين السهروردي[5] فاحتج على حجية الإلهام بقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ﴾[6] وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾[7] فهذا الوحي مجرد الإلهام. ثم إن الإلهام علوماً تحدث في النفوس الزكية المطمئنة. قال عليه الصلاة والسلام «إن من أُمّتي لمُحَدَّثين ومتكلمين، وإن عمر لمنهم»[8]. وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا﴾[9] فأخبر أن النفوس ملهمة، فالنفس الملهمة علوماً لدنية هي التي تبدلت صفتها، واطمأنت بعد أن كانت أمّارة. اهـ.

قال ابن وهب[10] في تفسير الحديث: يعني ملهمون ولهذا قال ـ الحافظ المبارك ابن محمد بن الأثير الجزري سنة ٦٠٦هـ ـ في كتابه «النهاية في غريب الحديث»[11] جاء في الحديث تفسيره أنهم الملهمون، والملهم، هو الذي يُلْقَى في نفسه الشيء، فيخبر به حدْساً وفراسة، وهو نوع يخص به الله من يشاء من عباده، كأنهم حُدّثوا بشيء فقالوه. أما قوله ﷺ: استفت قلبك، وإن أفتاك الناس فذلك في الواقعة التي تتعارض فيها الأدلة[12].

---

(١) سورة الأنفال آية ٢٩. (٢) سورة الطلاق آية ٢.

(٣) سورة البقرة آية ٢٨٢.

(٤) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٠٣، ١٠٤ والشوكاني: إرشاد الفحول ٢٤٨.

(٥) هو الشيخ شهاب الدين أبو نصر عمر بن محمد بن عبد الله البكري الشافعي السهروردي المتوفى ٦٣٢ صاحب: عوارف المعارف، كان فقيهاً شافعياً، وشيخاً للطريقة، ومعدنا للحقيقة، إمام وقته لساناً وحالاً. وكان يستفتى في الأحوال. انظر الأسنوي: طبقات الشافعية ١/ ٣٤١ والداودي: طبقات المفسرين ٢/ ١١٢ وابن الملقن: طبقات الأولياء ٢٦٢.

(٦) سورة القصص آية ٧. (٧) سورة النحل آية ٦٨.

(٨) أخرجه البخاري: في فضائل أصحاب النبي ﷺ ـ باب فضائل عمر ٧/ ٤٢ رقم ٣٦٨٩ ومسلم: في فضائل الصحابة ـ باب فضائل عمر ٤/ ١٨٦٤ رقم ٢٣٩٨ والترمذي: في المناقب ـ باب مناقب عمر بن الخطاب ٥/ ٦٢٢ رقم ٣٦٩٣ وقال: هذا حديث صحيح.

(٩) سورة الشمس آية ٧، ٨.

(١٠) هو شيخ الإسلام عبد الله بن وهب بن مسلم الفِهري. أبو محمد الحافظ، مفتي مصر، كان من أوعية العلم، فقيهاً محدثاً ثقة مصنفاً، وكان ممن حفظ على أهل الحجاز ومصر حديثهم. توفي سنة ١٩٩هـ. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٩/ ٢٢٣ وابن حجر: تهذيب التهذيب ٦/ ٧١.

(١١) ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث ١/ ٣٥٠.

(١٢) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٠٥ والشوكاني: إرشاد الفحول ٢٤٩ والحديث مر تخريجه ص ٦٣٤.

ولقد حدد الإمام الغزالي موقع الإلهام في الأحكام فقال: استفتاء القلب إنما هو حيث أباح المفتي، أما حيث حرّم فيجب الامتناع، ثم لا يُعَوّل على كل قلب، فربّ قلب موسوس ينفي كل شيء، وربّ قلب متساهل يطير إلى كل شيء، فلا اعتبار بهذين القلبين، وإنما الاعتبار بقلب العالم الموفق والمراقب لدقائق الأحوال، فهو المحك الذي تمتحن به حقائق الأمور، وما أعَزّ هذا القلب[1] وكأن الغزالي بكلامه هذا يرمز إلى استبعاد وجود الملهم من غير المعصوم، لذلك علّق الإمام الشوكاني على كلامه فقال: على تقدير الاستدلال لثبوت الإلهام بمثل ما تقدم من الأدلة، من أين لنا أن دعوى هذا الفرد لحصول الإلهام له صحيحة؟ وما الدليل على أن قلبه من القلوب التي ليست بموسوسة ولا بمتساهلة[2]. فهو يرفض بطريق ضمني دلالة الإلهام لندرة من يستطيع أن يحفظ خواطره من دسيسة الشيطان.

القول الثاني: إن الإلهام حجة على الملهم نفسه دون غيره، فيجب العمل به في حق الملهم، ولا يجوز أن يدعو غيره إليه، قاله عامة العلماء[3] وعليه مشى السهروردي، واعتمده الرازي في أدلة القبلة وابن الصباغ من الشافعية، قال ومن علامته أن ينشرح له الصدر، ولا يعارضه معارض من خاطر آخر. ولعل وجهه أن إلهام الملهم، وإن كان حجة قاطعة إلا أنه لا يجب عليه دعوة الخلق إليه من حيث أنه إلهامه، ولا يجب على الخلق تصديقه في كونه ملهماً عليهم[4] وعليه فإن حجية الإلهام لا تثبت إلا على الملهم نفسه فيما إذا لم يخالف أدلة الشرع الثابتة.

القول الثالث: هو القول المختار في الإلهام، وذلك أن إلهام غير الأنبياء ليس حجة أصلاً، لا على الملهم، ولا على غيره. وهو اختيار ابن الهمام الحنفي والقفّال وابن السبكي الشافعيان.

أما الإمام ابن الهمام فقد علل اختياره: بانعدام ما يوجب نسبة الملهم به إلى الله تعالى، أي ليس هناك ما يدل على أنه من عند الله تعالى حتى يكون مطابقاً حجة، لأنه ليس بمعصوم من أن يكون ما يحسبه من الله تعالى بالضرورة من الشيطان في نفس الأمر، فلا يعتمد عليه إلا إذا قام له حجةٌ من الكتاب أو السنة[5]. ووافقه ابن السبكي والشيخ زكريا الأنصاري سنة ٩٢٦هـ، من أن الإلهام ليس بحجة، إن ظهر من غير المعصوم، لعدم الثقة بخواطره، لأنه لا يأمن من دسيسة الشيطان فيها[6].

---

(١) انظر المصدرين السابقين.

(٢) الشوكاني: إرشاد الفحول ٢٤٩.

(٣) انظرابن أمير حاج: التقرير والتحرير ٣/ ٢٩٥، ٢٩٦ وابن عبد الشكور: مسلم الثبوت ٢/ ٣٧١.

(٤) محمد أمين البخاري: تيسير التحرير ٤/ ١٨٥ واللكنوي: فواتح الرحموت ٢/ ٣٧١.

(٥) انظر محمد أمين البخاري: المصدر السابق. وابن أمير حاج: المصدر السابق ٣/ ٢٩٦.

(٦) انظر ابن السبكي: جمع الجوامع ٢/ ٣٥٦ والشيخ زكريا الأنصاري: غاية الوصول شرح لب الأصول ١٤ والشنقيطي: نشر البنود ٢/ ٢٦٢.

أما الإمام القفّال الشافعي فاستدل لرد الإلهام بقوله: لو ثبتت العلوم بالإلهام لم يكن للنظر معنى، ولم يكن في شيء من العالم دلالة، ولا عبرة وقد قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[1] فلو كانت المعارف إلهاماً لم يكن لإراءة الأمارات وجه.

ثم قال: ونسأل القائل بهذا عن دليله، فإن احتج بغير الإلهام فقد ناقض قوله، وإن احتج به أُبطل بمن ادّعى إلهاماً في إبطال الإلهام[2].

لذلك قال أبو الحسن الشاذلي[3] ضُمِنَت لنا العصمة في الشريعة ولم تُضْمن لنا في الخواطر، وكذا من رأى النبي ﷺ في النوم يأمره، وينهاه، لا يجوز اعتماده، وإنْ كان من رآه في النوم فقد رآه حقاً، وإن كان على غير صفته المعروفة في الدنيا عند الجمهور، لعدم ضبط الرائي، فلا يُحتج بالإلهام في دين الله تعالى، ولا يُعمل به، إلا إذا فقد الدليل في باب ما أبيح فيه العمل بلا علم[4].

لذلك نقول: لو وصل المفتي إلى درجة الولاية فلا يُقبل منه فتوى، أو حكم من الأحكام إلا بدليل من الأدلة الشرعية، من نص صريح أو مؤول، أو غير ذلك من الأدلة الشرعية، لانعقاد الإجماع على أنه لا تُعرف أحكامه تعالى إلا بأدلتها، وقد كان النبي ﷺ ينتظر الوحي.

قال أبو سليمان الداراني[5] وغيره: ما قَبِلْتُ وارداً إلا بشاهدين من الكتاب والسنة، أو بما استنبط مِنْهُمَا[6] لأن المفتي الذي يدّعي الإلهام ليس بمعصوم ولا يأمن مكائد الشيطان، لذلك لا يُحتج بفُتيا إلا باستنادها إلى الكتاب والسنة أو ما في معناهما، لتُمَيَّز عن إلقاء الشيطان أو حديث النفس، فلو سلمنا بثبوت الفتاوى بالإلهام، لم يبق للنظر والاستنباط معنى، لذلك لا يجوز أن يُحتج بالإلهام إلا بعاضد من دليل شرعي، لعدم الثقة بخواطر غير المعصوم وعدم استناد فتياه إلى أصل شرعي معتبر.

---

(١) سورة فصلت آية ٤١.

(٢) انظر الزركشي: البحر المحيط ٦/ ١٠٣ والشوكاني: إرشاد الفحول ٢٤٩.

(٣) هو الشيخ العارف بالله أبو الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن يوسف الهذلي الشاذلي المتوفى ٦٥٦هـ شيخ الطريقة الشاذلية، اشتغل بالعلوم الشرعية حتى أتقنها، وصار يناظر عليها. من كلامه: كل علم تسبق إليك فيه الخواطر. وتميل النفس وتلتذ به، فارم به وخذ بالكتاب والسنة. انظر ابن الملقن: طبقات الأولياء ٤٥٨ وابن العماد: شذرات الذهب ٥/ ٢٧٨.

(٤) الشنقيطي: نشر البنود ٢/ ٢٦٢.

(٥) هو الإمام أبو سليمان عبد الرحمن بن أحمد بن عطية الداراني، أحد رجال الطريقة، وأحد الأقطاب المتوفى سنة ٢١٥هـ، كان إماماً ثقة عديم النظير زهداً وصلاحاً، من أقواله: ليس من أُلهم شيئاً من الخيرات أن يعمل به حتى يسمعه من الأثر. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ١٠/ ١٨٢ وابن الملقن: طبقات الأولياء ٣٨٦. وابن العماد: شذرات الذهب ٢/ ١٣.

(٦) الشنقيطي: نشر البنود ٢/ ٢٦٣.

نخلص مما سبق: إلى أن الإلهام على القول المختار ليس حجة إن ظهر من غير النبي المعصوم، لأنه ليس سبباً يحصل به العلم لعامة الخلق، كما لا يصلح لإلزام الغير، لأنه لا دليل عليه من شرع الله تعالى، ولا من فتاوى سلفنا الصالح، لذلك كان من الأدلة المردودة، فلا يجوز أن تستند إليه الفتوى، لأن ادّعاء تَحْديث القلب عن الرّب، الذي يقول به بعض الأدعياء لو فُتِحَ بابه لأدى إلى مفاسد كثيرة، ولكان لأدعياء الكرامات، وأشباه المتصوفة ممن أفسدوا عقائد المسلمين، وشوهوا السلوك الصوفي السليم، مدخلٌ لإفساد أكثر الشرع، لذلك احتاط إمام الصوفية القشيري فاعتبر كل خاطر أو إلهام لا يشهد له ظاهر ـ أي من الكتاب والسنة ـ فهو باطل. وهذا المعنى قاله شيخ الصوفية في عصره أبو سليمان الداراني: أنه لا يقبل وارداً أو إلهاماً، إلا إذا شهد له الكتاب والسنة، أو ما استنبط منهما من أدلة، كل ذلك خوفاً من أن يُثْبِتَ الأدعياءُ ما يَلَذُّ لهم بالإلهام والكشف، لذلك ليس الإلهام حجةً شرعية ملزمة، وذلك لعدم الثقة بخواطر من ليس معصوماً، لأنه لا يأمن من دسيسة الشيطان، أما من النبي المعصوم فهو حجة بالاتفاق لأنه نوع من الوحي، فهو حجة في حقه، وحق غيره من المكلفين. والله تعالى أعلى وأعلم.




الفصل الخامس

المفتي والسلطان

ويتضمن ستة مباحث:

المبحث الأول: موقع السلطان في الأمة وعلاقته بالمفتي والإفتاء.

المبحث الثاني: أثر الفتاوى التي ترضي السلطان في الصراع السياسي.

المبحث الثالث: الفتاوى التبريرية المعاصرة وأثرها.

المبحث الرابع: حكم الإفتاء ممن ليس أهلاً لها.

المبحث الخامس: خطورة الإفتاء الفردي في عصرنا وأهمية الإفتاء الجماعي.

المبحث السادس: ضرورة فتح باب الاجتهاد في حياتنا المعاصرة بعض مؤهلات مفتي هذا العصر.




موقع السلطان في الأمة، وعلاقته بالمفتي والإفتاء

لا يختلف اثنان في أن السيادة والسلطة والحاكمية المطلقة لله سبحانه وتعالى، فهو مصدر جميع الأحكام التشريعية من أوامر ونواهٍ لا يشاركه فيما وضع من مبادىء وأصولٍ، وتشريعات مفصلة محددة أحد من الناس، وطريق التعرف عليها ما أنزل الله تعالى في كتابه العزيز أو أوحى به إلى نبيه محمد ﷺ[١].

وهذا ما أشار إليه العلاّمة أبو زهرة حيث قال: الحاكم في الفقه الإسلامي هو الله تعالى إذْ أن هذه الشريعة قانون ديني يرجع في أصله إلى وحي السماء، فالحاكم فيه هو الله تعالى، وكل طرائق التعريف بالأحكام فيه إنما هي مناهج لمعرفة حكم الله تعالى، وأحكام دينه السماوي، وعلى هذا اتفق جمهور المسلمين، بل أجمع المسلمون، فإن الإجماع قد انعقد على أن الحاكم في الإسلام هو الله تعالى، وأنه لا شرع إلا من الله تعالى، وقد صرح القرآن الكريم بذلك[٢] قال تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[٣] وقال سبحانه: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[٤] وقال جل وعلا: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[٥].

فالحاكمية المطلقة لله ورسوله، وليست للشعب، فالأمة والفرد يخضعان للشرع، ودور السلطان ينحصر في حُسن تنفيذ أحكام كتاب الله تعالى وسنة رسوله، وما استنبط منهما من الأحكام الشرعية.

تعريف الإمامة والخلافة:

الإمامة: عبارة عن رياسة عامة تتضمن حفظ مصالح العباد في الدّارين[٦]. فالإمام: هو الذي له الرياسة العامة في الدين والدنيا جميعاً[٧]. أما الخليفة: فهو السلطان الأعظم، يخلف من قِبله ويَسُدّ مَسَدّه[٨].

(١) انظر د. الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٦٥١.
(٢) أبو زهرة: أصول الفقه ص٦٣.
(٣) سورة يوسف آية ٤٠.
(٤) سورة المائدة آية ٤٩.
(٥) سورة المائدة آية ٤٧.
(٦) الكفوي: الكليات ١/ ٣١٠.
(٧) الجرجاني: التعريفات ٢٩.
(٨) الزبيدي: تاج العروس، مادة خلف ١٢/ ١٩٤.

قال العلاّمة ابن خلدون: الإمامة والخلافة: هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذْ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به[(١)] فالسلطان إذن عليه تقرير وتنفيذ أحكام الشريعة، وفق سياسة شرعية حكيمة، لأنه نائب عن الشارع في حفظ الدين وسياسة الدنيا، لذلك لا تنفصل السياسة في الإسلام عن العقيدة، ولا عن الشريعة، ولا عن الأخلاق، وإنما ترتبط بها كلها، وتلتزم به كلها، لأن وظيفة السلطان منحصرة بحراسة الدين من محظور تبديله وتغييره. وسياسة الدنيا وفق شريعة الله تعالى الخالدة.

قال الإمام الماوردي: الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا[(٢)].

حكم طاعة السلطان:

قال الإمام الماوردي: فرضٌ علينا طاعة أولي الأمر فينا، وأولو الأمر: هم الأئمة المُتَأمِّرون علينا[(٣)] لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[(٤)] لما أمر الله الرعاة والولاة بأداء الأمانات إلى أهلها، والحكم بالعدل، أمر الرعية من الجيوش وغيرهم بطاعة أولي الأمر الفاعلين لذلك في قسمهم وحكمهم، ومغازيهم وغير ذلك، شرط أن لا يأمروا بمعصية، لأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق[(٥)].

وقد استنبط هذا المعنى سيدنا علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال: حقٌّ على الإمام أن يحكم بما أنزل الله، ويؤدي الأمانة، فإذا فعل ذلك فحق على الرعية أن يسمعوا ويطيعوا.

وروى الإمام الطبري: بسند صحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه: إن أولي الأمر هم الأمراء. واحتج له الإمام الشافعي: بأن قريشاً ومن يليها من العرب كانوا لا يعرفون الإمارة، ولا ينقادون إلى أمير، فأُمروا بالطاعة لمن ولي الأمر، والانقياد له إذا بعثهم في السرايا، وإذا ولاّهم البلاد فلا يخرجوا عليهم لئلا تفترق الكلمة[(٦)]. لذلك قال ﷺ: من أطاع أميري فقد أطاعني ـ أي عمل بما شرعته ـ ومن عَصَى أميري فقد عصاني[(٧)]. ونقل الحافظ ابن حجر عن الإمام الطيبي[(٨)]: إن إعادة الفعل في قوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ﴾ إشارة إلى استقلال الرسول بالطاعة، أي أطيعوا

---

(١) انظر ابن خلدون: المقدمة ص١٥١.

(٢) الماوردي: القاضي أبو الحسن علي بن محمد: الإحكام السلطانية والولايات الدينية ص٥ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٣٩٨.

(٣) الماوردي: الإحكام السلطانية ص٥. (٤) سورة النساء آية ٥٩.

(٥) القاسمي: محمد جمال الدين: محاسن التأويل ٥/٢٥٣ دار الفكر بيروت ١٣٩٨.

(٦) انظر القاسمي: محاسن التأويل ٥/٢٥٣.

(٧) أخرجه البخاري: في الأحكام ـ باب أطيعوا الله. . . ١٣/١١١ رقم ٧١٣٧.

(٨) هو الإمام الحسين بن عبد الله بن محمد الطيبي المتوفى سنة ٧٤٣ الإمام الحافظ والمحدث المفسر، كان آية في استخراج الدقائق من القرآن والسنن مُقبلاً على نشر العلم متواضعاً، حسن المعتقد شديد الرد على الفلاسفة. انظر ابن حجر: الدرر الكامنة ٢/٦٨، ٦٩ وابن العماد: شذرات الذهب ٦/١٣٧، ١٣٨.

الله فيما نصّ عليكم في القرآن، وأطيعوا الرسول فيما بيّن لكم من القرآن، وما ينصه عليكم من السنة، ولم يُعد الأمر بالطاعة في أولي الأمر، إشارة إلى أنه يوجد فيهم من لا تجب طاعته[١]. وهم أمراء الجور، لذلك قال الزمخشري: المراد بـ«أولي الأمر» أمراء الحق، لأن أمراء الجور، الله ورسوله بريئان منهم، فلا يُعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم. وإنما يُجمع بين الله ورسوله والأمراء الموافقين لهما في إيثار العدل، واختيار الحق، والأمر بهما، والنهي عن أضدادهما، كالخلفاء الراشدين، ومن تبعهم بإحسان[٢] من الذين حكموا بالعدل، وأدوا الأمانة فكان حقاً على الرعية أن يسمعوا لهم ويطيعوا. عن علي رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ قال: «إنما الطاعة في المعروف»[٣] أي إنّ الأمر بطاعة السلطان مقصور على ما كان منه في غير معصية. وعن عمران بن حصين عن النبي ﷺ قال: لا طاعة في معصية الله[٤] لأنه لما أمر بمعصية فقد خالف الشرع فلا تجوز طاعته.

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبّ وكره ما لم يؤمر بمعصية فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة[٥]. ومن داهن فعليه الإثم.

ومما سبق يتبين أن السلطان ليس مطلوباً لذاته، وإنما أقيم لحفظ ما استرعاه الشارع، فينبغي أن لا يتصرف إلا بما أذن الشارع فيه من حياطة الشريعة بإقامة الحدود والعدل في الحكم.

قال الإمام ابن خويز منداد: وأما طاعة السلطان فتجب فيما كان لله فيه طاعة، ولا تجب فيما كان لله فيه معصية.

قال الإمام القرطبي ولذلك قلنا: إن ولاة زماننا لا تجوز طاعتهم[٦] ولا معاونتهم، ولا تعظيمهم، ويجب الغزو معهم متى غزوا، والحكم من قِبَلِهم، وتولية الإمامة والحُسْبة، وإقامة ذلك على وجه الشريعة[٧].

مؤهلات السلطان:

اشترط السلف الصالح للسلطان أن يكون ممن بلغ مرتبة الاجتهاد، لأن الأمراء في الصدر الأول كانوا يقومون بمعرفة أحكام الشريعة. بل كان السلطان نفسه مرجعاً للعامة في

---

(١) انظر ابن حجر: فتح الباري ١٣/ ١١١، ١١٢.
(٢) الزمخشري: الكشاف ١/ ٥٣٥ والقاسمي: محاسن التأويل ٥/ ٢٥٥.
(٣) أخرجه البخاري: في الأحكام ـ باب السمع والطاعة للإمام ١٣/ ١٢٢ رقم ٧١٤٥ من حديث طويل.
(٤) أخرجه أحمد في مسنده ٤/ ٤٢٦.
(٥) أخرجه البخاري: في الأحكام ـ باب السمع والطاعة للإمام ١٣/ ١٢١ رقم ٧١٤٤.
(٦) فماذا نقول نحن في ولاة عصرنا؟؟؟.
(٧) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٥٩.

الفتاوى، وفصل الخصومات، وذلك اقتداء برسول الله ﷺ، حتى أن ابن عمر وغيره، كانوا يقولون للسائل عن الفتيا اذهب إلى هذا الأمير الذي تقلد أمور الناس فضعها في عنقه، وهذا كما قال الإمام الغزالي: إشارة إلى أن الفتيا والقضاء والأحكام من توابع الولاية والإمارة[١].

وقد نقل أبو طالب المكي[٢]: أنه لا يفتي الناس إلا أمير أو مأمور. . . وتفصيل ذلك أن الأمير هو الذي تكلم في علم الفتيا والأحكام، كذلك كان الأمراء يُسألون ويُفتون، والمأمور: الذي يأمره الأمير بذلك، فيقيمه مقامه، ويستعين به لشغله بالرعية، فكان قولهم أمير: هو المفتي في الأقضية والأحكام[٣].

لذلك قال الإمام الشاطبي: إن العلماء نقلوا الاتفاق على أن الإمامة الكبرى لا تنعقد إلا لمن نال رتبة الاجتهاد والفتوى في علوم الشرع[٤].

وبه قال الإمام الجويني: فالشرط أن يكون الإمام مجتهداً بالغاً مبلغ المجتهدين مستجمعاً لصفات المفتين، ولم يُؤثر في اشتراط ذلك خلاف.

ثم علل هذا الشرط بقوله: والدليل عليه أن أمور معظم أصول الدين تتعلق بالأئمة، فأما ما يختص بالولاة وذوي الأمر، فلا شك في ارتباطه بالإمام، وأما ما عداه من أحكام الشرع، فقد يتعلق به من جهة انتدابه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو لم يكن الإمام مستقلاً بعلم الشريعة لاحتاج لمراجعة العلماء في تفاصيل الوقائع، وذلك يشتت رأيه، ويخرجه عن رتبة الاستقلال[٥].

لكن بعض العلماء لم يشترط في الإمامة العظمى الاجتهاد، بل اعتبروه من الشروط المستحبة.

قال الإمام الشهرستاني: جوّز البعض من أهل السنة أن يكون الإمام غير مجتهد، ولا خبير بمواقع الاجتهاد، ولكن شرطوا أن يكون معه مَنْ يكون من أهل الاجتهاد، فيراجعه في الأحكام، ويستفتيه في الحلال والحرام، ويجب أن يكون في الجملة ذا رأي متين، وبصرٍ في

---

(١) انظر ابن أبي شامة: مختصر كتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول ـ الرسائل المنيرية ٣/ ٢٤ والشيخ الخضر حسين: الشريعة الإسلامية ص٧٥.

(٢) هو الشيخ محمد بن علي بن عطية، أبو طالب المكي، الزاهد الواعظ الفقيه، صاحب قوت القلوب كان مجتهداً في العبادة، قدم بغداد فوعظ الناس فخلط في كلامه فتركوه وهجروه توفي ببغداد ٣٨٦هـ ودفن بمقبرة المالكية. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان ٤/٣٠٣. والذهبي: ميزان الاعتدال ٣/ ٦٥٥ والزركلي: الأعلام ٦/ ٢٧٤.

(٣) أبو طالب المكي: محمد بن علي ـ قوت القلوب في معاملة المحبوب ١/ ١٣٢ المطبعة الميمنية مصر ١٣١٠هـ.

(٤) الشاطبي: الاعتصام ٢/ ١٢٦.

(٥) انظر الجويني: الغياثي ص٨٤.

الحوادث نافذ[1] قوي الشكيمة ماضي العزيمة، صلباً في الحق، لا هوادة عنده لأحد، ولا مداهنة لديه لأحد، فعلى الحاكم أن يجلس إلى هؤلاء العلماء المخلصين، ويستعين بهم في الفتاوى واستخراج الأحكام، أمّا علماء السوء فعليه أن يطردهم من مجلسه لأنهم يتمسحون على أعتابه طلباً للدنيا، لا يتورعون أن يولدوا له الفتاوى الباطلة، ويقدموا الرخص الواهية إرضاءً لنزواته وتبريراً لظلمه وفسقه وبطشه.

واجبات السلطان تجاه الدين والدولة:

واجبات السلطان على كثرتها تنحصر في واجبين:

١ ـ إقامة الأسلام.

٢ ـ إدارة شؤون الدولة في حدود الإسلام.

وقد حاول بعض الفقهاء أن يعدد واجبات الإمام، فحصر أهمها بأمورٍ:

١ ـ حفظ الدين على الأصول التي أجمع عليها سلف الأمة، أي إقامة الدين على وجهه الصحيح.

٢ ـ تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وقطع الخصام بينهم، أي إقامة العدل بين الناس وتنفيذ الأحكام.

٣ ـ حماية البيضة والذّب عن الحوزة لينصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين. أي نشر الأمن في الداخل.

٤ ـ إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من اتلاف، واستهلال، أي تنفيذ عقوبات جرائم الحدود وجرائم القصاص.

٥ ـ تحصين الثغور بالعدة المانعة، والقوة الدافعة حتى لا يظفر الأعداء بغرة ينتهكون بها محرماً ويسفكون فيها دماً لمسلم أو معاهد. أي حماية الأمن الخارجي بالعدة والاستعداد الدائمين.

٦ ـ جهاد من عاند الإسلام بعد الدعوة حتى يُسْلِمَ أو يدخل في الذمة.

٧ ـ جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصاً واجتهاداً من غير عسفٍ.

٨ ـ تقدير العطاء وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

٩ ـ استكفاء الأمناء، وتقليد العظماء فيما يفوضه إليهم من الأعمال.

١٠ ـ أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور، وتصفح الأحوال ليهتم بسياسة الأمة وحراسة الملّة[2].

---

(١) الشهرستاني: الملل والنحلل ١/١٤٢.

(٢) الفرا أبو يعلى محمد بن الحسين: الأحكام السلطانية ص٢٧، ٢٨ دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٣ والماوردي: الأحكام السلطانية ص١٥، ١٦ وعبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية ٣٤٧، ٣٤٨ ضمن الأعمال الكاملة له ـ المختار الإسلامي مصر ١٩٩٤.

هذه أهم واجبات الإمام، وهي تدخل تحت واجبين، حراسة الدين، وسياسة الدنيا، بإدارة شؤون الدولة في حدود الدين.

مَنْ يُعين المفتي:

استقر رأي العلماء على أن من كان عالماً بأحكام الشريعة، محيطاً بالكتاب والسنة، قادراً على فهم أسرار اللغة العربية، بصيراً بأصول الفقه الإسلامي، فهو المفتي المخبر عن حكم الله تعالى، وكُلّ مَنْ تحققت فيه شروط المفتين لا يحتاج إلى جهة تُسند إليه أمر الإفتاء، لأنه قائم مقام النبي ﷺ في وراثته لعلم الشريعة منه ﷺ، وإبلاغها للناس، وتعليمها للجاهل، والإنذار بها، لذلك اعتبر جمهور العلماء أن من استجمع شرائط الإفتاء المُعتدّ بها حُقّ له أن يفتي، ويخبر عن أحكام الشرع، ويُبَيِّنها للناس، ولا يحتاج ذلك إلى تعيين مسبق من جهة ما، لأن الإفتاء من قبيل تبليغ الدين، فليس لأحد أن يحصر الفتوى في فردٍ ما، ويمنعها عن مَنْ تحققت فيهم شروط الفتيا.

قال الشيخ خلاّف: لم يكن الإفتاء - في عصر التابعين وتابعيهم - وظيفة ينقطع لها المفتي، وإنما كان واجباً يتصدى للقيام به من آنس في نفسه القدرة على أدائه مع اشتغاله بوظيفته، أو تجارته، أو دراسته[1]. ورغم هذا كان للسلطان دور في أن يُقرّ من صلح للفتيا، ومن لا يصلح يمنعه، ويتواعده بالعقوبة إن عاد إلى الإفتاء بغير علم.

ذكر الخطيب البغدادي: أنه ينبغي على إمام المسلمين أن يتصفح أحوال المفتين، فمن كان يصلح للفتوى أقَرّه عليها، ومن لم يصلح منعه، ونهاه، وتواعده بالعقوبة إن عاد، وطريق الإمام إلى معرفة من يصلح للفتيا أن يسأل عنه علماء وقته، ويعتمد أخبار الموثوق بهم[2] وعلى هذا كان الخلفاء من بني أمية، ينصبون للفتوى بمكة في أيام الموسم قوماً يُعَيّنونهم ويأمرون بأن لا يُسْتفتى غيرهم، وقد كان يصيحُ الصائح في الحج: لا يُفتي الناس إلا عطاء بن أبي رباح، فإن لم يكن فعبد الله بن أبي نجيح[3]. وما ذلك إلا خوفاً من أدعياء العلم، أو المتساهلين في طلب الأدلة، وطرق الأحكام، أن يخوضوا في دين الله تعالى على غير بصيرة، ولا نور، فيحلوا ما حرّم الله ورسوله، وربما حرّموا ما أحل الله ورسوله، فَمَنْعُهُم من الإفتاء، من ضمن مسؤولية السلطان العادل لحماية الدين، وصيانة الدنيا، وتنفيذ أحكام الشريعة ورعاية تطبيقها، فمن صلح للفتيا أقرّه، ومن لم يكن من أهلها منعه وتوعده، لذلك قالوا: «يلزم ولي الأمر عند الأكثر منع مَنْ لم يُعرف بعلم، أو جُهل حاله من الفتيا.

قال التابعي الجليل ربيعة - بن عبد الرحمن - بعض من يُفتي أحق بالسجن من

---

(١) الشيخ خلاّف: خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي ص٦٤.

(٢) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٥٤ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص١٧، ١٨.

(٣) انظر الخطيب البغدادي: المصدر السابق.

السُّرَّاق»[1] لأنه لا تتوفر فيه شروط الإفتاء، ثم يتصدى لأمر لا يُحسنُهُ فكأنه يسرق من الناس دينهم، ويُشوش عليهم إيمانهم وتقواهم قال سهل بن عبد الله التُسْتُري: وإذا نهى السلطان العالم أن يفتي، فليس له أن يفتي، فإن أفتى فهو عاصٍ، وإن كان أميراً جائراً[2].

فمن لا يملك القدرة العلمية والفقهية لاستنباط الأحكام وافتاء الناس فواجب على السلطان أن يمنعه، ويؤيد هذا ما قاله أبو عامر الهروي قال: حججت مع معاوية رضي الله عنه، فلما قدمنا مكة المكرمة حُدِّث عن رجل يقضي ويفتي الناس ـ مولى لبني مخزوم ـ فأرسل إليه فقال: أُمِرْتَ بهذا، قال: لا. قال: فما حملك عليه، قال: نُفتي وننشر علماً عندنا، فقال معاوية: لو تقدمت إليك قبل يومي هذا لقطعت منك طابقاً، ثم نهاه[3]. ولم ينهه إلا لعلمه أنه ليس أهلاً للإفتاء، وهذا المنع من ضمن وظيفة السلطان لحراسة الدين من محظور تبديله، لذلك هدده وتوعده، ثم منعه من الإفتاء.

ومعلوم أن من وظيفة السلطان نصب المفتين في المناطق المتباعدة إن ظهرت الحاجة ولم يوجد متبرعون للإفتاء، ولا يُعين إلا من كان لذلك أهلاً، وعليه الكفاية من بيت المال لمن يتفرغ لذلك، وينبغي أن ينظر في أحوال المفتين، فيمنع من يتصدر لذلك وليس بأهل، أو إذا كان ممن يسيء إلى الدين.

قال السادة الحنفية: يُحْجَرُ على المفتي الماجن، والطبيب الجاهل، والمكاري المفلس، ومرادهم بالماجن: من يُعلم الحيل الباطلة، كمن يعلم الزوجة أن ترتد لتبين من زوجها، أو يُعلم ما تسقط به الزكاة، وكذا من يفتي عن جهل[4].

هذا المفتي الماجن يُخرّب على المسلمين دينهم فمن واجب السلطان أن يحجر عليه، ويمنعه من الإفتاء، ويتوعده صيانة للدين وحماية للمسلمين. واستمر الحال على أن مهمة الإفتاء يقوم بها العلماء المؤهلون للاجتهاد والفتيا، المتصفون بالتقوى والورع، يقصدهم الناس ويستفتونهم فيما يشكل عليهم من أمور دينهم ودنياهم، فيستنبطون الأحكام ويفتون الناس حسبة لله تعالى.

لكن التطور الذي أصاب نظم الحياة دفع بالسلطان سليم الأول العثماني إلى تنظيم أمور الإفتاء على نحوٍ جديد، فقد أوجد منصب الإفتاء ورتّب أمور الفتوى، فصار لدمشق منذ دخلها السلطان سليم بن أبي يزيد سنة ٩٢٢هـ مفتون يختارون ممن يُعرفون بسعة العلم والتزام التقوى، يختصون بالإفتاء، ترجع إليهم الدولة، ويرجع إليهم القضاة، ويعود إليهم الناس.

ذكر صاحب[5] كتاب «عرف البشام فيمن ولي الإفتاء في دمشق الشام» أن السلطان

---

(١) الفتوحي: شرح الكوكب المنير ٤/ ٥٤٤. (٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٥٩.

(٣) أبو طالب المكي: قوت القلوب ١/ ١٣٣.

(٤) انظر ابن عابدين: رد المحتار ٥/ ٩٣ والموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ٣٢/ ٤٥.

(٥) هو الشيخ محمد خليل بن علي بن محمد المرادي، المتوفى ١٢٠٦هـ العالم، المؤرخ، المفتي، ولي فتيا الحنفية بدمشق ونقابة الأشراف، له تصاينف مهمة. انظر الزركلي: الأعلام ٦/ ١١٨.

سليم تاسع ملوك بني عثمان دخل دمشق سنة ٩٢٢هـ وكان الملوك والسلاطين قبله، وإن خصصوا القضاء برجل واحد، كانوا يطلقون أمر الفتيا للعلماء، فعلماء كل مذهب يفتون متى سئلوا واستفتوا، ويكتبون على الأسئلة، ويقع الخلاف والمناضلة بينهم، ولم يزل هذا الأمر على هذا المنوال في دمشق حتى دخلها وملكها السلطان سليم.

فنظّم أمورها، وأزال من أرباب العناد فجورها، وأتقن إحكامها، وأجرى بمقتضى الشرع الطاهر أحكامها، وجرى بعده أخلافه الملوك من بني عثمان على هذا المنوال من تخصيص فتوى كل مذهب برجل واحد من علماء المذهب، ومنع غيره من الكتابة على الأسئلة، وكذلك القضاء إلى وقتنا هذا[(١)] في سائر بلادهم[(٢)] ورغم ما سبق من تأثير السلطان على تعيين المفتي وعزله، فإن الفتوى ليست منوطة شرعاً بالمفتي الذي يُعيّنه السلطان، إذْ إن لكل عالم قوي الاستنباط رصين الفكر استجمع شرائط الإفتاء، ولم يعرف عنه الترخيص والتساهل في الفتاوى، إذا استفتي أن يُفتي ويخبر عن الحكم الشرعي متى طلب منه، علماً أن رفضه الإفتاء يكون جرماً في حق الأمة، لكتمانه ما أنعم الله عليه من نعمة العلم، ربما لا تكون فتياه لها الطابع الرسمي عند السلطان، إلا أنها قد تكون أتقى، وأورع، وأحكم من فتوى استنبطها مفتي السلطان.

خطورة اتصال العلماء بالحكام:

لا يجوز للمفتي الذي جعله الله تعالى وارثاً للنبي وقائماً مقامه في وراثة الشريعة، وإبلاغها للناس أن يتملق السلطان، أو أن يلين ويتذلل له، فالسلامة عند الله تعالى في البعد عن أبوابهم ومجالسهم، لأنّ القّرب منهم يجعله يُداهن لإستمالة قلوبهم، وتحسين ظلمهم، والنطق بما يوافق هواهم ومصالحهم.

قال الحافظ إبن عبد البر: وإذا حضر العالم عند السلطان غِبّاً فيما فيه الحاجة، وقال خيراً، ونطق بعلم كان حسناً، وكان في ذلك رضوان الله إلى يوم يلقاه، ولكنّها مجالسُ الفتنةُ فيها أغلب، والسّلامة فيها ترك ما فيها[(٣)]. لأن مُخَالِطَ السلطان لا يسلم من النفاق والإطراء في المدح، وفي هذا فساد الدين، وهلاك الأمة.

عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: من سكن البادية جفا، ومن اتبع الصيد غفل، ومن أتى أبواب السلطان افتتن.

---

(١) تعيين المفتي بمرسوم يصدر من قبل الحاكم معمول به في سائر البلاد العربية والإسلامية، أما في لبنان المتعدد الطوائف، فيجري انتخاب مفتي الجمهورية بالإقتراع السري، ويُنتخب بواسطة هيئة انتخابية تسمى مجلس الإنتخاب الإسلامي استناداً للمرسوم الإشتراعي رقم ١٨ الصادر بتاريخ ١٣ كانون الثاني ١٩٥٥ الذي يعطي المسلمين السنيين حق الإستقلال بشؤونهم الدينية.

(٢) انظر محمد المرادي: عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام ص٣ مطبوعات مجمع اللغة العربية ١٣٩٩.

(٣) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ١/ ١٨٥، ١٨٦.

وعند أبي داود «ومن أتى السلطان افتتن». وفي رواية أخرى من حديث أبي هريرة رضي الله عنه «ومن لزم السلطان افتتن، وما ازداد عبدٌ من السلطان دُنُواً إلا ازداد من الله بُعْداً»[1].

وذلك أن الداخل على السلطان إما أن يلتفت إلى تنعمهم فيزدري نعمة الله عليه، أو يهمل الإنكار عليهم، ويداهنهم، ويخوض في الثناء عليهم فيفسق.

قال رسول الله ﷺ: «اسمعوا هل سمعتم أنه سيكون بعدي أمراء، فمن دخل عليهم فصدقهم بكذبهم، وأعانهم على ظلمهم، فليس مني ولست منه، وليس بواردٍ عليّ الحوض، ومن لم يدخل عليهم، ولم يُعنهم على ظلمهم، ولم يصدقهم بكذبهم فهو مني وأنا منه، وهو واردٌ عليّ الحوض»[2].

وعن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: خذوا العطاء ما دام، فإذا صار رشوة على الدين، فلا تأخذوه، ولستم بتاركيه يمنعكم الفقر والحاجة، ألا إن رحا الإسلام دائرة فدوروا مع الكتاب حيث دار، ألا إن الكتاب والسلطان سيفترقان، فلا تفارقوا الكتاب، ألا إنه سيكون عليكم أمراء يقضون لأنفسهم ما لا يقضون لكم، فإذا عصيتموهم قتلوكم، وإن أطعتموهم أضلوكم، قالوا: يا رسول الله كيف نصنع، قال: كما صنع أصحاب عيسى ابن مريم، نُشروا بالمناشير، وحُملوا على الخشب، موت في طاعة الله خير من حياة في معصية الله»[3].

قال العلامة المناوي: في بيان عطاء السلطان: خذوا ما أعطاكم السلطان إذا كان عطاؤه عطاءً لله، لا لغرض دنيوي فيه فساد، أما إذا صار العطاء رشاً عن دينكم، أي مجاوزاً لدين أحدكم مباعداً له، بأن يُعطى العطاء حملاً لكم على ما لا يحل لكم شرعاً فاتركوا أخذه لأن أخذه حينئذٍ يُحمل على اقتحام الحرام، أما إذا لم يكن عطاء السلطان كذلك فيحل أخذه[4].

ومما سبق يتبين أنه لا يجوز للمفتي أن يُعين الحاكم على الظلم، أو أن يُبرر له أخطاءه بموجب فتاوى يطلقها، لأنه حينما يفتي، فهو لا يُعطى رأيه الخاص، أو وجهة نظره الشخصية في المسألة، لأن المستفتي يسأل عن حكم الله ورسوله في المسألة، فليتق الله في

---

(١) أخرجه الترمذي: في الفتن باب رقم ٦٩ ٤/ ٥٢٣ رقم ٢٢٥٦ قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وأبو داود: في الصيد باب إتباع الصيد ٣/ ١١١ رقم ٢٨٥٩ ورقم ٢٨٦٠. والنسائي: في الصيد والذبائح ـ باب إتباع الصيد ٧/ ١٩٥.

(٢) أخرجه الترمذي: في الفتن باب ٧٢ ٤/ ٥٢٥ رقم ٢٢٥٩ قال الترمذي: هذا حديث صحيح غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه.

(٣) أخرجه ابن حجر الهيثمي في مجمع الزوائد ٥/ ٢٢٧، ٢٢٨ قال الهيثمي: رواه الطبراني، ويزيد ابن مرثد لم يسمع من معاذ، والوضين بن عطاء وثقة ابن حبان، وبقية رجاله ثقات.

(٤) المناوي محمد عبد الرؤوف: فيض القدير شرح الجامع الصغير ٣/ ٤٣٥ المكتبة التجارية مصر ١٣٥٦.

علمه، وفي المسلمين، وليلجم لسانه عن أن يتكلم في الحلال والحرام بغير علم ولا هدى من نص شرعي، لأنّ القول على الله ورسوله بغير علم من أعظم الذنوب التي يرتكبها بعض المفردات من العلماء الذين يجعلون من فتاويهم سنداً شرعياً للسلطان، فإذا أراد الحاكم أن يشجع الظلم والمحاباة، ويقيم المجتمع على الفسوق والعصيان، دار معه بفتياه حيث دار الحاكم، وخرجت الفتاوى المارقة لإسكات المسلمين عن محاربة الظلم، ومقاومة الاستبداد، هذا النوع من المفتين الذين يستجيبون للأهواء وتحركهم المنافع الشخصية، والتطلع إلى المناصب الرفيعة، هؤلاء يمقتهم الله ورسوله، ويُلجمون يوم القيامة بلجام من نار لمناصرتهم الظالمين وسكوتهم عن الحق، ولن يرِدوا الحوض على رسول الله ﷺ يوم القيامة، وسيحشرون مع الظلمة والمستكبرين من الحكام.

أما العلماء الأبرار الذين لم يداهنوا ظالماً ولم يبيعوا دينهم بدنياهم، بل قاموا بواجب الدعوة، ولم تأخذهم في الله لومة لائم، أو سطوة ظالم فأمروا بالمعروف، ونهوا عن المنكر بالحكمة والموعظة الحسنة، فهؤلاء سَيَرِدُونَ الحوض على رسول الله ﷺ يوم القيامة.

وظني أن الخير في أمة محمد ﷺ باقٍ إلى يوم القيامة، وأن السواد الأعظم من علمائها هم ممن لا يُداهن سلطاناً، ولا يُعينه على ظلم، ولا يصدقه بكذب، بل يأمره بالخير، ويصدعه بالحق، ولا يصانع على حساب الدين والحق.

العلماء وحالهم مع السلطان:

كان الولاة والأمراء يقومون باستنباط الفتاوى والأحكام، وترجع العامة إليهم، ثم ضعف الأمر، وعجزت الولاة عن ذلك لميلهم إلى الدنيا وشغلهم بالحروب عنها، فصاروا يستعينون على ذلك بالعلماء وبالمفتين في الجوامع، فكان الأمير إذا جلس للمظالم قعد عن يمينه وشماله مفتيان يرجع إليهما في القضاء والأحكام.

ثم كثر المفتون رغبة في الدنيا، وطلبا للرئاسة، واختلف الأمر بعد ذلك حتى تركت الولاة الاستعانة بالعلماء[١]. فأصبح العلماء في حالهم مع السلطان أربعة أصناف:

الصنف الأول: يتباعد عن ساحة الأمراء، ويضمر في نفسه التحاشي عن مشاهدة ما ينكر.

الصنف الثاني: يغشى منازلهم، ولا يغض طرفه عما يحدق بهم من المساوىء فيأمر بالقسط ويصدع بالموعظة ولو لم يأمن أن تقع حياته في خطر.

نقل الحافظ ابن عبد البر: أن مالكاً رحمه الله تعالى قيل له: إنك تدخل على السلطان وهو يظلم ويجور، فقال: يرحمك الله فأين الكلام في الحق. وعليه فإذا لم يداهن، ونصحه وأمره بالمعروف، ونهاه عن المنكر فدخوله عليه أفضل الجهاد.

---

(١) انظر أبو طالب المكي: قوت القلوب ١/ ١٣٣.

الصنف الثالث: يتقرب منهم ولا يناديهم بالإرشاد في كل خلل يرتبكونه، وإنما يتعرض بنصحيته في الزلل الذي يعلم منهم التسامح فيه، والإغضاء عما يعظم في حقه.

الصنف الرابع: يتردَّد على مجالس الأمراء، ويندمج في طباعهم، وربما بلغ به الإغراق في ملاءمتهم، وابتغاء مرضاتهم إلى تحريف الفتوى عن مواضع الحق، هذا الصنف مما زاد الوهن في العلاقة بين الأمراء والفقهاء، فإن الأمراء الذين يضطهدون الحقوق، قد تعودوا من هذه الفئة التَّملُّق في خطابهم والتنازل بالفتاوى إلى ما يُوافق أهواءَهم. فإذا نظروا إلى فقيه ينطوي على كبر همة، وتحالف متين مع الحق، حسبوه مناوئاً لهم غير مسالم لسياستهم[1]. لذلك حذّر الإمام الغزالي المفتي أن يدور مع السلطان حيث دار، أو أن يغشى مجالسه فقال: ينبغي على العالم أن يكون مُستقصياً عن السلاطين، فلا يدخل عليهم، وأن يحترز عن مخالطتهم، وإن جاؤوا إليه، فإن الدنيا حلوة خضرة، وزمامها بأيدي السلاطين، والمخالط لهم لا يخلو عن تكلفٍ في طلب مرضاتهم، واستمالة قلوبهم مع أنهم ظلمة، ويجب على كل متدين الإنكار عليهم، وتضييق صدورهم بإظهار ظلمهم، فالداخل عليهم إما أن يلتفت إلى تَجَمُّلِهم فيزدري نعمة الله عليه، أو يسكت عن الإنكار عليهم فيكون مداهناً لهم، أو يتكلف في كلامه كلاماً لمرضاتهم، وتحسين حالهم، وذلك هو البهت الصريح، وبالجملة فمخالطتهم مفتاح الشرور، وعلماء الآخرة طريقهم الاحتياط[2].

ربما يظن بعض العلماء أن من واجبه إرضاء السلطان وطاعته، واستنباط الفتاوى التي تخرجه من الضيق والحرج أمام رعيته، بل وتبرر له كل ما يقوم به، ولو كان يحدو بالأمة، ويعدل بها عن سواء الصراط، وربما عطّلوا أحكام الشريعة، فأحلوا وحرموا، وهم يزعمون أن طاعة أولي الأمر واجبة لأنها من طاعة الله تعالى، فهل الإسلام يوجب طاعتهم، واتباع أهوائهم؟ إن وجوب طاعة السلطان مُخْتَصٌّ بما لم يخالف أمرُه الشرعَ، فإن الله تعالى أمر الناس بطاعة أولي الأمر بعدما أمرهم بالعدل في الحكم تنبيهاً على أن طاعتهم واجبة ما داموا على العدل[3].

فكّر بعض أمراء بني أمية أن يستغل الأمر بطاعة أولي الأمر لتنفيذ مصالحه «فقال لبعض التابعين من العلماء: أليس الله قد أمركم أن تطيعونا» في قوله تعالى: ﴿وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[4] فأجاب التابعي الجليل: أليس قد نزعت عنكم ـ يعني الطاعة ـ إذا خالفتم الحق بقوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾[5] أي أن الله تعالى قال: فإن لم يعملوا

---

(١) انظر الشيخ الخضر حسين: الشريعة الإسلامية ص٧٦.

(٢) انظر الغزالي: محمد بن محمد: إحياء علوم الدين ١/ ٧٣ مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ ١٣٥٨.

(٣) الشيخ ظفر أحمد العثماني: أحكام القرآن ٢/ ٢٩٢ إدارة القرآن والعلوم الإسلامية باكستان ـ كراتشي ١٤١٣.

(٤) سورة النساء آية ٥٩.

(٥) انظر ابن حجر: فتح الباري ١٣/ ١١١ والقاسمي: محاسن التأويل ٥/ ٢٥٦ والشيخ العثماني: أحكام القرآن ٢/ ٢٩٣، ٢٩٤.

بالحق فلا تطيعوهم، وردوا ما تخالفتم فيه إلى حكم الله ورسوله. لذلك ينبغي على المفتي أن يجتنب عن الرخص للأمراء، وتخصيصهم بذلك من بين العوام، فإن كان تتبع الرخص جائز على ضعف، فهو للضعفة بسبب عدم الاستطاعة، أما تخصيص السلطان بذلك فمن علامات الاستهانة بدين الله تعالى، وما هذا المفتي إلا خارق لحجاب الهيبة، مسقط لأبهة الشرع، مفسد لنظام الدين، وكما لا يُرخص لأرباب الظلم في الأمور الشرعية كذلك لا يُغلظ عليهم بحيث يؤدي إلى نفورهم عن انقياد الشرع[1].

نخلص مما سبق إلى أن علماء السوء ـ وهم قلة في الأمة ـ الذين يضعون أنفسهم وعلمهم في خدمة السلطان الجائر المنحرف، استمالة لقلبه، وطلباً لمرضاته، لا تقبل فتواهم عند الله، ولا عند الناس، لأنها فتاوى ضالة مُضلة، خرجت لتدعو الناس لطاعة السلطان في معصية الله تعالى، ومجاراته في انحرافه عن سبيل الله تعالى وتسلطه على الخلق، والتطاول عليهم وإذلالهم، هؤلاء المفسدون لدين الله تعالى لما ازدادوا من السلطان قرباً، ازدادوا من الله بُعداً لتحريفهم الكلم عن مواضعه، واندماجهم مع السلطان في ظلمه ومعصيته، ثم افتائهم بما يوافق هواه ومصلحته السياسية وشهوته في التسلط، فبئس العالم، وبئس الحاكم.

---

(١) انظر المفتي عميم الإحسان: أدب المفتي ص٢٠، ٢١.

أثر الفتاوى التي ترضي السلطان في الصراع السياسي والفتاوى التي في وجه السلطان.

تمهيد:

من الثابت شرعاً أن سلطة التشريع في الإسلام هي لله ورسوله، ودور المفتي أن يجتهد في نطاق الكتاب والسنة لاستنباط الأحكام، فلا يستمدُّ سلطته من الحاكم، وإنما من علمه ومؤهلاته الذاتية التي تؤهله لهذا المنصب الخطير، فهو قائم مقام النبي ﷺ في وراثته لعلم الشريعة، وإبلاغها للناس.

أما دور السلطان فهو الخلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا بمقتضى هذا الدين، فهو مطالب بتنفيذ أحكامه وفقاً لمبادئه وقواعده العامة، هذا السلطان له حقُّ الطاعة والإعظام، كما أن لهذا المفتي الرباني حقَّ القبول والإكرام، لأنهما يراقبان الله تعالى فيما يسوسان به الناس من أحكام سيسألون عنها يوم القيامة.

ومع مرور الزمن، وتقادم الأعصار اختلف الحال بالنسبة لبعض الحكام والمفتين، فأصبح الحكم عند البعض شهوة من شهوات التسلط على الخلق، والتطاول عليهم وإذلالهم، تراه يجعل الرعية فداء نفسه، ويتوسل بهم إلى تحصيل مقاصد نفسه، وهذا يفضي إلى الهرج والمرج في الخلق.

كما وجد في العلماء بعضَ مَنْ باع آخرته بدنياه، يدخل على السلطان فيصدقه بالكذب، ويقول عنه ما ليس فيه، ويرضيه بما يسخط الله تعالى لأنه يُؤثر رضاه، ويُعظِّم دنياه، ويزكي عمله، بل ربما كذب البعض على رسول الله ﷺ ليرضى عنه السلطان القاهر الظالم.

دخل التابعي الجليل محمد بن شهاب الزهري على الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك فسأله عن حديث «إن الله تعالى إذا استرعى عبداً الخلافة كتب له الحسنات ولم يكتب له السيآت» فقال له الإمام الزهري: هذا كذب. ثم تلا قول الله تعالى[1]: ﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ

(١) سورة ص آية ٢٦.

﴿شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوْمَ ٱلْحِسَابِ﴾ فقال الوليد: إن الناس ليغروننا عن ديننا»[١].

لعل الوليد بن عبد الملك قصد بالناس الذين أغروه فأوقعوه في البعد عن دينه هم علماء السوء، الذين قصدوا من العلم التوصل به إلى الجاه، ومداراة السلطان، يبتدعون كل شيء لإرضائه، ونيل عطائه، لكن الإمام الرباني محمد الزهري، صدعه بالحق، وبيّن له أن هذا الحديث كذبٌ وإفكٌ مفترى على رسول الله ﷺ لأن النبي داود وهو قطعاً أكرم عند الله تعالى من الوليد بن عبد الملك، فقد جمع الله له الخلافة والنبوة، ولم يُسقط عنه إثم السيئات إن اقترفها ـ وحاشا لنبي أن يقترفها ـ بل توعده ونهاه عن متابعة الهوى، لأنها توجب الضلال عن سبيل الله، والضلال يوجب سوء العذاب. وفي هذا تحذير شديد للسلاطين أن يقعوا في هوى النفس وظلم العباد، بل عليهم أن يحكموا بالعدل، ويلازموا الحق، ويأخذوا الناس بأمر الله ورسوله.

أما أولئك العلماء الذين خانوا أمانة العلم، لمّا جعلوه سلعة ليُصيبوا به عرضاً من الدنيا زائلاً، فقد قال فيهم التابعي الجليل مكحول الشامي رحمه الله تعالى: من تعلم القرآن، وتفقه في الدين ثم صحب السلطان تمَلّقاً إليه، وطمعاً فيما لديه، خاض في بحر من نار جهنم بعدد خطاه[٢].

أفتى بعض علماء القرن الرابع الهجري بخلاف مذهبه ورأي إمامه ترخيصاً للسلطان، وإرضاءً لهواه وتشهيه، فقد ذكر الإمام الشاطبي: أن الشيخ أبا عبد الله محمد بن يحيى بن عمر بن لبابة الأندلسي المتوفى سنة ٣٢٦هـ[٣] كان من أحفظ أهل زمانه للمذهب المالكي، عالماً بعقد الشروط، بصيراً بعللها، عُزل عن القضاء والشورى لأشياء نُقمت عليه، وأمر بإسقاط عدالته، وإلزامه بيته، وأن لا يُفتي أحداً، فأقام على ذلك وقتاً، ثم إن السلطان احتاج إلى شراء المرعى الذي هو من أحباس المرضى بقرطبة، وذلك لمقابلته متنزهه، وتأذيه برؤيتهم أوان تَطَلُّعِه من عَلاَلِيّه، فطلب من قاضيه أن يجمع الفقهاء ويعرّفهم رغبة السلطان، لعلهم يجدون له رخصة، فتكلم القاضي معهم، فلم يجدوا له سبيلاً، فغضب السلطان. فلما بلغ هذا الخبر ابن لبابة رفع إلى السلطان يغُضّ من أصحابه الفقهاء ويقول: إنهم حجروا عليه واسعاً، ولو كان حاضراً لأفتاه بجواز المعاوضة في الوقف، وتقلدها وناظر أصحابه فيها، فوقع الأمر من نفس السلطان، وأمر بإعادة محمد بن لبابة إلى الشورى، ثم أمر القاضي بإعادة المشورة، فاجتمع القاضي والفقهاء وابن لبابة، فأصرّ الفقهاء على رأيهم وفتواهم الأولى من منع السلطان من تغيير الأوقاف عن وجهه، وهذا مذهب مالك الذي يقول به أهل المغرب، أما ابن لبابة: فخالف جماعة الفقهاء، ورأي الإمام مالك رحمه الله تعالى وقال:

---

(١) انظر ابن حجر: فتح الباري ١٣/ ١١٣.
(٢) انظر الغزالي: إحياء علوم الدين ١/ ٧٤.
(٣) انظر ترجمته في القاضي عياض: ترتيب المدارك ٢/ ٣٩٢ وابن فرحون: الديباج المذهب ص٢٥١ وابن العماد: شذرات الذهب ٢/ ٢٦٩.

أُفتي بقول أهل العراق، وأتقلد ذلك رأياً، لأنهم لا يجيزون الحَبْسَ أصلاً، وهم علماء أعلام يُهتدى بهم، ثم قال للقاضي: أَنْهِ إلى السلطان فُتياي. ورفع القاضي هذه الفتوى إلى السلطان، فأتَى جوابه بأن يُؤخذ بفُتيا محمد بن لبابة، ويُنفذ ذلك، ويعوض المرضى من هذا المرعى بأملاكه في مكان آخر[1]. هذه الفتيا من ابن لبابة لم تكن لأن دليل رأي أهل العراق أرجح عنده من دليل أهل المغرب، وإنما كانت تملقاً وإرضاءً لهوى السلطان وتشهيه، وتفصيل الفتوى على قدر حاجته.

الإفتاء إرضاءً لهوى السلطان:

استخدمت الفتاوى في كثير من الأحيان للتستر على ظلم السلطان وفساده وقبيح أفعاله، كما استخدمت كسلاح في الصراعات السياسية والدولية لتبرير عمل السلطان، أو عزله لخصومه، أو قتله من قِبَل خصومه، فمن سمات بعض سلاطين الدولة العثمانية أنه إذا تولى الحكم، ربما أمر بقتل أخوته، أو بحجزهم في السراي كي لا يكون له منازع في الملك، والأمر الغريب أنه قد يبرر هذا الوهم، والخوف على سلطانه، والاستئثار بالملك بفتوى - شرعية - تكون له سنداً وعضُداً، ليَعْدم خصومه، ويحقق أطماعه ونزواته، ويبرر ظلمه وفساده، أليس من واجبات المفتي الذي عَيّنه بمرسوم وأسند إليه وظيفة الإفتاء، ثم أغدق عليه المال والهدايا أن يحارب إلى جانبه، فيستنبط الفتاوى - الهالكة - والتي تقلب الموازين، وتبرر الاضطهاد، وتُسْكِتُ الشعب المغلوب عن المطالبة بحقه أو أن يثور لرفض الظلم والاستبداد، لأن طاعة ولي الأمر واجب شرعي، وفعله يستند إلى الشريعة الغرّاء، والسلطان ما فعل ذلك إلا بموجب فتوى شرعية - هالكة وضالة - من مفتي المسلمين الذي لا دور له عند كثير من السلاطين إلا تفصيل الفتاوى والأحكام على قدر حاجة السلطان، وبما يعزز نفوذه وسيطرته.

ذكرت لنا كتب التاريخ أنه لما تولى السلطان بايزيد خان الأول ابن السلطان مراد الأول المتوفى سنة ٧٩١هـ كان له أخ أصغر منه بقليل يدعى يعقوب متصفاً بالشجاعة والإقدام، وعلو الهمة فخيف منه أن يدّعي الملك لنفسه، لذلك قُتل باتفاق أمراء الدولة وقُوّاد جيوشها، بعد أن استصدروا فتوى شرعية - فُصّلَت على قدر حاجة السلطان - أفتى بها علماء ذلك الزمان، وكانت حجتهم منع حصول الفتنة بناء على قوله تعالى[2]: ﴿وَٱلْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلْقَتْلِ﴾[3].

وفي عهد السلطان سليم الثالث[4] ابن السلطان مصطفى الثالث أخذت الدولة في إصلاح داخليتها وخصوصاً العسكرية والبحرية، واتباع الأساليب الأوروبية، وكان القصد من

---

(١) انظر الشاطبي: الموافقات ٤/١٣٧، ١٣٩.

(٢) محمد فريد بك المحامي: تاريخ الدولة العلية العثمانية ص١٣٧ تحقيق د. إحسان حقي دار النفائس - بيروت ١٤٠٣.

(٣) سورة البقرة آية ١٩١.

(٤) كان حكمه ما بين ١٧٨٩ و١٨٠٧ م.

ترتيب العساكر النظامية، الاستغناء بهم عن جنود «الإنكشارية»[1] الذين صاروا عالة على الدولة، وكان السلطان قد حصل على موافقة المفتي على ذلك التطوير، ولما توفي المفتي الذي كان معاضداً للسلطان على إدخال الإصلاحات، تولى مكانه قاضي العسكر، الذي كان على الضد من سلفه، فأفتى بأن كل سلطان يُدخل نظام الإفرنج وعوائدهم، ويُجبر الرعية على اتباعها لا يكون صالحاً للملك ـ لأن النظام العسكري الجديد بدعة مخالفة للشرع على زعمهم ـ فكانت الفتوى بعزل السلطان الذي أذعن، وتنحى عن الحكم ١٨٠٧م[2].

هذه الحادثة تُظهر بوضوح صراع الفتاوى، بين المصالح والسياسات المتضاربة فتوى ـ شرعية ـ تعاضد السلطان على التطوير، وأخرى استصدرها خصوم السلطان، واحتجوا لها بأن التطور العسكري بدعة مخالفة للدين والشرع، والحقيقة الواضحة أن الفتوى فُصّلت على مقدار هوى الإنكشارية، ومصلحتهم السياسية التي تقتضي عزل السلطان، فكانت الفتوى المطلوبة وعُزِل السلطان. أما في عهد السلطان محمود الثاني[3] ابن السلطان عبد الحميد الأول، الذي عزم على أن يُخْضِع الإنكشارية للتنظيم الجديد، ولسلطة السلطان، فاستحصل على فتوى بضرورة تنفيذ النظام الجديد على الإنكشارية، لأن العمل به جائز شرعاً، ويجب ضرب ومعاقبة كل من يعارض تنفيذ هذا المشروع، فأبدى الإنكشارية موافقتهم ظاهراً، وأخذوا يستعدون للثورة والعصيان ليوقفوا تنفيذه، لأن النظام الجديد يسلبهم امتيازاتهم، ويُقيد سلطانهم على أتباعهم، وقد بدأوا شرارة ثورتهم بأن اعتدوا على بعض الجنود وقت التمرين، فأصدر السلطان أمره بمعاقبة كل متعرض منهم بالقتل، تنفيذاً لفتوى المفتي، ثم جمع العلماء وأخبرهم بما ينويه الإنكشارية، فاستقبحوا عملهم وشجعوه على المقاومة وعدم التساهل معهم، واستناداً إلى الفتوى المؤيدة للتنظيم الجديد صدر الأمر السلطاني بإلغاء نظام الإنكشارية، وسحق كل من بقي منهم وإعدامه أو نفيه إلى أطراف البلاد[4].

مما سبق يتبين أن السلطان كان يسعى دائماً إلى دعم تصرفاته في الأمور السياسية مثل الحرب، والصلح، والتأديب، والعفو بفتاوى شرعية لكي يصغي لها الناس، وتتلقاها الأمة على أنها دينٌ يجب الخضوع له، وحكم شرعي نطق به المفتي، ويحاول السلطان ـ أن يوهم الناس ـ أنه ينفذ ما يُفتي به المرجع الأعلى للدين الحنيف. هذه الفتاوى المُعَلَّبة والمُفَصّلة على قدر حاجات السلطان كانت لا تخلو من الغرابة، مثلاً اضطرت الدولة العثمانية إلى التوقيع على معاهدة أدرنه، بعد حربها مع روسيا ١٨٣٩م، واعترفت في المعاهدة المذكورة باستقلال اليونان، ولكن الحكومة

---

(١) الإنكشارية: هي السنكجرية وهي طائفة من الجند وتكتب «يكي جري» وهي بمعنى القوة الجديدة، أي الجند الجديد. انظر موفق بني مرجة: صحوة الرجل المريض ٤٥٠، ٤٦٢ ـ مؤسسة صقر الخليج ـ الكويت ١٩٨٤.

(٢) انظر محمد فريد: تاريخ الدولة العلية ص٣٧٠ وما بعدها.

(٣) كانت ولايته من ١٨٠٨م إلى ١٨٣٩م.

(٤) انظر محمد فريد: تاريخ الدولة العلية ٤٣٠، ٤٣١.

رأت أن تحصل على فتوى بجواز ذلك، وهذه هي ترجمة الفتوى[1] «إن مليكنا الذي هو سيد السلاطين وإمام المسلمين إذا رأى لزوماً لعقد الموادعة والمصالحة مع أحد ملوك بلاد الحرب، لأن محاربته تؤدي إلى إضْرَارِ عَامّةِ المسلمين، ولكن إذا لم يكن من الممكن عقد الصلح مع الملك المذكور دون تخلية بعض البلاد التي يسكنها قوم مخصوص من أهل السنة، هل يكون من اللازِم على مليكنا المشار إليه أن يترك البلاد المذكورة إلى مستوطنيها بعد أن يخلّص أهاليها المسلمين مع عيالهم وأثمان أملاكهم، وأن يصون بذلك جميع البلاد الإسلامية، وعامة المسلمين من الشر والضرر. الجواب: يكون، والله أعلم[2].

كان الواجب على المفتي أن يُفْتِيَ بما يرضي الله ورسوله، ويحقق الدفاع عن أرض المسلمين، ويَحُثَّ السلطان على الجهاد المقدس، لا أن يبرر عمله بسلخ بعض البلاد الإسلامية ونزعها من أهلها بناءً على فتوى ـ شرعية ـ ليته سكت، ولم يوهم الناس بصوابية ما فعله السلطان، بل باعتباره من صميم شرع الله تعالى، ولولا ذلك لما أفتى مفتي المسلمين بالموافقة عليه. لذلك ترى السلطان في ذاك الزمان، لا يعلن حرباً، أو يعدل عنه إلا بناء على فتوى يتكىء عليها لينفذ مآربه، ومصالحه السياسية والاجتماعية وما على المفتي إلا أن يُفصّل له الفتوى المناسبة للحال والمقال.

فعندما تعدّى محمد علي باشا ـ والي مصر ـ على الولايات السورية، أعلن السلطان وجوب محاربته بناء على فتوى، ولكنه عندما اضطر إلى مهادنة إبراهيم باشا بمعاهدة، رأى من الضروري أن يحصل على فتوى بجواز العدول عن تأديبه، وكأن المفتي بيده مقصٌ يُفصّل الفتوى على حسب رغبات السلطان. وفيما يلي ترجمة الفتوى التي صدرت حول هذه القضية: «إذا كانت طائفة من المسلمين جمعت العساكر وهجمت على طائفة أخرى أيضاً من المسلمين، ولكنها ـ بعد ذلك ـ عرضت الطاعة إلى إمام المسلمين وخليفة الأرضين، خلّد الله ملكه إلى يوم الدين، ورجعت عن تعدياتها، هل يكون من المشروع أن تُقبل طاعتها، وترك قتالها؟ الجواب: إن قبول طاعتهم وترك قتالهم مشروع[3].

فتاوى ترضي سلطة الاستعمار:

في عهد السلطان عبد العزيز[4] بن محمود الثاني وضعت مجلة الأحكام العدلية، التي كان مرجعها فِقْهَنَا الإسلامي بقواعده الكلية، ومسائله المستخرجة من كتب الفتاوى والواقعات، وكان الهدف من هذه المجلة حصول فائدة عظيمة لكل نواب الشرع من أعضاء المحاكم النظامية، والمأمورين بالإدارة، فيحصل لهم بمطالعتها انتساب إلى الشرع، ولدى

---

(١) هذه الفتوى منقولة عن تاريخ لطفي ٢/ ١٤ الذي هو آخر التواريخ الرسمية العثمانية.

(٢) ساطع الحصري: البلاد العربية والدولة العثمانية ص٥٣ ـ دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٦٠.

(٣) تاريخ لطفي ٤/ ٤٨ نقلاً عن ساطع الحصري: البلاد العربية والدولة العثمانية ص٥٤.

(٤) كانت ولايته ما بين ١٨٦١م و١٨٧٦م.

الإيجاب تصير لهم مملكة بحسب الوسع يقتدرون بها على التوفيق ما بين الدعاوى والشرع الشريف[1] وهذا العمل العظيم لم يكن ليروق للدول الغربية ذات المطامع الاستعمارية التي كانت تطمح إلى تغيير نظام الخلافة الإسلامية، الذي يعتمد على الشريعة بأحكام دستورية غربيّة، ولم يكن السلطان عبد العزيز ليوافق على هذا الأمر الخطير، إلا أن وزير العدل مدحت باشا، الذي كان مُتشبعاً بالأفكار الغربية وحضارتها، تجرأ وقدّم للسلطان دستوراً وفق المبادىء والأفكار الغريبة العلمانية، فرفضه السلطان وعزل الوزير، وأبعده، غير أن الوزير المذكور استطاع بمكره وخبثه ودسائسه أن يُقلّب الوزراء ويُقنعهم بجنون السلطان، ووجوب عزله، كما استطاع أن يحصل على فتوى شرعية بخلعه وعزله.

وهذا نص الفتوى: إذا كان زيد الذي هو أمير المؤمنين مُختل الشعور، وليس له إلمام في الأمور السياسية، وما برح يُنفق الأموال الميرية في مصارفه النفسانية في درجة لا طاقة للملك والملة على تحملها، وقد أخل بالأمور الدينية والدنيوية، وشَوَّشَها، وخرب الملك والملة، وكان بقاؤه مُضراً بها فهل يصح خلعه؟ الجواب يصح[2]؟ شيخ الإسلام: حسن خير الله. وهكذا استطاع الخبيث مدحت باشا بهذه الفتوى الساذجة والماكرة حيث اعتبرت أن خلع السلطان بات أمراً ملحاً يُحتّمه الشرع الإسلامي.

وما ذاك إلا إرضاء للدول الاستعمارية، لأنه رفض أن يصنع دستوراً للدولة الإسلامية مستمداً من النظم الغربية العلمانية المخالفة للدين الإسلامي وشريعته الغرّاء.

أما في عهد السلطان عبد الحميد الثاني[3] فقد تولى مدحت باشا الصدارة العظمى ـ رئيس الوزراء ـ واستمر في سعيه لإجراء اصلاحات دستورية على الطريقة الغربية ـ لتهدم الخلافة ـ فألف لجنة وعهد إليها وضع مشروع دستور للدولة، وبعد مصاعب بالغة، أقرّت اللجنة مشروع الدستور المستوحى من الدستور البلجيكي، وهذا إذا طبق يعني صراحة إلغاء نظام الخلافة وإقامة دولة كأي دولة غربية علمانية، لذلك رفض السلطان عبد الحميد تنفيذ هذا الدستور، ثم أقال مدحت باشا. ونفاه باعتباره مرتكباً للخيانة العظمى[4] هذا الموقف الشجاع وغيره من المواقف الحكيمة المشرفة والمعادية للاستعمار الغربي، وللمطامع الصهيونية في فلسطين، كل هذا ساهم في خلع السلطان عبد الحميد إضافة إلى فتوى خبيثة كانت متواطئة عن قصد أو غير قصد مع الماسونيين والعلمانيين، ويهود الدونمة.

وهذا نص الفتوى التي خُلِعَ بموجبها السلطان عبد الحميد: إذا قام إمام المسلمين ـ زيد، فجعل ديدنه طي وإخراج المسائل الشرعية المهمة من الكتب الشرعية، وجمع الكتب

---

(١) محمد فريد: تاريخ الدولة العلية ص٥٤٩.

(٢) انظر محمد فريد: المصدر السابق ٥٧٥، ٥٧٦. وعبد القديم زلوم: كيف هدمت الخلافة ٣٧، ٣٩ نشر ١٣٨٢ بدون دار.

(٣) كانت ولايته من ١٨٧٦م إلى ١٩٠٩م.

(٤) انظر عبد القديم زلوم: كيف هدمت الخلافة ٤٠، ٤٣.

المذكورة، والتبذير، والإسراف من بيت المال، ويتصرف فيه بغير مسوغ شرعي، وقتل وحبس وغرّب الرعية بلا سبب شرعي، وسائر أنواع المظالم الأخرى، ثم أقسم على الرجوع عن غيّه، ثم عاد فحنث وأصرّ على إحداث فتنة عظيمة جعلت أمور المسلمين كلها مُختلة، فورد من المسلمين من كافة الأقطار الإسلامية بالتكرار ما يُشعر بإعتبار ـ زيد ـ هذا مخلوعاً، وأصبح بقاؤه محقق الضرر، وزواله محتمل الصلاح، فهل يجب على أهل الحل والعقد، وأولياء الأمور أن يعرضوا على ـ زيد ـ المذكور التنازل عن الخلافة والسلطنة، أو خلعه من قبلهم الجواب: نعم يجب[١] التوقيع: شيخ الإسلام محمد ضياء الدين أفندي.

هذه الفتوى الغريبة العجيبة التي تخدم أعداء الإسلام والمسلمين من اليهود والعلمانيين قُرئت في الاجتماع المشترك للمجلس الملي، فصرخ النواب الاتحاديون نُريد خلعه، نريد خلعه، فقام سعيد باشا الصغير ـ الذي رباه السلطان عبد الحميد وهو صغير فخانه بعد ما كبر ـ وهو على كرسي رئاسة المجلس وقال: أيها السادة هل توافقون على هذه الفتوى الشرعية التي تقضي بخلع السلطان عبد الحميد الثاني من الخلافة والسلطنة؟ ولما كثرت الهمهمات بينهم طلب من الموافقين الوقوف، فوافق المجلس على الخلع[٢] يوم الثلاثاء السابع والعشرين من شهر نيسان ١٩٠٩م.

هذه الفتوى الماكرة التي ثلمت المسلمين في تركيا تبرز دور اليهود الكبير في حادثة خلع السلطان عبد الحميد حيث عقد الأعضاء اليهود لجمعية الاتحاد والترقي مؤتمرهم في ضاحية استانبول «أبا ستفانوس» وقرروا فيه خلع السلطان عبد الحميد[٣] ثم مارس الاتحاديون الضغوط على مفتي الإسلام ليُفَصّل لهم فتوى الخلع المشؤومة. والأدهى أنّ قرار الخلع بُلّغ للسلطان من قبل هيئة مكونة من رؤوس الباطل والضلال، من عارف حكمت باشا رئيس الوفد، وعضوية كل من أسعد طونباني باشا، وغالب باشا، وآرام أفندي الأرمني ومن زعماء اليهود الماسونيين عمانويل قارصوه، ووصلوا لإبلاغ السلطان نبأ الخلع، وكان الشيء الذي آلم السلطان هو أن يبلغ إليه اليهودي قارصوه خادم الماسونيين قرار الخلع[٤].

قاتلهم الله تعالى وقاتل الفتاوى المارقة، التي كانت تُفَصّل على قياس رغبات الحكام وأعوانهم، الذين ساهموا في هدم نظام الخلافة الإسلامية، وإدخال القوانين الغربية العلمانية التي تستمد أحكامها من فلسفات وثنية لا دينية. بعد عزل السلطان عبد الحميد تسلم الخلافة السلطان محمد رشاد الخامس[٥] الذي أعيد في عهده وضع الدستور الذي رفضه السلطان عبد الحميد موضع التنفيذ، وبذلك تغيّر نظام الحكم في الدولة العثمانية وصار دستورياً برلمانياً

---

(١) انظر محمد فريد: تاريخ الدولة العلية ٧٠٩، ٧١٠ وموفق بين مرجة: صحوة الرجل المريض ص٤١٠.

(٢) موفق بين مرجة: المصدر السابق حاشية ص٤١٠.

(٣) انظر دكتور حسان حلاق: دور اليهود والقوى الدولية في خلع السلطان عبد الحميد ص٧٢. الدار الجامعية ـ بيروت.

(٤) د. حسان حلاق: المصدر السابق ص٧٤.

(٥) وكانت ولايته من ١٩٠٩م إلى ١٩١٨م.

ولم يعد نظام خلافة، وانتهى دور الأحكام الشرعية في الحكم والتشريع[1] والذي مكّن من إدخال أحكام القوانين الغربية العلمانية تشريعاً يطبق في المحاكم، إنما هو فتاوى العلماء بأنها لا تخالف الإسلام، ولاسيما فتاوى شيخ الإسلام، فقد أعطيت الفتاوى بأن النظام الديمقراطي لا يخالف الإسلام. وأن الإسلام دين الديمقراطية[2] وقد أعطيت الفتوى من شيخ الإسلام بجواز أخذ القوانين الغربية ـ الملحدة ـ وتطبيقها في المحاكم على المسلمين، لأن الإسلام لا يمنع أخذها، وظَنّي أن السبب في فتوى شيخ الإسلام وبعض العلماء بأخذ الأحكام الديمقراطية والقوانين الغربية العلمانية ربما يرجع إلى ثلاثة أمور:

الأمر الأول: ما تركز في الأذهان من أن ما لا يخالف الإسلام، وما لم يرد نص في النهي عنه يجوز أخذه، ويستدلون على ذلك بأن النبي ﷺ وجد عقود الجاهلية جارية بين الناس فأقرها، وما لم يقره نهى عنه، فصح ما أقره، وحرم ما جاء النهي عنه، وكذلك كل فكر أو حكم أو قانون لا يخالف الإسلام ولم يرد نهي عنه يجوز أخذه.

الأمر الثاني: أن المباح هو ما لا حرج فيه، فانتفاء الحرج عن الشيء هو إباحة له، فيكون أخذ ما لم يرد نهي عنه مباح، وأيضاً إن الشرع سكت عنه، ولم يبين حكمه، وما سكت عنه الشرع فهو مباح.

الأمر الثالث: ما شاع من أن الديمقراطية من الإسلام لأنها قائمة على الشورى والعدل، والمساواة وجعل السلطان للأمة، وهذا ما جاء به الإسلام[3].

وبناء على هذا كله هدمت الخلافة وأعطيت الفتاوى ـ الساذجة ـ بأخذ الدستور الديمقراطي، والقوانين الغربية العلمانية التي تستمد أحكامها من فلسفات وثنية لا دينية، وصارت هذه القوانين التي أخذت بموجب هذه الفتاوى قوانين ـ سميت إسلامية ـ وهذا خطأ أساسي في فهم أصول ومبادىء الإسلام، وذلك لأن النظم الغربية الديمقراطية العلمانية تعطي السلطة المطلقة للأغلبية ـ أو من يسمون أغلبية ـ فهي التي تضع الدستور، وتصنع القوانين، ولا توجد سلطة أعلى منها تلزمها بحدود معينة، وفي هذا إبعاد للأمة، وعزلها عن أصولها الدينية، وشريعتها الإسلامية ومُثُلها العليا التي تفرضها الشريعة في ميدان السياسة والحكم، فلا يصح أن نأخذ الحكم والتشريع إلا مما جاء به الكتاب والسنة، أو مما أرشدا إليه من خلال الإجماع والقياس والاجتهاد، فما استنبط من الأدلة من أحكام هو شرع إلهي، وليس تشريعاً وضعياً، لأنه لا يُنظر فيه

---

(١) عبد القديم زلوم: كيف هدمت الخلافة ص٤٣.

(٢) الديمقراطية: هي فكرة يونانية قديمة تتلخص في حكم الشعب بواسطة الشعب من أجل الشعب، فالشعب هو صاحب السيادة التي ليس فوقها سيادة لا لله ولا لرسوله. فالشعب هو الذي يمارس إرادته كاملة بوضع دستوره وقوانينه، ونظم حياته، عبر ممثليه. وهم النواب، أي بعبارة أخرى فصل الدين بعقائده وأحكامه وسلوكياته عن الحياة.

(٣) انظرعبد القديم زلوم: كيف هدمت الخلافة ص٤٥، ٤٦.

لرأي الأكثرية، ولا الأقلية، وإنما ينزل الجميع عند الدليل الشرعي.

لذلك يتبين مما سبق أن ما أفتى به العلماء كان خطأ في فهم الإسلام، وتقدير الواقع، لأن أرباب السلطة اتخذوا منه مبرراً لتعطيل أحكام الشريعة وقيودها، وإجماع الأمة، واجتهاد علمائها، مما مهّد الطريق لقيام الدولة العلمانية، التي عطّلت الأحكام الشرعية، والشعائر الإسلامية، وتفلتت من الالتزام بعقيدة الإسلام وشريعته، وقيمه الأخلاقية، وقواعده وأحكامه المستمدة من الكتاب والسنة وما أرشدا إليه.

فتاوى في وجه السلطان:

إذا استطاع بعض السلاطين أن يستخدم حفنة من العلماء الذين ضعفت نفوسهم فأجادوا التملق والمداهنة في خطاب السلطان وخطب وده، والتنازل بالفتاوى إلى ما يوافق هواه، ويبرر ظلمه وفساده، وتمكنه من نقض العديد من عرى الإسلام.

بالمقابل فإن الأمة الإسلامية لم تخلُ يوماً من العالم الرباني الذي لا يخشى في الله لومة لائم، ولا سطوة ظالم، لا يبغي بفتواه إلا وجه الله تعالى ورضاه، يقوم بواجب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر من غير مداجاة ولا إدّهان في القول، يؤثر الآخرة، ويحذر من الركون إلى الدنيا، لا تخالف أفعاله أقواله ينقبض عن السلاطين، ويحترز من مخالطتهم، لأنها مواقف فتن، فينأى بنفسه عن مجالسة الظالمين أو التزلف والتملق لهم، فإن قُدّر له أن يزور حاكماً فلكي يأمره بالمعروف، ويذكره بشؤون العباد، ويصدعه بالحق والعدل.

حملت لنا المصادر أن خلافاً نشب بين سلطان الشام الملك الصالح إسماعيل، وسلطان مصر الملك الصالح نجم الدين أيوب، فخاف أن ينتزع منه دمشق فاستعان بالصليبيين أعداء الإسلام على أن يساعدوه، وأعطاهم مدينة صيدا، والشقيف وصفد وغيرها من حصون المسلمين، وكان ذلك ٦٣٨هـ وسمح لهم بدخول دمشق وشراء السلاح منها.

وأثار هذا الصنيع المنكر استياء المسلمين وعلمائهم، فهبّ الشيخ العز بن عبد السلام، وأفتى بتحريم بيع السلاح لهم، وقال لصانعي الأسلحة يحرم عليكم مبايعتهم لأنكم تتحققون أنهم يشترونه ليقاتلوا به إخوانكم المسلمين، ولم يكتفِ بهذه الفتوى، بل أعلنها من فوق منبر المسجد الأموي، ثم شدد في الإنكار على السلطان وفعلته المنكرة، ولم يَدْعُ له كالعادة، بل قال: «اللهم أبرم لهذه الأمة امرأ رشداً، تُعِزُ فيه وليّك، وتُذِلُ به عدوك، ويُعْمل فيه بطاعتك، ويُنْهى فيه عن معصيتك».

فلما علم السلطان إسماعيل بهذه الفتوى أمر بعزل الشيخ عن الخطابة واعتقاله، وأن لا يفتي، ولا يجتمع بأحد البته[1]. وهذا أولى للعالم من التزلف إلى السلطان والتملق إليه،

---

(١) انظر دكتور عبد الله الوهيبي: العز بن عبد السلام ـ حياته وآثاره ص٥٩، ٦١ سنة ١٤٠٢هـ ووحيد عبد السلام بالي: علماء وأمراء ص٦٦، ٦٧ مكتبة الصحابة جدة ١٤١٢هـ.

وتفصيل الفتاوى التي ترضيه وترضي أعداء الإسلام، أما السجن فما زاد العز إلا عِزّاً وثباتاً وقوة واستعلاءً. وتحمل لنا كتب التاريخ أن إبراهيم باشا[1] أثناء حملة الشام حاول ـ بناء على أوامر والده محمد علي باشا ـ أن يستصدر فتاوى من بعض علماء الشام تؤيد أفعاله ـ وخاصة عندما أمعن في الزحف نحو الشمال ـ بإقناعهم أن تلك الحملة تستهدف تخليص البلاد من مظالم العثمانيين الذين خالفوا أحكام الدين، ويبدو أن تلك المحاولة لقيت معارضة شديدة من أولئك العلماء أو بعضهم.

يقول محمد كرد علي في الجزء الأول من كتابه المذكرات ص٩٣ : أراد إبراهيم باشا أن يستصدر فتوى من علماء دمشق تخدم سياسة والده في نزع القطر السوري من العثمانيين، فاعترض كبير علماء الشام الشيخ سعيد الحلبي[2] على صيغة الفتوى، ونقضها من عدة جهات، فأخفق القائد في الوصول إلى عزمه، وغضب، وزاد في غضبه أنه سبق للشيخ أن زار، الباشا كسائر المشايخ كما هي العادة. فسأل أين يجلس الشيخ، فقالوا له في الجامع الأموي، وله فيه غرفة يُقرىء فيها تلاميذه، فتحيّن الباشا وقت وجود الشيخ في حجرته ودخل عليه وجلس، فما التفت إليه، ولا قام إجلالاً له، حتى أتمّ الدرس، وهو يمدُّ رجله، ثم حوّل وجهه إلى الباشا، وسلّم عليه سلاماً عادياً، ولم يُغيّر جلسته، فاستاء الباشا من هذا الاستقبال البارد، ومن الغد أرسل إلى الشيخ صرة بها جنيهات، فردها، وقال للرسول: أن أشكر الباشا على عنايته، وأرجو أن تقول له: إن مَنْ يمدُّ رجله لا يمدّ يده.

قال الباشا لخواصه: لو قبل الشيخ صرة الدراهم لقتلته، لأني أعرف عنه عندئذ أنه منافق، ظاهره غير باطنه[3].

هذا هو حال العلماء الربانيين الذين تعتز بهم الأمة، لا يبغون بفتاويهم مالاً ولا جاهاً، إلا مرضاة الله تعالى، لا يخشون في الله لومة لائم ولا سطوة حاكم، يدعون إلى الحق من غير مداهنة ولا رياء، ويرفضون أن يكونوا مطية للسلطان أو لرغباته ومصالحه.

فتاوى في وجه الاستعمار:

من الأمور الغريبة أن تدرك سلطات الاستعمار أهمية الفتاوى كسلاح قادر على توجيه

---

(١) هو القائد إبراهيم باشا بن محمد علي باشا من ولاة مصر، بعيد المطامح، أرسله أبوه بحملة إلى الحجاز ونجد ثم سيّره بجيش إلى سورية ١٢٤٧هـ فاستولى على عكا ودمشق وحمص وحلب، توفي قبل وفاة أبيه ١٢٦٤هـ. انظر الزركلي: الأعلام ١/ ٧٠.

(٢) هو الشيخ سعيد بن حسن بن أحمد الحلبي الدمشقي الحنفي، ولد ونشأ في حلب واستوطن دمشق ١٢٢٧هـ كان في عصره شيخ المحدثين، وفقيه الشام، أوحد أهل زمانه، عاش في حجرته بجانب مدرسة الكلاسة في جامع بني أمية، وتصدر للإفادة والتعليم والإرشاد توفي ١٢٥٩هـ. انظر الشيخ البيطار: حلية البشر ٢/ ٦٦٨ والزركلي: الأعلام ٣/ ٩٣.

(٣) علي الطنطاوي: قصص من التاريخ ص١٤٦ وما بعدها ـ المكتب الإسلامي بيروت ١٣٩٧هـ وإبراهيم الفحام: سلاح الفتاوى، مقال في مجلة العربي العدد ٢٧٦.

الرأي العام، وإجباره على الخضوع لما يُفْرضُ عليه من الأنظمة والتشريعات، إذا كانت مشفوعة بفتوى شرعية، لذلك كانت هذه القوى تسعى إلى استصدار الفتاوى، أو التصريحات المؤيدة لها، ولكن ذلك كان يقابل بمعارضة عنيفة من العلماء الربانيين الذين لا يخشون في الله غياهب السجون أو سطوة مستعمر متغطرس. ومن أشهر ما يذكر في هذا المقام ما حدث في تونس عندما صدر قانون التجنيس ١٩٢٣ م، وكان يستهدف حمل التونسيين على التجنس بالجنسية الفرنسية، فيترتب على ذلك إخضاعهم للقانون المدني الفرنسي دون الشريعة الإسلامية، وقد استجاب أفراد قلائل للإغراءات التي أعلنتها سلطات الاحتلال. . . واستطاعت تلك السلطات أن تُغري عدداً محدوداً من العلماء بأن يُفْتُوا بجواز الاستجابة لذلك القانون، ومنعوا عدداً كبيراً من العلماء الأحرار الذين عارضوا ذلك القانون من نشر فتاويهم المعارضة، بينما وُفّق بعض العلماء مثل الشيخ أحمد عياد، والشيخ التهامي عمّار من نشر فتاواهم بردة المتجنس بالجنسية الفرنسية، وعدم جواز معاملته معاملة المسلمين. وأيدتهم في مواقفهم هذه فتاوى مماثلة أصدرها بعض علماء الأزهر وغيرهم في مصر، مثل الشيخ محمد شاكر وكيل الأزهر، والسيد محمد رشيد رضا صاحب المنار، والشيخ يوسف الدجوي من هيئة كبار العلماء وغيرهم وحدث أن توفي أحد المجنسين في مدينة «بنزرت» فامتنع مواطنوه عن قبول دفنه في مقابرهم باعتباره مرتداً عن الإسلام، ولجأت سلطات الاحتلال إلى استفتاء مفتي البلدة الشيخ إدريس الشريف، ولكنه أفتى بردة المتوفى، وعدم جواز دفنه بمقابر المسلمين، فدفن في الجزء المخصص للغرباء، والمجهولين من مقابر غير المسلمين ونقمت السلطات على المفتي، فلجأت إلى استجوابه والتضييق عليه تخويفاً له ولغيره من العلماء ثم لجأت إلى الوزير الأكبر، وإلى شيخي الإسلام المالكي والحنفي للحيلولة دون تفاقم الأمر، فاستجابوا لضغوط تلك السلطات، حفظاً على مصالحهم ومناصبهم، واتفقوا على إعداد استفتاء بصيغة معينة وتقديمه إلى المجلس الشرعي المالكي، والحنفي، والرد عليه بفتوى ترضي تلك السلطات، ولكن الناس علموا بما يُدبّر لهم في الخفاء، فأنذروا شيخي الإسلام بسوء العاقبة، وأعلن طلبة جامعة الزيتونة ـ الإسلامية وكان عددهم يقدر بثلاثة آلاف وخمسماية طالب ـ أنهم قرروا الإضراب عن حضور الدروس إلى أن يتنحى عن إدارة الجامعة شيخها وهو شيخ الإسلام المالكي، وفي يوم الجمعة قرر الناس عدم الصلاة خلف جميع الأئمة الذين شاركوا في الإفتاء بصحة قانون التجنس. وقد أصدر علماء جامعة الزيتونة فتوى مشتركة بعدم جواز الاستجابة لقانون التجنس كاعتراض إيجابي على موقف شيخهم[1]. هذا هو دأب العلماء الأحرار في كل عصر ومصر، ففي الهند كانت الفتوى كذلك من العوامل الأساسية التي ألهبت مشاعر المقاومة لسلطات الاحتلال البريطاني للهند، فقد أصدر مولانا شاه عبد العزيز الدهلوي شيخ المحدثين في سنة ١٨٠٣م فتوى أعلن فيها أن البلاد الإسلامية في الهند ـ بعدما تسلط عليها الانجليز، وتحكموا في كل أمر فيها ـ أصبحت دار حرب يجب

---

(١) انظر إبراهيم الفحام: سلاح الفتاوى ـ مقال في مجلة العربي العدد ٢٧٦.

على المسلمين والمسلمات أن يجاهدوا الإنجليز فيها، ويقاطعوهم حتى يغادروا تلك البلاد لأنهم أعداء المسلمين، المحاربون لهم، وكانت تلك الفتوى أساس نظرية العصيان المدني للمسلمين في الهند، إذ أصدر سائر العلماء فتاوى على نمطها تدعو إلى مقاطعة المدارس الإنجليزية، وعدم التعاون مع سلطات الاحتلال ومحاربتهم أينما يكونوا[١].

وفي مصر وقف شيخ الأزهر في وجه الخديوي وزمرته من العلماء، لم يضعف شيخ الأزهر أو يُداهن، بل نصر الحق بقوة وثبات، ودحض شبهاتهم ثم أفتى بما يرضي الله ورسوله ويعيد الحق إلى أهله، ويحفظ على المسلمين أوقافهم وأحباسهم.

فقد ذكر أن الخديوي إسماعيل باشا[٢] أراد مرة أن يستولي على الأوقاف الأهلية، ويعوض عنها أهلها ما يقوم بمعاشهم، فاستفتي في ذلك الشيخ محمد العباسي المهدي[٣]، فتوقف في ذلك، وأفتاه بعضهم بالجواز، فتكدر الخديوي من الشيخ محمد العباسي، وجمع بينه وبين مخالفيه، فناظرهم وفاز عليهم بعدما ألّفوا في الحادثة رسائل وأكثروا من الجلبة[٤].

رحم الله الشيخ رغم موقعه الكبير لم يمالئ الحاكم، أو يحامي عن الباطل، كان همه مُنْصَبّاً على الإفتاء بما يرضي الله تعالى وينصر الحق، ولو كان في ذلك غضب الحاكم، وهذا ديدن العلماء الربانيين الذين لا يخشون في الله لومة لائم.

وقد سطّر لنا الشيخ محمد الخضر حسين موقفاً آخر للشيخ محمد العبّاسي جريئاً ومشرّفاً فقال: ظهر لرئيس محكمة أهلية في عهد وزارة نوبار باشا الأرمني، كشف وجه امرأة من المُخَدّرَاتِ[٥] فامتنعت عن الإسفار محتجة بعدم إباحته في الشريعة الغرّاء، واستفتي الشيخ محمد العباسي شيخ الأزهر والمفتي الأكبر لذلك العهد فأفتى بعدم الجواز، وشدد في المسألة. فسعى نوبار باشا في عزل الشيخ المهدي قائلاً: إن الشيخ أصبح عقبة أمام القضاء، معارضاً لأحكام القضاء، ولما فهم الشيخ المهدي أن مساعي نوبار باشا قد أصبح لها أثرٌ استقال من مشيخة الأزهر والفتوى في مجلس واحد غير آسف عليهما[٦].

---

(١) انظر إبراهيم الفحام: سلاح الفتاوى مقال في مجلة العربي العدد ٢٧٦.

(٢) هو الخديوي إسماعيل بن إبراهيم بن محمد علي الكبير ولي مصر ١٢٧٩هـ وعزل ١٢٩٦هـ وتوفي ١٣١٢هـ انظر الزركلي: الأعلام ٣٠٨/١.

(٣) هو الشيخ محمد العباسي المهدي الحنفي المتوفى ١٣١٥هـ تولى مشيخة الأزهر ١٢٨٧هـ كما تولى الإفتاء مدة أربعين سنة لم يحفظ عنه خلالها بإرادة خطأ، أو مخالفة للشرع اشتهر بين الناس بالعلم والحزم وعدم ممالأة الحكام له الفتاوى المهدية في الوقائع المصرية. انظر أحمد تيمور: أعيان القرن الرابع عشر. ص٥٠ وما بعدها ـ كتاب المعارف دار المعارف، سوسة تونس ١٩٨٨.

(٤) انظر أحمد تيمور: أعيان القرن الرابع عشر ص٦١.

(٥) المُخَدّرة: المخدرة من النساء، هي التي تلزم خِدْرها ـ أي بيتها ـ ولا تظهر على الرجال. معجم لغة الفقهاء ص٣٨٥.

(٦) الشيخ الخضر حسين: محمد رسول الله وخاتم النبيين ص١٦١، ١٦٢ نشر علي التونسي ١٣٩١ وأحمد تيمور: المصدر السابق ص٥٩.

ويقول الشيخ محمد الخضر حسين: غضب أحد أمراء تونس على أحد علمائها فقال له: عزلتك من الإمامة والفتوى والتدريس، فقال له العالم: بقيت لي وظيفة لا تستطيع أن تعزلني منها أنت ولا غيرك، هي مكانتي العلمية وهذه المكانة أعزّ لديّ من كل وظيفة[1].

هذا هو دأب العلماء العاملين الذين وقفوا في كل عصر وقفه عِزّ في وجه السلطان، فلم يتملقوه، أو يعطوه سنداً شرعياً لحكمه وسلطته، أو يداهنوا على حساب دينهم وكرامتهم، لأن المفتي المبلّغ عن الله ورسوله، والوارث لعلوم الشريعة، لا يسعه أن يسكت عن استبدادِ الحكام، أو يُغمض عن ظلمهم، أو يتغاضى عن منكر فعلوه.

هذه النماذج المشرّفة من العلماء الربانيين الذين لا يخشون في الله لومة لائم حين يصدعون بالحق، ويحاسبون السلطان بمنتهى الجرأة، لا يغريهم متاع زائل لأنهم لم يقصدوا من علمهم التكسب أو التنعم بالدنيا الفانية، أو مباهاة العلماء، أو مداراة السفهاء، أو التوصل إلى المنزلة التي ترضي السلطان، وتغضب قيوم السموات والأرض، لذلك لم يركنوا لحاكم، ولم يعاونوه على جورٍ، صوناً للدين من الرياء والشبهة، ومنزلقات الفتن، فلم يرهبهم العزل من الوظيفة، أو يحُطّ من مرتبتهم العلمية تهديد، أو وعيد، لأنهم علموا أن العمر محدود، والرزق مقسوم، والعزة لله جميعاً، لذلك لا يفتي أحدهم إلا بما يرضيه تعالى، ويُظهر الحق بلا تملق ولا مداجاة، لأنهم يمتلكون عقيدة راسخة رسوخ الجبال تجعلهم يستشعرون عظمة الخالق إلى درجةٍ تجعل المرء لا يهاب سواه، وهذا دأب الأنبياء المرسلين والعلماء العاملين وارثي تراث النبوات.

---

(١) الشيخ الخضر حسين: محمد رسول الله وخاتم النبيين ص١٦١.

الفتاوى التبريرية المعاصرة وأثرها

تمهيد:

من المعلوم أن السلطان أو الحاكم كان يُعيّن المفتي، وفي بعض البلاد ربما يستشير هيئة كبار العلماء عن الشخص المؤهل لحمل مسؤولية هذا الموقع الحساس.

أما في عصرنا الحاضر فقد انفرد السلطان في كثير من البلاد الإسلامية بتعيين المفتي الذي ربما يكون شخصاً غير مؤهل علمياً ولا يصلح للإفتاء واستنباط الأحكام.

وكثيراً ما يكون التعيين بناء على الدستور، وبناء على المادة كذا منه، والتي تحدد صلاحيات المفتي الذي لا يجوز له تجاوزها، فإن خرج عن الحدود المرسومة له، صدرت في حقه العقوبة التي قد تصل إلى حدّ الطرد من وظيفة «المفتي».

لذلك أصبح المفتي - في كثير من البلاد - وعلمه وفتاويه ضمن رغبة السلطان، وتمجيد نظامه، وتحقيق رغباته وأمانيه، ثم تفصيل الفتاوى على قدر حاجة السلطان، وحسب الطلب، فعلى المفتي الذي عيّنه السلطان، ويأكل من خبز السلطان أن يضرب بسيفه، ويبرر كل ما يفعله، فإن كان الحاكم اشتراكياً، فعلى المفتي أن يحرف الإسلام ويفتي بأن الاشتراكية، أو الديمقراطية، أو العلمانية جزء أصيل من العقيدة والشريعة، فيبرر كل رأي حتى ولو كان كفراً لأن في ذلك رضى الحاكم، أما من يرفض هذه المقولات من العلماء الأبرار، فعلى المفتي أن يتهمهم بالجمود، والتطرف، والإرهاب، والتمسك بظواهر النصوص دون روحها، وأن الإسلام يُسر، وشريعته لا تمانع في خضوع المسلمين لقوات أجنبية، أو لحكام غير مسلمين، أو لأحكام غير منبثقة من العقيدة والشريعة طالما أن ذلك يتم في إطار - الديمقراطية - ومعلوم أن الديمقراطية في حقيقتها فصلُ الدين عن الدولة، والإنسان فيها هو مصدر التشريع، أما الإسلام فمصدر التشريع فيه هو الوحي الإلهي من خلال القرآن الكريم والسنة النبوية وما أرشدا إليه، لذلك وفي إطار الديمقراطية قد ترى بعضهم يجتهد ليبرر الربا، أو الظلم تحت شتى الأسماء والمبررات تحقيقاً لرغبة الحاكم، أو سلطة البنك الدولي، ولو تصادمت فتواه واجتهاده مع القطعي من الأحكام الشرعية المعلومة من الدين بالضرورة.

إذن الحاكم يطلب من المفتي، وكلما لزم الأمر الفتوى التي تدعم موقفه، وتحقق رغباته.

الحاكم يسير حسب مقتضيات الظروف الدولية، وليس حسب مقتضيات الأحكام الشرعية فعلى المفتي أن يراعي ذلك.

الحاكم ـ في الحقيقة ـ لا يسأل المفتي عن حُكم الشرع، بل يطلب منه فتوى شرعية تبرر موقفه وعمله، فالحاكم هو الذي يُفصّلُ الفتوى ويطلبها من المفتي، والمفتي عليه أن يعمل بمهارته للبحث عن النصوص، أو لتأويل النصوص، ولَيِّ أعناقها ليقدم للحاكم ما يطلبه.

لذلك وجب على المسلمين أن يُميِّزوا بين الفتوى التي يصدرها المفتي لتبرر أعمال الحاكم، وبين تلك التي يصدرها دون أن تكون عليه ضغوط، أو فيها مصلحة للمفتي، فإذا رأوا أن الفتوى مسايرة للحاكم، أو استنبطت إرضاء لمصلحة من مصالح المفتي فعليهم أن يتوقفوا، ويُفكروا ملياً قبل أن يركنوا إلى تلك الفتوى فتمسهم النار.

فتوى الشيخ شلتوت في صناديق التوفير ورجوعه عنها:

يُودِعُ بعض الناس أموالهم في صناديق التوفير التي تقوم به مصلحة البريد في مصر، فهل يحل للمسلم أن يأخذ العوائد السنوية التي تدفعها المصلحة كربح عن الإيداعات؟

فتوى علماء الحلال والحرام أن الربح الذي تدفعه مصلحة البريد لأصحاب الأموال المودعة حرام، لأنه إمّا فائدة ربوية للمال المودع، أو منفعة جرها قرض، وكلا الأمرين حرام في نظر الشريعة الإسلامية. إلا أن أرباب السلطة كانوا يسعون إلى فتوى شرعية تبرر لهم امتصاص الكتلة النقدية من يد أفراد الشعب وذلك من خلال صناديق التوفير، وبالتالي يوظفونها كيف يشاؤون، ليخففوا الدّين الخارجي حسب زعمهم، المطلوب إذن فتوى شرعية يقتنع بها الشعب المسلم بصوابية عمل الحاكم، والشعب يثق ثقة مطلقة بالأزهر، فلا بُدّ من خداع رأس الهرم الديني لتخرج الفتوى المطلوبة. فأرسلوا إلى شيخ الأزهر مَنْ يُصوّر له أن الدولة تأخذ المال المتجمع في المصلحة، وتستخدمه في مشاريع تجارية عامة، كما أن فيه تشجيعاً على الادخار، وحفظ مال المُودِع من الضياع، ومساعدة للدولة على القيام بمشروعاتها العامة، فتكثر الأرباح، وينتفع العمال والموظفون، وتنتفع الحكومة بفاضل الأرباح.

فصدرت الفتوى من الشيخ محمود شلتوت ـ رحمه الله تعالى ـ أن الذي نراه ـ تطبيقاً للأحكام الشرعية والقواعد الفقهية السليمة ـ أنه حلال ولا حرمة فيه. وذلك:

١ ـ لأن هذا العقد مع مصلحة البريد لم يكن قرضاً، إنما هو إمدادٌ للمصلحة بزيادة رأس مالها، ليتسع استثمارها ومعاملاتها، وتكثر أرباحها من خلال استغلال الأموال في مواد تجارية يندر فيها ـ إن لم يعدم ـ الكساد أو الخسران.

٢ ـ إن هذه المعاملة بكيفيتها وظروفها وبضمان أرباحها معاملة جديدة لم تكن معروفة

لفقهائنا الأولين وقت أن بحثوا أنواع الشركات واشترطوا فيها ما اشترطوا.

ومن هنا يتبين أن الربح المذكور ليس فائدة لدين حتى يكون رباً ولا منفعة جرها قرض حتى تكون حراماً[١].

إن المتتبع لهذه الأنواع من الفتاوى يرى أن آفتها تكمن في عرض مَنْ يعرضها على المفتي الفقيه من الفَنّيين الذين ربما لا يصورون له الواقعة التصوير الدقيق والصحيح، فيُفتي المفتي بحسب ما تَصَوّره من عرض العارض عليه وبراعته.

قال الشيخ يوسف القرضاوي معلقاً: ذكر الثقات أن مصلحة البريد التي تُدير صناديق التوفير لا تملك أجهزة للتجارة والاستثمار، وإنما تُعطي الحصيلة للبنوك لتأخذ منها فائدة توزعها ـ أو بعضها ـ على المشتركين فانتهى الأمر إلى إقراض البنك بفائدة، ولكن بواسطة البريد[٢].

إذن ليس الأمر كما ذكر الشيخ شلتوت ـ رحمه الله تعالى ـ في فتياه ـ التي زلّ بها كثير من المسلمين ـ أن المصلحة تستغل الأموال المودعة لديها في مواد تجارية يندر فيها ـ إن لم يعدم ـ الكساد أو الخسران.

والحق يقال كما حمله لنا الثقات من الرجال أن الشيخ شلتوت لما علم بخداع مصلحة البريد له، رجع عن هذه الفتوى المشؤومة. شهد الشيخ سيد سابق فقال: إن فتوى التحليل صدرت عن الشيخ شلتوت بعد أن أفهموا فضيلته أن هيئة توفير البريد تستثمر هذه الأموال وتأخذ جزءاً من الأرباح، وتعطي المودعين الجزء الآخر، وقد سألت الدكتور عيسى عبده ـ رحمه الله تعالى ـ فذكر أن هيئة البريد تودع الأموال في البنوك، تأخذ فوائدها، ولا تقوم بأي استثمار.

وأضاف الشيخ: وما الفرق بين أخذ الفوائد الربوية من البنوك مباشرة، وبين أخذ جزء منها عن طريق هيئة البريد[٣] فالجميع ربا، والربا حرام على كل حال.

ونقل الدكتور علي السالوس رجوع الشيخ شلتوت عن هذه الفتوى فقال: حدثني فضيلة الشيخ صلاح أبو إسماعيل ـ رحمه الله تعالى ـ بأن الأستاذ الإمام محمد أبو زهرة ـ رحمه الله تعالى ـ ذكر في ندوة لواء الإسلام أنه التقى بالشيخ شلتوت وناقشه في فتوى التحليل، وقد اقتنع الشيخ شلتوت بتحريم فوائد دفتر البريد، ورأى حذفها من كتابه، فعارضه الشيخ أبو زهرة قائلاً: لا بل تبقى الفتوى، ويُثْبَت تراجعك عنها، فمن قرأ الفتوى قرأ التراجع، واتفق الشيخان على هذا، ويبدو أن الأجل لم يمهله، فلم نر هذا الرجوع مثبتاً في الكتاب. لكن الشيخ أبا زهرة ثقة ثقة[٤].

---

(١) الشيخ شلتوت: الفتاوى ص٣٥١، ٣٥٢.

(٢) انظر الشيخ يوسف القرضاوي: فوائد البنوك هي الربا الحرام ص١٠٣، ١٠٤ دار الصحوة مصر ١٤١٠هـ.

(٣) دكتور علي السالوس: أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار ص١٠١، ١٠٢ دار الاعتصام مصر. لا. ت.

(٤) انظر د. السالوس: أجرؤكم على الفتيا ص١٠٢ والشيخ القرضاوي: فوائد البنوك ص١٠٣.

وهذا الموضوع ذكره الشيخ أبو زهرة أكثر من مرة في لجنة الفقه بمجمع البحوث الإسلامية التي كان يرأسها. وكان الأمين آنذاك الشيخ صلاح أبو إسماعيل رحمه الله تعالى.

كما شهد برجوع الشيخ شلتوت عن فتياه الدكتور نور الدين عتر، قال: إن الشيخ شلتوت رجع عن فتواه قبل مرضه الذي توفي فيه بزمن.

قال الدكتور: أخبرني من يُوثق به من أهل العلم أن الشيخ شلتوت قال لبعض الزوّار في البيت: لا تأخذوا بفتواي في الربا والتأمين، وذكر نحو هذين أيضاً، ثم إن إخراجه لكتاب التفسير بعد الفتاوى يدل على ذلك لما فيه من إبطال ما اشتمل عليه كتاب الفتاوى في المسألة[١].

وأُيد كل ما ذكر بشهادة الشيخ يوسف القرضاوي: أنه عندما كان يجمع أصول كتاب التفسير للشيخ شلتوت، ويُعدّه للطبع، وقف عند تحريم فوائد دفتر توفير البريد، وذكر التعارض مع ما جاء في كتاب الفتاوى، فقال له الشيخ شلتوت: أبقِ فتوى التحريم أبقها[٢] والشيخ القرضاوي ثقة ثقة، والرجوع عن الخطأ من الشيخ فضيلة، والعقول والأفهام عرضة للخطأ، مهما ارتفع مستوى إدراكها، واتسع مجال تفكيرها، فالذي لا تشوبه شوائب الأهواء والأغراض، ولا تتحكم فيه طرائق العصبية والأنانية يرجع إلى الحق إذا انبلج وجهه، وشهد للحق أهله، فنسأل الله الهداية والمغفرة، وأجارنا الله من زلات العلماء، وتسلط الحكام.

شهادات الاستثمار وموقعها الربوي:

اتفقت جميع المجامع الفقهية على تحريم فوائد البنوك الربوية سواء كانت على شهادات الاستثمار أم على غيرها.

ولقد سئل مفتي مصر ـ الشيخ محمد سيد طنطاوي ـ[٣] عن حكم استثمار مالٍ في شهادات استثمار أحد البنوك الحكومية، وكان السائل، قرأ في إحدى الصحف أن من العلماء من أحلّ هذه الشهادات.

فأجاب المفتي ـ جزاه الله خيراً ـ إنّ هذا حرام بالكتاب والسنة والإجماع لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَذَرُواْ مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓاْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[٤].

وقال ﷺ الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر

---

(١) انظروهبي الغاوجي: الربا والفائدة المصرفية ص٦٨ مؤسسة الريان بيروت ١٤١٢هـ.

(٢) د. السالوس: أجرؤكم على الفتيا ص١٠٢.

(٣) سئل فضيلته يوم ١٤ رجب ١٤٠٩هـ الموافق له ٢٠/٢/١٩٨٩م وسجلت الفتوى برقم ٤١/١٢٤.

(٤) سورة البقرة آية ٢٧٨، ٢٧٩.

بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، يداً بيدٍ فمن زاد أو استزاد فقد أربى الآخذ والمعطي فيه سواء[1].

كما أجمع المسلمون على تحريم الربا، لأن الربا في اصطلاح فقهاء المسلمين هو: زيادة مالٍ في معاوضة مالٍ بمالٍ دون مقابل، وتحريم الربا بهذا المعنى أمرٌ مجمع عليه في كل الشرائع السماوية، لما كان ذلك، وكان إيداع الأموال في البنوك، أو إقراضها، أو الاقتراض منها بأي صورة من الصور مقابل فائدة محددة زمناً ومقداراً، يعتبر قرضاً بفائدة، وكل قرض بفائدة محددة حرامٌ، كانت تلك الفوائد التي تعود على السائل داخلة في نطاق ربا الزيادة المحرم شرعاً بمقتضى النصوص الشرعية.

وننصح ـ يقول الشيخ طنطاوي ـ كل مسلم بأن يتحرى الطريق الحلال لاستثمار ماله، والبعد عن كل ما فيه شبهة حرام، لأنه مسؤول يوم القيامة عن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه.

التوقيع: محمد سيد طنطاوي

مفتي جمهورية مصر العربية

هذه الفتوى المُبَيِّنة للحكم الشرعي الصحيح، والتي ترضي الله ورسوله، كانت قبل أن يعلم المفتي هوى السلطة، واتجاه الدولة إلى طلب تفصيل فتوى تُحلّ هذه الفوائد[2] تحت اسم العوائد المصرفية، وذلك لأن حجم الإيداعات في المصارف، وتعاملاتها تقدر بحوالي ٤٧ مليار جنيه مصري علماً أن صندوق النقد الدولي يضغط حالياً على مصر لرفع سعر الفائدة، والدولة بصدد القيام بعملية إصلاح لنظام الادخار ضمن سياسة تصحيح المسار بناء على طلب صندوق النقد الدولي.

وقد أشار وزير الأوقاف المصري إلى نية النظام حين ذكر خطورة الفتوى بتحريم الشهادات، وفوائد الودائع وتأثيرها السيىء على الاقتصاد القومي، فقال: إنه لو قيل إن شهادات الاستثمار مثلاً حلالٌ فسوف تتضاعف أرقامها أضعافاً كثيرة، وإذا قيل إنها حرام، فإن هذا الموقف يهدد الاقتصاد، ويحرمه من هذا المبلغ الكبير[3].

إذن المطلوب فتوى تبرر ما يفعله الحاكم ثم تُسْكِتُ الشعب المصري المسلم. لذلك طلبت الدولة من المفتي بيان حكم الشرع في شهادات الاستثمار وما ماثلها. علماً أن مجمع البحوث الإسلامية هو إحدى الهيئات الأساسية التي من اختصاصها البحث في القضايا الجديدة، والمسائل المهمة، فهو مجمع عالمي يُفترض فيه أن يتكون من كبار علماء الأزهر وعدد آخر من كبار علماء العالم الإسلامي.

---

(١) رواه البخاري ومسلم وأحمد وقد مرّ تخريجه في ص ١٥٠.

(٢) انظر نص الفتوى المحللة للفوائد الربويه عند: د. السالوس: أجرؤكم على الفتيا ٤٧، ٤٨ والشيخ القرضاوي: فوائد البنوك ١٤٧، ١٤٩.

(٣) انظر مجلة المسلمون: العدد ٢٣٩.

وهذا يؤكد أن السلطة إذْ لم تُحِلْ الاستفتاء إلى هذا المجمع الفقهي لعلمها المسبق أن المجامع والهيئات العلمية قد فرغت منه وأشبعته بحثاً وتمحيصاً وصدرت الفتوى بتحريمه بالإجماع، لذلك لن تخرج عن المجمع فتوى رسمية تبرر أعمال الحاكم أو تُذعن لنصيحة البنك الدولي، فتُحلّ ما حرّم الله ورسوله وأجمعت عليه الأمة، لذلك أحيل الاستفتاء إلى دار الإفتاء المصرية.

يقول الشيخ يوسف القرضاوي: عن هذا الاستفتاء: لقد استدرج فضيلة المفتي إلى طريق آخر متجاهلاً شيخ الأزهر، ومجمع البحوث، ومجامع الفقه في العالم الإسلامي، ومؤتمرات الفقه والاقتصاد والدعوة، والبنوك الإسلامية وغيرها... مستعيناً بفئةٍ قليلة العدد والعُدة، معروفة الاتجاه، أغلبهم ليسوا من علماء الفقه، ولا ممن مارسوه تأليفاً وتدريساً، أو فتوى، أو قضاء، وبدأ يبحث في فوائد البنوك وما في حكمها من شهادات الاستثمار وما شابهها، برغم تحذير المخلصين له، وتنبيهه على أن هناك من يحاول توريطه فيما يُخشى أن يندم عليه حين لا ينفع الندم[١].

ورغم تحذير المخلصين من العلماء خرجت الفتوى المصادمة للنصوص، والتي تبرر للحاكم ما يصبو إليه من تحليل الفوائد الربوية تحت اسم العوائد المصرفية. هذه الفتوى تخالف ما أجمع عليه المسلمون قديماً وحديثاً، وما أجمع عليه كل المؤتمرات الفقهية والعلمية المتخصصة.

فقد جاء في تبرير الفتوى المصادمة للنصوص أن دار الإفتاء المصرية ترى أن المعاملات في شهادات الاستثمار ـ وفيما يشبهها كصناديق التوفير ـ جائزة شرعاً، وأن أرباحها كذلك حلال وجائزة شرعاً، إمّا لأنها مضاربة شرعية، وإمّا لأنها معاملة حديثة نافعة للأفراد والأمة، وليس فيها استغلال من أحد طرفي التعامل للآخر، ومن الخير أن يشتري الإنسان هذه الشهادة بنيّة المساعدة للدولة في تنمية مشروعاتها النافعة لكافة أفراد المجتمع، وأن يتقبّل ما تمنحه له الدولة من أرباح في نظير ذلك، علة أنها لون من التشجيع له على مساندته لها فيما يعود عليه وعلى غيره بالفائدة.

ولا شك أن من يعين على تنفيذ المشروعات النافعة الحلال يكون قد قَدّم لها معروفاً، ولا شك أن الدولة مطلوب منها أن تكافىء أبناءها العقلاء الأخيار، والرسول ﷺ يقول في الحديث «إنما الأعمال بالنيّات، وإنما لكل امرىء وما نوى».

كما اقترحت دار الإفتاء المصرية على المسؤولين بالبنك الأهلي أن يتخذوا الإجراءات اللازمة لتسمية الأرباح التي تُعطى لأصحاب شهادات الاستثمار بالعائد الاستثماري، أو بالربح الاستثماري، وأن يحذفوا كلمة الفائدة لارتباطها في الأذهان بشبهة الربا[٢].

---

(١) الشيخ القرضاوي: فوائد البنوك ص٨١.

(٢) انظر الشيخ القرضاوي: فوائد البنوك ص١٥٠ وما بعدها، وفيه نص بيان المفتي كاملاً.

أمام هذه التعليلات الساذجة هبت العاصفة، وقامت الدنيا في مصر وسائر البلاد الإسلامية على هذه الفتوى ـ الضالة المضلة ـ كما وصفها كثير من الباحثين الذين سلّوا يراعهم وملأوه بمداد الحق والعدل، ثم أخذوا بتعرية هذه الفتوى وبيان ضلالها. وبُعدها عن النصوص والأصول الشرعية وسنذكر بعض الآراء[1] التي نقضت هذه الفتوى، ومن أهمها رأي شيخ الأزهر الشيخ جاد الحق علي جاد الحق الذي يمثل رأس الهرم الديني في مصر، فقد نقلت عنه «مجلة المسلمون»[2] قوله في هذه المسألة: إن الفائدة التي تمنحها البنوك على الودائع تعتبر في حكم الربا الذي يحرمه الإسلام، الاقتراض بالربا محرم، والوديعة ذات الفائدة بالزيادة المحددة قرض في تعريف القانون.

كما أجاب على استفسار «مجلة المسلمون» الشيخ عبد الجليل عيسى= أمين عام مجمع البحوث الإسلامية سابقاً= في انفعال شديد، واختصار أشد قال: أرباح الودائع هي كأرباح القروض ربا محض، محرم شرعاً، إنها حرام، حرام، حرام.

كما أن فضيلة المفتي نفسه كان قد أكد على تحريم هذه الفوائد بالكتاب والسنة والإجماع، وذلك قبل أن تَزِلّ قدمُه، ويُلَبّسوا عليه بالمعلومات الكاذبة. فقد سئل كما بَيّنا سابقاً[3] عن شهادات الاستثمار، فكان جوابه حاسماً في التحريم حيث اعتبر أن إيداع الأموال في البنوك أو إقراضها، أو الاقتراض منها بأي صورة من الصور مقابل فائدة محددة مقدماً، زمناً ومقداراً يعتبر قرضاً بفائدة، وكل قرض بفائدة محددة مقدماً حرام. وهذا هو الحق الذي يرضي الله تعالى ورسوله ﷺ.

أما لماذا عدل المفتي عن فتواه الأولى المحقة إلى الثانية المضلة؟ يقول الدكتور علي السالوس في معرض رده على المفتي بشأن العدول عن فتواه الأولى: إن العدول عن الفتوى لا بُدّ أن يكون له سبب، فالفتوى التي تُبنى على العرف تتغير بتغير العرف، والتي تبنى على المصالح تتغير بتغير هذه المصالح، والتي تُبنى على اجتهاد، ثم يبلغ المفتي حديث شريف لم يكن قد سمع به من قبل، والفتوى تعارضه، يلزمه العدول فوراً عن قوله إلى قول رسول الله ﷺ وهكذا... وإذا أفتى في واقعة، ثم تغيرت الواقعة وجب أن تتغير تبعاً لتغير الواقعة، ومن المسلم به يقيناً أن البنوك لم تتغير طبيعة عملها خلال هذه الأشهر حتى يحتاج إلى تغير

---

(١) نشرت عشرات الأبحاث في الصحف والدوريات الإسلامية، كما ألقيت المحاضرات التي تعري هذه الفتوى، وألفت كتب كثيرة تبين زيف هذه الفتوى منها كتاب «أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار للدكتور علي السالوس، وكتاب «فوائد البنوك هي الربا الحرام» للدكتور الشيخ يوسف القرضاوي. وغيرها من الكتب والمقالات المهمة.

(٢) مجلة المسلمون العدد ٢٣٩ صفر ١٤١٠ تحت عنوان: الأزهر يحرم. والمفتي يحلل أخذ الفوائد.

(٣) قلنا قبل قليل إن الفتوى المحرمة للفوائد صدرت يوم ١٤ رجب ١٤٠٩ والموافق له ٢٠/٢/١٩٨٩م، أما فتواه المبيحة للفوائد، فكانت يوم ٨/٩/١٩٨٩ أي بعد سبعة أشهر تقريباً. فما الذي تغير حتى تتغير الفتوى.

الفتوى، أما الأدلة من الكتاب والسنة والإجماع فإنها باقية محفوظة بحفظ الله تعالى إلى أن يرث الله الأرض ومَنْ عليها، فما الذي تغير إذن حتى تتغير الفتوى.

يُجيب على ذلك الدكتور علي السالوس فيقول: إن الفتوى الأولى المحرمة للفوائد صدرت قبل إعلان وزير الأوقاف المصري عن خطورة الفتوى بتحريم شهادات الاسثمار.

أما الفتوى الثانية المحللة للفوائد فكانت بعد الاتجاه التي كانت تميل إليه الدولة لإصدار فتوى تُحلُّ الفوائد، كما أعلن وزير الأوقاف المصري، وإصدار الفتوى بالفعل من المفتي.

يا فضيلة المفتي أينقلب الحرام فجأة فيصبح حلالاً، أم يبقى ما حرّمه الله ورسوله وأجمعت عليه الأمة حراماً حراماً[1].

كيف يُسوّغ تحليل الفائدة، وقد أجمع كبار فقهاء العالم الإسلامي، في المجامع والمؤتمرات الفقهية المتخصصة على حرمة هذه الفوائد أو العوائد لأنها الربا الحرام الذي لا شك فيه، ولأن النصوص القطعية قد حرمته، فهو من المعلوم من الدين بالضرورة.

إن المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية الذي ضم ممثلين ومندوبين من خمس وثلاثين دولة إسلامية، والذي انعقد بالقاهرة في شهر المحرم سنة ١٣٨٥هـ. قرر ما يلي:

١ ـ الفائدة على أنواع القروض كلها ربا محرم، لا فرق في ذلك بين ما يسمى بالقرض الاستهلاكي، وما يسمى بالقرض الإنتاجي، لأن نصوص الكتاب والسنة في مجموعها قاطعة بتحريم النوعين.

كثير الربا وقليله حرام كما يشير إلى ذلك الفهم الصحيح لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُواْ ٱلرِّبَوٰٓاْ أَضْعَٰفًا مُّضَٰعَفَةً﴾[2].

٣ ـ الإقراض بالربا محرم، لا تبيحه حاجة ولا ضرورة، والاقتراض بالربا محرم كذلك، ولا يرتفع إثمه إلا إذا دعت إليه الضرورة. . . وكل امرىء متروك لدينه في تقدير ضرورته.

٤ ـ أعمال البنوك من الحسابات الجارية، وصرف الشيكات، وخطابات الاعتماد والكمبيالات الداخلية، التي يقوم عليها العمل بين التجار والبنوك في الداخل، كل هذا من المعاملات المصرفية الجائزة، وما يؤخذ في نظير هذه الأعمال ليس ربا.

٥ ـ الحسابات ذات الأجل، وفتح الاعتماد بفائدة، وسائر أنواع الإقراض نظير فائدة كلها من المعاملات الربوية، وهي محرمة.

---

(١) انظر د. السالوس: أجرؤكم على الفتيا ص٤٨، ٤٩.

(٢) سورة آل عمران آية ١٣٠.

هذا ما انتهى إليه مجمع البحوث الإسلامية في مؤتمره الثاني[١].

أما مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، والمنعقد في جدة من ١٠ ـ ١٦ ربيع الثاني سنة ١٤٠٦هـ فقد قرر ما يلي:

إن كل زيادة «أو فائدة» على الدين الذي حَلّ أجله، وعجز المدين عن الوفاء به مقابل تأجيله، وكذلك الزيادة «أو الفائدة» على القرض منذ بداية العقد: هاتان الصورتان ربا محرم شرعاً.

ثم حث المؤتمر المسلمين والحكومات الإسلامية على تشجيع المصارف الإسلامية، التي تتعامل وفقاً للأحكام الشرعية[٢].

كما قرر مجمع رابطة العالم الإسلامي في دورته التاسعة، والمنعقد بمكة المكرمة ما بين ١٢ رجب إلى ١٩ منه سنة ١٤٠٦هـ وقد كان قراره السادس بشأن موضوع تفشي المصارف الربوية، فقد استمع المجلس إلى كلام السادة الأعضاء حول هذه القضية الخطيرة، والتي يُقْتَرف فيها مُحرمٌ بَيّنٌ، وأصبح من المعلوم من الدين بالضرورة، واتفق المسلمون كافة على أنه من كبائر الإثم والموبقات السبع.... وقد أثبتت البحوث الاقتصادية الحديثة أن الربا خطر على اقتصاد العالم، وسياسته وأخلاقياته وسلامته، وأنه وراء كثير من الأزمات التي يعانيها العالم، وأنْ لا نجاة من ذلك إلا باستئصال هذا الداء الخبيث الذي هو الربا من جسم العالم، وهو ما سبق به الإسلام منذ أربعة عشر قرناً، ومن نعمة الله تعالى أن المسلمين بدأوا يستعيدون ثقتهم بأنفسهم ووعيهم لهويتهم، نتيجة وعيهم لدينهم، فتراجعت الأفكار التي كانت تمثل الهزيمة النفسية أمام الحضارة الغربية، ونظامها الرأسمالي، والتي وجدت لها يوماً من ضعاف الأنفس من يريد أن يُفسر النصوص الصريحة الثابتة قَسْراً لتحليل ما حرم الله ورسوله، وقد رأينا المؤتمرات والندوات الاقتصادية التي عقدت في أكثر من بلد إسلامي، وخارج العالم الإسلامي أيضاً تقرر بالإجماع حرمة الفوائد الربوية، وتُثْبت للناس قيام بدائل شرعية عن البنوك والمؤسسات القائمة على الربا، ثم كانت الخطوة العملية المباركة، وهي إقامة مصارف خالية من الربا والمعاملات المحظورة شرعاً.... ومن هنا يقرر المجلس ما يلي:

١ ـ يجب على المسلمين كافة أن ينتهوا عما نهى الله تعالى عنه من التعامل بالربا أخذاً أو عطاءً، والمعاونة عليه بأي صورة من الصور، حتى لا يحل بهم عذاب الله تعالى، ولا يأذنوا بحرب من الله ورسوله.

٢ ـ وفي الفقرة ٢ و٣ و٤ حث المجلس على قيام البديل الشرعي للمصارف الربوية،

---

(١) انظر أبحاث ومقررات المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية المنعقد بالقاهرة مايو أيار ١٩٦٥ جـ٢/ ٤٠١، ٤٠٢.

(٢) انظر الشيخ القرضاوي: فوائد البنوك ص١٣٤ قرار المجمع كاملاً.

وهي المصارف الإسلامية الملتزمة بأحكام الشريعة، واعتبر أن كل مسلم يتيسر له التعامل مع مصرف إسلامي يحرم عليه التعامل مع المصرف الربوي.

٣ ـ اعتبر أن كل ما جاء عن طريق الفوائد الربوية هو مال حرام شرعاً، لا يجوز أن ينتفع به المسلم ـ مودع المال ـ لنفسه أو لأحد ممن يعوله في أي شأن من شؤونه، ويجب أن يصرف في المصالح العامة للمسلمين، من مدارس ومستشفيات وغيرها، وليس هذا من باب الصدقة، وإنما هو من باب التطهر من الحرام.

ولا يجوز بحال ترك هذه الفوائد للبنوك الربوية، لِتَتَقَوَّى بها، ويزداد الإثم في ذلك بالنسبة للبنوك في الخارج، فإنها في العادة تصرفها إلى المؤسسات التنصيرية واليهودية، وبهذا تغدو أموال المسلمين أسلحة لحرب المسلمين وإضلال أبنائهم عن عقيدتهم، علماً بأنه لا يجوز أن يستمر في التعامل مع هذه البنوك الربوية بفائدة، أو بغير فائدة[١].

أمام هذا الإجماع الملزم من جمهور علماء العالم الإسلامي، لم يُغَيِّر المفتي الشيخ طنطاوي رأيه في فتواه التبريرية، بل لم يترك فرصة وقف فيها أمام وسائل الإعلام إلا وأكدّ على فتواه الرسمية الباطلة شرعاً لأنها تتناقض مع أصول وقواعد الإفتاء، كما أنها مرفوضة من جمهور الأمة، وهذا يؤكد خطورة الفتاوى الفردية، وذلك أن الشيخ طنطاوي حينما رقّاه الحاكم بمرسوم إلى منصب مشيخة الأزهر، إذا بخلفه[٢] المفتي الشيخ نصر واصل يتمسك بهذه الفتوى الباطلة والمرفوضة من جمهور الأمة، بل ويَعَضُّ عليها بالنواجذ ويقول: لن أعيد النظر في تلك الفتوى الرسمية لأنها حلال وملزمة.

ونتساءل أين وجه الإلزام فيها، والإفتاء إخبار، وبيان لحكم شرعي بخلاف القضاء، لأن القاضي ملزم، والمفتي لا يُلزم، فكيف يستطيع إنسان أن يلزم المسلمين بفتوى باطلة شرعاً، بُنيت على هوى السلطان، وفُصّلت لتدعيم نظامه، وتحقيق رغباته، فعارضت الإجماع القطعي لعلماء الأمة، حتى ولو استنبطها المفتي الرسمي الذي يحق له أن يفتي، لأن معيار الصواب في ديننا ليس المنصب الرسمي، أو التبرير للسلطان بدافع المجاراة للأوضاع الحديثة، أو الاستماع لنصيحة البنك الدولي، إنما هو الالتزام بنصوص الشارع، وما أجمع

---

(١) انظر نص القرار عند الشيخ القرضاوي: فوائد البنوك ١٣٧ وما بعدها. ودكتور حسين مؤنس: الربا وخراب الدنيا ص١٩٩ وما بعدها ـ الزهراء للإعلام العربي مصر سنة ١٤٠٨هـ.

(٢) هو الدكتور الشيخ نصر فريد محمد واصل رئيس قسم الفقه بكلية الشريعة ـ جامعة الأزهر ـ تسلم مهام الإفتاء في شهر رجب ١٤١٧هـ فأجرت معه جريدة اللواء اللبنانية حديثاً يوم ١٤ رجب ١٤١٧هـ وسألته عن رأيه في قضية فوائد البنوك فقال: إن المفتي السابق الشيخ طنطاوي استشار أهل الخبرة والعلم والإختصاص، قالوا: إنها استثمار، واستثمار حقيقي وإن ما تُغِلّهُ ربح، ويوزع توزيعاً شرعياً بناء على اتفاق وتزامن من الطرفين. إذن هذا أمر شرعي صحيح، والرأي عندي أنه ما دام صاحب الاجتهاد الرسمي «المفتي» قال إنها حلال إذن هي ملزمة، وأنا من جانبي متمسك بهذا الرأي، ولن أعيد النظر في تلك الفتوى، وعلى المسلمين الإلتزام بذلك ا. هـ.

عليه علماء الأمة المتخصصون، لأن كل فتوى تخالف ذلك باطلة، ويحرم الإفتاء بها، أو العمل بمقتضاها حتى ولو كانت فتوى رسمية لأنها بنيت على التشهي والهوى، وإرضاء الحاكم، فلا صلة لها بالحكم الشرعي، ولا بالقواعد الفقهية السليمة.

وعلى ما سبق: فلا يجوز للمسلم أن يخدع نفسه ويتخذ من هذه الفتوى الباطلة التي صادمت الكتاب والسنة، وما أجمعت عليه الأمة مسوغاً، أو ذريعة لتحليل ما حرم الله ورسوله، وليس له حجة عند الله تعالى إن أخذ بهذه الفتوى الرسمية الفردية ـ كائناً من كان صاحبها ـ وترك ما أجمع عليه كل المجاميع الفقهية.

إن الفوائد «أو العوائد» من السحت الحرام الذي لا يحتمل اجتهاداً، ولا مراءَ في حرمتها، من النصوص القطعية الثبوت والدلالة، والإفتاء بإباحتها تبريراً أو محاباة لذوي السلطان يعارض الأدلة ويُوقع في الإثم والعدوان، وتخبط الشيطان، لأنها لا صلة لها بالحكم الشرعي، فلا يمكن أن تكون حجة للمسلم عند الله تعالى.

أجارنا الله من الخطل والزلل في القول والعمل.

فتاوى حرب الخليج وتضاربها:

اشتعلت الحرب المنكرة على أرض الخليج العربي المسلم، نتيجة لمؤامرة دولية حيكت بطريقة شيطانية، استغلت الخلافات الظرفية التي كان ينبغي أن تحسم بالتفاوض والتحكيم بين الأشقاء، دون اللجوء إلى القوة، أو التهديد بها بين المسلمين، ولكن المصائب المؤلمة، والكوارث القاتلة، والنتائج المأساوية التي نجمت عن سياسة المغامرات، حَدَتْ بدول الخليج إلى أن تستعين بقوات التحالف الغربي وقد أثار هذا القرار ردود فعل مختلفة، تمثلت بإصدار فتاوى[1] شرعية متباينة ومتضاربة، فأقحموا الفتاوى الشرعية في الصراعات والخصومات السياسية، وكان الأجدى بأولي العلم والفهم والفقه، أن تكون مؤتمراتهم، وفتاويهم ليس مع هذا الفريق ضد ذاك، بل أن تدعو الشعوب الإسلامية، والحكام إلى جمع الكلمة والالتزام بكتاب الله تعالى، وهدي محمد ﷺ، وتحكيم شرعه في كل شؤوننا السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وحثهم على بناء القوة الجهادية لحماية الأمة وثرواتها من طمع الطامعين، وكيد المستعمرين ونزوات بعض الحكام المتسلطين.

---

(١) لم أقصد من «فتاوى حرب الخليج» أن أكون مع هذا الطرف الإسلامي ضد ذاك، ولا مع هذا المعسكر الذي يفتي بصوابية الاستعانة بغير المسلم على المسلم، ويعتبره إجراءً وتصرفاً تؤيده قواعد الشريعة، وأدلتها ومقاصدها ضد أولئك الذين أفتوا بتحريم موالاة الكفار والاستعانة بهم على المسلمين، واستدلوا بالنصوص، والقواعد العامة للشريعة.
إنما أردت أن أُبيِّن ما للسياسة من تأثير سلبي على الفتيا وتعددها وتضاربها، وعلى تصدع العلاقة الأخوية بين الشعوب الإسلامية، وتفريق كلمة الأمة عامتهم وخاصتهم.

اجتياح الكويت والفتاوى المتضاربة:

اعتبر جمهور العلماء أن اجتياح «الكويت» عدوان وجريمة منكرة، يوجب على «العراق» أن يسحب جيشه، ويحل المشكلة مع جاره المسلم بالحلول السلمية، والصلح العادل، والتفاهم المنصف، لأن الإسلام يُوجب على المسلمين أن يَفْصلوا منازعاتهم، ويَفُضّوا خلافاتهم طبقاً لأحكام الشريعة الغراء، ويحرم عليهم الرجوع إلى أي قوة غير إسلامية لتفصل بينهم، كما يحرم عليهم التحاكم إلى الطاغوت، بل يأمرهم الله تعالى جميعاً أن يتعاونوا مع المظلوم، والوقوف في وجه الظالم بجميع الوسائل المشروعة إسلامياً. أما بالنسبة لاستدعاء قوات التحالف الغربي الغير إسلامي، فقد اختلف العلماء في شرعية هذا الاستدعاء.

بعضهم أفتى وفقاً للضرورة ومقتضيات السياسة الإقليمية، والظروف الدولية بالجواز، واعتبر الجهة المعتدية، مارقة من الدين ومرتدة عن الإسلام. وأفتى البعض الآخر بحرمة الاستعانة بدول التحالف استناداً لمقتضيات الأحكام الشرعية، وطالب بالجهاد لتحرير الأرض من العملاء والمحتلين، واعتبر أن فتاوى المجيزين لا تستند إلى دليل شرعي معتبر يعوّل عليه وجاءت فتاوى أخرى من فريق محايد تدين الاعتداء على دولة الكويت، وتفتي بتحريم الاستعانة بقوات التحالف الغربي العلماني.

فتوى هيئة كبار العلماء في السعودية:

أصدرت هيئة كبار العلماء في السعودية بتاريخ ٢٢/محرم/١٤١١هـ فتوى شرعية عنوانها: قواعد الشريعة توجب على ولي الأمر الاستعانة بمن تتوفر فيه القدرة لصد الخطر.

إن ضرورة الدفاع عن الأمة ومقوماتها بجميع الوسائل الممكنة توجب على ولاة أمرها المبادرة لاتخاذ كل وسيلة تصد الخطر، وتوقف زحف الشر، وتؤمن للناس سلامة دينهم وأموالهم، وأعراضهم، ودمائهم، وتحفظ لهم ما ينعمون به من أمن واستقرار، لذا فإن مجلس هيئة كبار العلماء يؤيد ما اتخذه ولي الأمر من استقدام قوات مؤهلة بأجهزة قادرة على إخافة وإرهاب من أراد العدوان على هذه البلاد، وهو أمر واجب عليه، تُمْليه الضرورة في الظروف الحاضرة، ويحتمه الواقع المؤلم، وقواعد الشريعة، وأدلتها توجب على ولي الأمر أن يستعين بمن تتوافر فيه القدرة وحصول المقصود. وقد دَلّ القرآن الكريم والسنة النبوية على لزوم الاستعداد وأخذ الحذر قبل فوات الأوان[(١)]. وقد ذيلت هذه الفتوى بأسماء الهيئة كلهم لإعطائها قوة حين تصدر بإجماعهم.

فتوى المفتي ابن باز:

كما صدر عن الرئيس العام لإدارات البحوث العلمية، والإفتاء، والدعوة، والإرشاد الشيخ

---

(١) انظر مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ملحق العدد السادس من السنة الثانية ص٣٢.

عبد العزيز بن باز، فتوى مماثلة بيّن فيها أن استعانة المملكة بجملة من الجيوش أمر جائز تحكمه الضرورة، وتوجب الضرورة على المملكة أن تقوم بهذا الواجب، لإن الدفاع عن الإسلام والمسلمين، وعن حرمة البلاد وأهلها أمر لازم بل مُتَحَتِّمٌ، فهي معذورة في ذلك مشكورة على مبادرتها لهذا الاحتياط والحرص على حماية البلاد من الشر وأهله، والدفاع عنها من عدوان متوقع قد يقوم به رئيس دولة «العراق» لأنه لا يُؤْمَن لسبب ما حدث منه مع دولة ـ الكويت ـ فخيانته متوقعة فلذلك دعت الضرورة إلى الأخذ بالاحتياط، والاستعانة بالجيوش المتعددة الأجناس، حماية للبلاد وأهلها، وحرصاً للأمن، وحرصاً على سلامة البلاد وأهلها من كل شر، ونسأل الله أن يثيبها على ذلك، ويوفقها في كل خير، وأن ينفع بالأسباب، ويُحسن العاقبة، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه واتباعه بإحسان[١].

هذه فتيا العلامة ابن باز اليوم، ولكن المُحَرّمين للاستعانة بجيوش التحالف الغربي العلماني يذكرونه بفتياه قبل هذه الواقعة، والتي تتناقض كلياً مع فتواه اليوم وكذلك فتوى هيئة كبار العلماء.

حيث قال بالأمس[٢]: ثبت في صحيح مسلم[٣] أن رسول الله ﷺ خرج قِبَلَ بدر فلما كان بـ «حَرّة الوَبَرَة»[٤] أدركه رجل كان يُذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئتُ لأتبعك، وأصيب معك قال له رسول الله ﷺ: تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا قال رسول الله ﷺ: فارجع فلن أستعين بمشرك، ثم مضى حتى إذا كنّا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة، فقال: لا، قال فارجع فلن أستعين بمشرك. قال ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة: تؤمن بالله ورسوله قال: نعم، فقال له رسول الله ﷺ: فانطلق.

يقول ابن باز: هذا الحديث يرشدك إلى ترك الاستعانة بالمشركين، ويدل على أنه لا ينبغي للمسلمين أن يُدخلوا في جيشهم غيرهم، لا من العرب، ولا من غير العرب لأن الكافر عدوّ لا يُؤْمَن، وليعلم أعداء الله أن المسلمين ليسوا في حاجة إليهم إذا اعتصموا بالله، وصدقوا في معاملته، لأن النصر بيده لا بيد غيره، وقد وعد به المؤمنين وإن قلّ عددهم وعدتهم كما جاء في الآيات، وكما جرى لأهل الإسلام، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾[٥].

---

(١) انظر ملحق العدد السادس من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة ص٣٩.
(٢) وهو ما نقلته مجلة العالم بتاريخ ١٥/٩/٩٠ ومجلة الوعي اللبنانية العدد ٤٢ ـ ص٧.
(٣) أخرجه مسلم في الجهاد والسير: باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر ٣/١٤٤٩ رقم ١٨١٧.
(٤) حَرّة الوَبَرة: موضع على بعد أربع أميال من المدينة المنورة.
(٥) سورة آل عمران آية ١١٨.

فانظر أيها المؤمن إلى كتاب ربك وسنة نبيك عليه الصلاة والسلام كيف يحاربان موالاة الكفار والاستعانة بهم، واتخاذهم بطانة، والله سبحانه وتعالى اعلم بمصالح عباده، وأرحم بهم من أنفسهم، فلو كان في الاستعانة بهم مصلحة راجحة لأذن الله فيه وأباحه لعباده، ولكنْ علم الله ما في ذلك من المفسدة الكبرى والعواقب الوخيمة، فنهى عنه، وذَمّ من يفعله، وأخبر في آيات أخرى أن طاعة الكفار وخروجهم في جيش المسلمين يضرهم ولا يزيدهم إلا خبالاً كما قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ فَتَنقَلِبُواْ خَٰسِرِينَ بَلِ ٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلنَّٰصِرِينَ﴾[1] كما أوضح الله تعالى أن المؤمنين بعضهم أولياء بعض، والكفار بعضهم أولياء بعض، فإذا لم يفعل المسلمون ذلك، واختلط الكفار بالمسلمين، وصار بعضهم أولياء بعض حصلت الفتنة والفساد الكبير، وذلك بما حصل في القلوب من الشكوك والركون إلى أهل الباطل، والميل إليهم، واشتباه الحق على المسلمين نتيجة امتزاجهم بأعدائهم، وموالاة بعضهم لبعض، كما هو الواقع اليوم من أكثر المدعين للإسلام حيث وَلّوا الكافرين، واتخذوهم بطانة، فالتبست عليهم الأمور بسبب ذلك حتى صاروا لا يميّزون بين الحق والباطل، ولا بين الهدى والضلال، ولا بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، فحصل بذلك من الفساد والأضرار ما لا يحصيه إلا الله سبحانه وتعالى، فالواجب على العرب وغيرهم التوبة إلى الله سبحانه وتعالى والتمسك بدينه والتواصي بحقه، وتحكيم شريعته والجهاد في سبيله، والاستقامة على ذلك من الرؤساء وغيرهم فبذلك يحصل لهم النصر».

إن المُتَأَمِّلَ في هذه الفتوى الشرعية الربانية التي لا تخشى في الله لومة لائم يخرج بانطباعٍ أن الشيخ ابن باز ربما قال الفتوى الأولى التي أجاز فيها الاستعانة بقوات التحالف الغربيِ العلماني تحت الضغط، أو إرضاءً لولي الأمر، وتدعيماً لموقفه، وتبريراً لما صنعه أمام الناس، أما هذه الفتوى المؤمنة فهي ردٌّ صريح وواضح من الشيخ ابن باز على تلك التي ترضي السلطان، أما هذه فإنها فتوى شرعية ترضي رب البرية.

فتوى شيخ الأزهر جاد الحق:

وقد أدلى شيخ الأزهر جاد الحق بدلوه في هذه القضية فأفتى: بأنه لا ضير من الاستنجاد بالقُوّات المتعددة غير الإسلامية، لأن هذا إنما هو قائم على مبدأ الاتفاقات والتعاهد الدولي، ومن حقها أن تدافع عن نفسها، وأن تحمي أرضها وحرماتها من هذا الشقيق الغادر[2] لكن هل هذه المعاهدات الدولية تعتبر دليلاً شرعياً؟؟؟

فتوى دار الإفتاء المصرية:

أيدت دار الإفتاء المصرية الفتوى الصادرة عن هيئة كبار العلماء في السعودية، فقد

---

(١) سورة آل عمران آية ١٤٩، ١٥٠.

(٢) انظر مجلة الوعي ـ اللبنانية ـ السنة الرابعة العدد ٤١ ص١٤.

أصدر مفتي مصر الشيخ محمد سيد طنطاوي فتوى تقول: إن دار الإفتاء المصرية ترى لزاماً عليها أن تُبَيّن الحكم الشرعي في أمور التبس فيها الحق بالباطل، والصقت بالدين بطريقة لا تمت إلى الدين بصلة، وأفتى الذين ركنوا إلى الذين ظلموا بفتاوى ما أنزل الله بها من سلطان، وتستر الذين ارتكبوا ما ارتكبوا من جرائم بالدين، يتاجرون به ويتمسحون بردائه، والدين منهم ومن أفعالهم بريء، إنّ حكم الله تعالى، وحكم رسوله في شأن الأحداث الجارية نراه في قوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[(١)] هذه الآية بيّنت ثلاثة أحكام شرعية:

الحكم الأول: إنّه إذا حدث نزاع أو قتال بين طائفتين من المؤمنين فعلى المسلمين وحكامهم أن يتدخلوا بالصلح عن طريق بذل النصح وإزالة أسباب الخلاف بكل إخلاص في النيّة وصدق العزيمة.

الحكم الثاني: إنّه إذا بغت إحدى الطائفتين على الأخرى وأصرت على عدم قبول الصلح فعلى المسلمين وحكامهم أن يُجمعوا أمرهم على قتال الفئة الباغية وأن ينفذوا ذلك بدون أي تردد أو تباطؤ حتى ترجع هذه الفئة الظالمة الباغية إلى حكم الله تعالى وإلى قبول الصلح وترك القتال.

الحكم الثالث: إنه إذا رجعت الفئة الباغية إلى الصلح وأقلعت عن بغيها فعلى حكام المسلمين أن يُصْلِحُوا بين الطائفتين المتقاتلتين إصلاحاً متسماً بالعدل التام. هذا حكم الله تعالى.

أما حكم الرسول ﷺ فنراه في قوله ﷺ «أنصر أخاك ظالماً أو مظلوماً، قالوا ننصره مظلوماً فكيف ننصره ظالماً، قال: أن تحجره ـ أي تمنعه ـ عن الظلم فذلك نصره»[(٢)] هذا هو الحكم الشرعي من كتاب الله تعالى ومن سنة رسوله ﷺ.

أما بشأن الاستعانة بجيوش قوات التحالف الغربي العلماني فقد أفتى المفتي الشيخ طنطاوي: أن شريعة الله تعالى أوجبت على أولياء الأمور في كل دولة إسلامية أن يتخذوا جميع الوسائل المشروعة لحماية أمن بلادهم ولصيانة أرواح أهلها، وأموالهم، وأعراضهم من أي عدوان عليها، ولهم عند الحاجة أن يستعينوا بإخوانهم المسلمين من أجل هذه الحماية والصيانة، ولهم أيضاً عند الضرورة إن وجدوا عون إخوانهم المسلمين غير كافٍ لدحر العدوان المرتقب، أن يستعينوا بغير المسلمين، إذْ الضرورات تبيح المحظورات، كما أن من المقرر شرعاً أن الضرورة تقدر بقدرها. . . والذين يقدّرون هذه الضرورة وحدودها هم أولو الأمر في كل أمة، إذ هم أعرف الناس بما ينفع أمتهم وما يضرها.

---

(١) سورة الحجرات آية ٩.

(٢) رواه البخاري: في المظالم ـ باب أعن أخاك ظالماً أو مظلوماً ٥/٩٨ رقم ٢٤٤٣ ورقم ٢٤٤٤.

ثم أيّد الشيخ طنطاوي ماأفتى به علماء وقضاة المملكة السعودية من تأييد أولي الأمر فيما اتخذوه من إجراءات لحماية أمن المملكة[١].

وجاء من المعسكر الآخر فتوى ترد على هذه الفتوى التي اعتبرت أن الجيش المعتدي على الكويت هو جيش باغٍ معتدٍ، فقد أفتى الدكتور علي الفقير[٢] قائلاً: إن الآية الكريمة التي استند إليها مفتي مصر حول قتال البغاة ليست دليلاً له، وإنما هي دليل عليه، لأنها خطاب موجه للمسلمين لحلّ خصوماتهم فيما بينهم، وليست خطاباً للمسلمين ليستعينوا بالكافرين لتحقيق ذلك، وأضاف إن هذه الفتوى ـ أي فتوى الشيخ طنطاوي ـ جاءت متأخرة وبعد دخول القوات الأميريكية إلى الأراضي المقدسة، وهذا أمر خاطىء، وهو من باب الاستهانة بالدين وتسخيره لتنفيذ مآرب الحكام[٣].

فتوى المؤتمر الإسلامي:

رأى أولو الأمر من الحكام أن الفتاوى المؤيدة لدخول قوات التحالف الغربي العلماني، والتي صدرت من هنا وهناك لا تفي بالغرض المطلوب، فهي تحتاج إلى دعم علمي أكبر وعلى مستوى العالم الإسلامي، لذلك:

انعقد في مكة المكرمة المؤتمر الإسلامي العالمي[٤] الذي نظمته رابطة العالم الإسلامي، وشارك فيه نحو ثلاثة آلاف عالم ومفكر إسلامي ينتمون إلى ٨٦ دولة.

وكان المقصود من هذا الاجتماع الحاشد هو أخذ الفتوى من العالم الإسلامي كله، وليس من مصر والسعودية فقط، لتأمين غطاء شرعي لقوات التحالف الغربي العلماني من علماء المسلمين. وبالتالي تبرير عمل الحاكم بمقتضيات الضرورة الشرعية، وبعد أيام من المداولات التي تناول فيها العلماء أموراً كثيرة، أصدر المؤتمر قرارات وتوصيات منها، ما ذكره في قراره الخامس فيما يتعلق بالاستعانة بالقوات الأجنبية.

إن المؤتمر بعد الاطلاع على بحوث العلماء يقرر أن ما حدث من استعانة المملكة بقوات أجنبية لمساندة قواتها في الدفاع عن النفس، إنما اقتضته الضرورة الشرعية، والشريعة الإسلامية تجيز ذلك بشروط الضرورة، المقررة شرعاً، ومتى زالت أسباب وجود هذه القوات من إنسحاب العراق من الكويت، وعدم تهديد المملكة، ودول الخليج فإنه على هذه القوات مغادرة المنطقة ـ ومن يستطيع أن يخرجها ـ كما طالبوا بتكوين قوة إسلامية تحت إشراف المؤتمر الإسلامي، تلجأ إليها الدول الإسلامية عند حدوث النزاعات بينها، واقترحوا التقريب

---

(١) انظر ملحق العدد السادس من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة ص٤٥ وما بعدها.

(٢) هو الدكتور علي الفقير، وزير الأوقاف في المملكة الأردنية إبان حرب الخليج ١٩٩٠م.

(٣) انظر مجلة الوعي اللبنانية العدد ٤١ السنة الرابعة ص٣٢.

(٤) انعقد المؤتمر في الفترة من ٢١، ٢٣ صفر سنة ١٤١١هـ الموافق له ١٠، ١٢ سبتمبر أيلول ١٩٩٠م.

بين الدول الإسلامية عن طريق سوق اقتصادي، ومعاهدة دفاع مشترك، والتنسيق بين وسائل الإعلام وبرامج التعليم. . . . الخ[1].

أما أصحاب الفتيا من المعسكر الآخر فهاجم المؤتمرين في مكة المكرمة، واتهمهم بأن رابطة العالم الإسلامي تمون على عدد كبير منهم، لأنها تدفع رواتب لقسم كبير منهم، أو تُموّل بعض المشروعات التي يُشرفون عليها، ثم أفتوا مؤكدين أنه إذا وقع بغي وقتال بين المسلمين، فلا يجوز شرعاً بحال من الأحوال الاستنصار بجيوش الكفار ضد المسلمين، وآية البغي في سورة الحجرات تجعل رفع البغي، وإيجاد الإصلاح بين المسلمين من صلاحية المسلمين وحدهم دون الكفار.

ثم خاطبوا المؤتمرين في مكة المكرمة بقولهم: إن فتياكم بمشروعية استقدام الجيوش الأميريكية وحليفاتها ليست للدفاع عن المقدسات، ولا عن الأموال والبلاد، بل هي للدفاع عن أسرة معينة، أو أسر، إنكم تجيزون استدعاء الذئب لحماية الغنم، إنكم جعلتم المسلمين أعداء والكفار أولياء، فاستعنتم بالكفار على المسلمين[2]. والشرع إنما أجاز الاستعانة بالكفار لقتال الكفار، هذا إذا كانت الاستعانة بشكل فردي، وإذا قاتل الكافر تحت إمرة المسلم.

فتوى جماعة من المسلمين[3] عن حكم الشريعة في استعانة جهة مسلمة دولة كانت، أو جماعة بالكفار المعادين للإسلام والمسلمين للدفاع عن نفسها ضد جهة مسلمة أخرى:

إنه من المعلوم شرعاً، وطبقاً لما سار عليه المسلمون دولاً وجماعات، علماء وسياسيين عبر تاريخهم الطويل، أن استعانة وتحالف جهة مسلمة مع الكفار للدفاع عن نفسها ضد جهة مسلمة أخرى، أو مهاجمتها، أو لإعادة أشخاصٍ إلى الحكم هو حرام قطعاً، وغير جائز بأي وجه من الوجوه، وإن ما يقدم من أدلة وحججٍ لتبرير هذا الموقف لا يقوى على الدليل، فلا القرآن يجيز ذلك، ولا رسولنا ﷺ، وإن المعاهدات التي عقدها رسول الله ﷺ مع بعض الجهات غير الإسلامية إنما كانت لتقوية الدولة الإسلامية، ولصدّ هجوم متوقع كافر معادي للإسلام والمسلمين، وبالتالي فهذا لا يُعدّ تحالفاً لقوى إسلامية مع أخرى كافرة لصدّ عدوان إسلامي، بل إن المسلمين أمة واحدة كلهم على من عاداهم. سلمهم واحد وحربهم واحدة، صديقهم واحد، وعدوهم واحد، والإسلام يُوجب عليهم أن يفصلوا منازعاتهم، ويَفُضّوا خلافاتهم طبقاً للشريعة، ويحرم عليهم الرجوع إلى أي قوة غير إسلامية تفصل بينهم، ويحرم عليهم التحاكم إلى الطاغوت، ويُحَتّم عليهم أن يتعاونوا جميعاً مع المظلوم، والوقوف في وجه الظالم بجميع الوسائل المشروعة إسلامياً، وعليه، واستجابة لشريعة الله تعالى، نرفض رفضاً قاطعاً اللجوء إلى القوة، أو التهديد بها بين المسلمين، ونرفض رفضاً باتّاً

---

(١) انظر ملحق الجزء السادس من مجلة البحوث الفقهية المعاصرة ص٦٠، ٦١.

(٢) انظر مجلة الوعي ـ اللبنانية ـ العدد ٤٢ السنة الرابعة ص٦.

(٣) لعلهم من المعارضة السعودية.

التحاكم إلى الطاغوت والاستعانة بقواته، وندعو الجهات التي استدعتها، ومكنت لها أن تخاف الله تعالى وغضبه، وأن تلتزم بشريعته، وأن تطلب سحبها فوراً، ودون تَوَانٍ قبل أن ينزل غضب الله عليهم ﴿وَأَنِيبُوٓاْ إِلَىٰ رَبِّكُمْ وَأَسْلِمُواْ لَهُۥ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلْعَذَابُ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾[١].

ولا يخفى أن القوات المتحالفة لم تهبّ لحماية الشعوب العربية في المنطقة وإنما لحماية مصالحها، ورفع راية استكبارها، وإذلال المسلمين[٢].

حكم الشرع في استدعاء قوات التحالف الصليبي:

الفتوى التي أطلقها البعض[٣] هي التي ترتاح لها النفس ويطمئن لها القلب وذلك أن النصوص المحكمة من الكتاب والسنة والقواعد التي إنبنت عليهما، تحرّم استدعاء القوات الأميريكية والغربية العلمانية، لأننا لو فقهنا المُنطلقات الأساسية التي وضعها الإسلام في التعامل مع الكفار، لوجدنا النصوص قاطعة لا لبس فيها ولا غموض.

مثل قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُواْ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ﴾[٤] وقال تعالى: ﴿۞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ ۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[٥].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّى وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَآءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِٱلْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلْحَقِّ﴾[٦].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾[٧].

قال الإمام الجصاص: فيه نهي عن الاستنصار بالمشركين وموالاتهم لأن الأولياء هم الأنصار.

أما السنة الشريفة فإن أصح ما ورد فيها حديث مسلم[٨] عن السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: خرج رسول الله ﷺ قِبَل بدر، فلما كان بـ «حَرّة الوَبَرَة» أدركه رجل قد كان يُذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لأتبعك، وأصيب معك، قال له رسول الله ﷺ تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا، قال: فارجع فلن أستعين بمشرك.

---

(١) سورة الزمر آية ٥٤.
(٢) هذه الفتوى أُخذت من بيان موقع من «جماعة من المسلمين» ٢٠ أوت ـ آب سنة ١٩٩٠.
(٣) بعض المعارضة أمثال جماعة سفر الحوالي، وسلمان العودة.
(٤) سورة آل عمران آية ٢٨.
(٥) سورة المائدة آية ٥١.
(٦) سورة الممتحنة آية ١.
(٧) سورة المائدة آية ٥٧.
(٨) مسلم: في الجهاد ١٤٤٩/٣ رقم ١٨١٧.

أما فقهاء الأمة على اختلاف مذاهبهم، فلم يقل أحد بالاستعانة بالمشركين على قتال أهل البغي من المسلمين، وكل ما ورد هو الاستعانة بالمشركين على المشركين بشروط واضحة أهمها:

١ ـ أن يكون في المسلمين قلة، وتدعو الحاجة إلى ذلك.

٢ ـ أن يكون المستعان بهم من المشركين تابعين مأمورين لا آمرين متبوعين.

٣ ـ أن يكونوا ممن يوثق بهم ولا تخشى ثائرتهم، وألاّ يستقلوا برأي أو مشورة عن أهل الحل والعقد من المسلمين.

٤ ـ ألاّ يستعان بهم على قتال أهل البغي من المسلمين، وهذا ما اتفق عليه العلماء.

وبتطبيق هذه الشروط على احتلال العراق للكويت، نجد أنها حالة من البغي والعدوان والظلم من العراق على الكويت، لا ينطبق واحد من هذه الشروط عليها، ولا يجوز بحال الإفتاء بتسويغ الاستعانة بالمشركين والكفار لما تقدم من النهي عن ذلك.

ويلتمس في هذه الحالة ما نصت عليه آية الحجرات ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا﴾[1] . . .

وقتال الفئة الباغية له أحكامه من أنه يقصد بالقتال ردعهم، وأن يُكَفّ عن مُدبرهم، ولا يجهز على جريحهم، ولا يقتل أسراهم، ولا تحرق مساكنهم، ولا يجوز محاصرتهم، وقطع الطعام والشراب عنهم.

بعد هذا كله هل يمكن أن يكون استدعاء قوات التحالف الغربي، هؤلاء الأعداء ـ الذين لا يألوننا خبالاً كما نطق الذكر الحكيم ـ ضرورة وأي ضرورة هذه أن ترتكب مفسدة أعظم، وأضر، وأنكى، وأخطر من مفسدة احتلال الكويت.

إن ما خالف قواعد الشرع لا أثر فيه للضرورة، وبالتالي فإن الاستعانة بالمشركين مخالف لأصل شرعي ثبت بالنص لا ينطبق عليه حكم الضرورة، لأن من ضوابط الضرورة أن تقدّر بقدرها، والاستعانة بالمشركين تجاوز عن القدر المطلوب، فيما لو قلنا بالضرورة جدلاً، إذْ أن تقدير الضرورة يقتضي دراستها ثم التأكد من عدم وجود وسيلة أخرى، وأن يقوم بتحديد قدر الضرورة علماء الشريعة الثقات، أما استدعاء جيوش التحالف الغربي، فلم يكن برغبة المسلمين. ولا باستشارة مسبقة، وإنما صار تبريره الشرعي لاحقاً، وهذا بحدّ ذاته «مخالفة شرعية» ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم[2].

ومما سبق يتبين أن تمكين قوات التحالف الصليبي في بلاد المسلمين سبب لإفساد

---

(١) سورة الحجرات آية ٩.

(٢) هذه الفتوى اقتبست من بيان بعنوان «حُكم الشرع في استدعاء النصارى إلى أرض الخليج» ولعله لجماعة سفر الحوالي وسليمان العودة. مؤرخ بشهر فبراير شباط ١٩٩١.

الدين والنفس، والعقل، والعرض، والمال. وأن وجودهم في جزيرة العرب احتلال متحقق التضرر، لا مصلحة فيه، وأن خطر الغزو العراقي مهما تعاظم فهو أخف من استقدام الجيوش الكافرة، والواجب يقضي باحتمال الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى، وأن المفسدة لا تُزال بمثلها أو أكبر منها، وأنّ الضرر يُزال بقدر الإمكان، هذا ما توجبه مقاصد الشريعة الإسلامية، ودلائل النصوص وقواعد الفقه، ومقتضى المصلحة، والتي كان واقع الحرب الماثلة أصدق تعبير، وأبين دليل على بُعدها الصليبي الحاقد مستهدفاً أمتنا في عقيدتها ووحدتها وقوتها وثرواتها، ولم يعد هناك أدنى التباس في طبيعة الصراع الذي تقوده جيوش التحالف الصليبي حيال أمة الإسلام مصداقاً لقول الحق تبارك وتعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟﴾[1] نخلص في ختام هذا المبحث الوعر إلى أن من أهم واجبات المفتين الذين هم هداة الأمة أن يكونوا دائماً مع الحق، وأن يدوروا معه حيث دار وأن لا يبرروا لأحد انتهاكه لأحكام الشريعة الإسلامية لأن الله تعالى يقول: ﴿وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ ٱلْكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٌ وَهَٰذَا حَرَامٌ لِّتَفْتَرُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفْتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ لَا يُفْلِحُونَ﴾[2] أي لا تحللوا وتُحرموا بالرأي والهوى دون اتباع الحجة والبيّنة وشرع الله تعالى وهذه الآية تنطبق على كل من أفتى بفتوى ليس فيها مستند شرعي، أو حلل شيئاً مما حرم الله تعالى ورسوله، أو حرم شيئاً مما أباح الله ورسوله بمجرد رأيه وتَشَهّيه استجابة لهوى، أو إرضاء لحاكم طمعاً في منصب دنيوي، أو شهرة إعلامية مزيفة ليكونوا في أنظار العامة قادة سادة هداة.

لكن الأمة الإسلامية تعرف رجالها من خلال الحق، وهي تختزن الكثير من أبنائها العلماء الأبرار الذين لا يخلو عصر أو مصر منهم، نذروا أنفسهم للحق، وداروا معه حيثما دار، لا تأخذهم في الله لومة لائم، ولا سطوة حاكم، ولا فتنة أمير أو سلطان جائر. المفتي التقي الورع من هذه الأمة المرحومة بعيدٌ عن بريق الحكم وفتنة السلطان، لا يلين لحاكم أو يتذلل له، أو يساير على حساب دينه، فضلاً عن أن يصانع على حساب مُعْتَقَدِهِ فيبرر للحاكم الظلم والجور، أو أن يفتري على الله الكذب، فيحل ويحرم من غير دليل شرعي أو مستند اجتهادي.

المفتي التقي ينقبض عن السلطان، ويحترز من مخالطته، وينأى بنفسه عن مجالسة الظالمين والتزلف لهم، لأن مخالط السلطان لا يسلم من النفاق والمداهنة والمداجاة، والخوض في الثناء والإطراء، وفي ذلك فساد الدين وهلاك الأمة. أجارنا الله من منزلقات اللسان وجور السلطان.

---

(١) سورة البقرة آية ٢١٧.
(٢) سورة النحل آية ١١٦.

حكم الإفتاء ممن ليس أهلاً له
أو ممن هو متتبع للرخص والأهواء

المتطفلون على الإفتاء:

معلوم أن المفتي قائم في الأمة مقام النبي ﷺ، فهو نائب عنه في تبليغ الأحكام، ويتحمل مسؤولية عظيمة، باعتباره يُعبّر عن حكم الله ورسوله في المسألة التي تعرض عليه، فلا يجوز له أن ينحرف بالفتوى عن جادة الصواب أو أن يتلاعب بأحكام الله تعالى، ويستهتر بها، ويعبث بنصوص الشريعة ويجاري الظروف والأحوال والعوائد الفاسدة.

هناك صنف من المتطفلين على الفتيا ممن لا علم عنده لهم جرأة عجيبة، وإصرار على افتاء الناس، ولو من خلال الرأي والهوى الفاسد، لذلك تحرم الفتوى على غير مَنْ تأهل لها ولم تكتمل لديه أدواتها، فلا يجوز الترخص أو التساهل في الفتاوى، ومن عرف بذلك حرم استفتاؤه.

قال الإمام القرافي: كل شيء أفتى فيه المجتهد فخرجت فتياه فيه على خلاف الإجماع، أو القواعد، أو النص، أو القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح، لا يجوز لمقلده أن ينقله للناس، ولا يفتي به في دين الله تعالى لأن هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه، وما لا نقره شرعاً بعد تقرره بحكم الحاكم أولى أن لا نقره شرعاً إذا لم يتأكد، وهذا لم يتأكد فلا نقره شرعاً. والفتيا بغير شرع حرام، فالفتيا بهذا الحكم حرام، وإن كان المجتهد غير عاصٍ به بل مثاباً عليه لأنه بذل جهده على حسب ما أُمر به[(١)] وقد قال النبي ﷺ إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر...

لذلك لا يجوز للمفتي إن كان مجتهداً أن يفتي إلا بالراجح عنده، وإن كان مقلداً جاز له أن يفتي بالمشهور في مذهبه، وإن لم يكن راجحاً عنده، مقلداً في رجحان القول إمامه الذي يقلده في الفتيا، أما اتباع الهوى في الفتيا فحرام اجماعاً[(٢)].

---

(١) القرافي: الفروق ٢/١٠٩.

(٢) انظر القرافي الإحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام ص٧٩ وابن فرحون: تبصرة الحكام ١/٥٣.

المفتي لا يعين على مكرٍ أو خداع:

وخوفاً من أن يقع المفتي في الهوى والتزوير من المستفتي كان تيقظ المفتي شرطاً لازماً في زماننا، فإن العادة اليوم أن من صار بيده فتوى المفتي استطال على خصمه وقهره بمجرد قوله أفتاني المفتي بأن الحق معي، والخصم جاهل لا يدري ما في الفتوى، فلا بُدّ أن يكون المفتي مُتيقظاً، يعلم حيل الناس ودسائسهم، فإذا جاءه السائل، يقرره من لسانه، ولا يقول له إن كان كذا فالحق معك، وإن كان كذا فالحق مع خصمك، لأنه يختار لنفسه ما ينفعه، ولا يعجز عن إثباته بشاهدي زور، بل الأحسن أن يجمع بينه وبين خصمه، فإذا ظهر له الحق مع أحدهما كتب الفتوى لصاحب الحق، وليحترز من الوكلاء في الخصومات، فإن أحدهم لا يرضى إلا بإثبات دعواه لموكله، بأي وجه أمكن، ولهم مهارة في الحيل والتزوير، وقلب الكلام، وتصوير الباطل بصورة الحق، فإذا أخذ الفتوى قهر خصمه، ووصل إلى غرضه الفاسد، فلا يحل للمفتي المتيقظ أن يعينه على ضلاله، وقد قالوا مَنْ جهل بأهل زمانه فهو جاهل، وقد يُسأل عن أمر شرعي، وتدل القرائن للمفتي المتيقظ أن مراده التوصل به إلى غرض فاسد، كما شاهدناه كثيراً، والحاصل أن غفلة المفتي يلزم منها ضرر عظيم في هذا الزمان[١].

لذلك قال العلامة ابن القيم: يحرم على المفتي إذا جاءته مسألة فيها تحيل على إسقاط واجب، أو تحليل مُحرم، أو مكر، أو خداع أن يعين المستفتي فيها، ويرشده إلى مطلوبه، أو يُفتيه بالظاهر الذي يتوصل به إلى مقصوده، بل ينبغي له أن يكون بصيراً بمكر الناس، وخداعهم، وأحوالهم، ولا ينبغي له أن يُحسن الظن بهم، بل يكون حذراً فَطِناً فقيهاً بأحوال الناس وأمورهم، يوازره فقهه في الشرع، وإن لم يكن كذلك زاغ وأزاغ، وكم من مسألة ظاهرها، ظاهر جميل، وباطنها مكرٌ وخداعٌ وظلمٌ، فالغِرُّ ينظر إلى ظاهر، ويقضي بجوازها، وذو البصيرة يَنْقُدُ مقصدها وباطنها.

فالأول: يروج عليه زَغَلُ المسائل كما يروج على الجاهل بالنقد زغل الدراهم.

والثاني: يُخْرِجُ زيفها كما يُخرج الناقد زيف النقود... لذلك لا يحل للمفتي أن يفتي بالحيل المحرمة، ولا يعين عليها، ولا يدل عليها، فَيُضَاد الله في أمره. قال تعالى: ﴿وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ﴾[٢].

وقال ﷺ: لا ترتكبوا ما ارتكبت اليهود فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل[٣].

المفتي المتساهل في الفتوى:

لا يجوز للمفتي أن يتساهل في الفتوى، ومن عُرف بذلك لا يُستفتى فمن التساهل أن

---

(١) ابن عابدين: رد المحتار ٣٠١/٤، ٣٠٢.
(٢) سورة فاطر آية ٤٣.
(٣) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٢٢٩/٤، ٢٣٠.

لا يتثبّت، ويسرع بالفتوى قبل استيفاء حقها من النظر والفكر، وربما حمله على ذلك توهمه أن الإسراع براعة، والإبطاء عجز ومنقصة، وذلك جهل، فإن تقدمت معرفته بما سئل عنه على السؤال فبادر عند السؤال بالجواب فلا بأس عليه، وعلى مثله يحمل ما ورد عن الأئمة الماضين من مبادرة.

ومن التساهل في الفتوى أن تحمل الأغراض الفاسدة المفتي على تتبع الحيل المحظورة. أو المكروهة، والتمسك بالشُّبه طلباً للترخيص على من يروم نفعه أو التغليظ على من يُريد ضره، ومن فعل ذلك فقد هان عليه دينه، أمامن صحّ مقصده، فاحتسب في طلبه حيلة شرعية لا شبهة فيها، ولا تجرّ إلى مفسدة ليُخلّص بها المستفتي من ورطةِ يمين أو نحوها، فذلك حسن جميل، وعليه يحمل ما جاء عن بعض السلف من نحو هذا كقول الإمام سفيان الثوري رضي الله عنه: إنما العلم عندنا الرخصة من ثقة، فأما التشديد فيحسنه كل أحد[١].

حكم فتوى الماجن والفاسق:

المفتي الماجن: هو الذي يعلم الناس الحيل، وقيل هو الذي يفتي عن جهل[٢]. فالمفتي الماجن هو الذي لا يبالي أن يحرم حلالاً أو يحل حراماً، فيعلم الناس حيلة باطلة[٣]. هذا المفتي يُحجر عليه لدفع ضرره عن الجماعة في دينهم.

قال ابن عابدين: يُمنع مفتٍ ماجن يُعَلِّمُ الحيل الباطلة، كتعليم الردة لتبين من زوجها أو لتسقط عنها الزكاة[٤].

أما الفاسق: فلا يصلح أن يكون مفتياً، ولا تصح الفتيا منه، وإن كان مجتهداً مستقلاً، ويجب عليه إذا وقعت له واقعة أن يعمل باجتهاد نفسه، ولا يستفتي غيره.

قال الإمام النووي: واتفقوا على أن الفاسق لا تصح فتواه، ونقل الخطيب البغدادي فيه إجماع المسلمين[٥].

وقال ابن عابدين: لا يعتمد على فتواه، ولا يحل استفتاؤه ويؤيده قول الإمام ابن الهمام في التحرير: الاتفاق على حلّ استفتاء من عرف من أهل العلم بالاجتهاد، أو العدالة، ولكن اشتراط الاجتهاد مبني على اصطلاح الأصوليين أن المفتي المجتهد، أي الذي يفتي بمذهبه، وأن غيره ليس بمفت بل هو ناقل. . . والحاصل أنه لا يعتمد على فتوى المفتي الفاسق مطلقاً[٦].

---

(١) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ١١١، ١١٢ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ٣٧، ٣٨ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ٣١، ٣٢ وابن فرحون: تبصرة الحكام ١/ ٥٢ والزركشي: البحر المحيط ٦/ ٣٠٥.

(٢) الجرجاني: التعريفات ص١٩٩.

(٣) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون ٣/ ١١٥٧.

(٤) ابن عابدين: رد المحتار ٥/ ٩٣ والتهانوي: المصدر السابق.

(٥) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٠٧ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٢٠ وابن حمدان: صفة الفتوى والمفتي ص٢٩.

(٦) ابن عابدين: رد المحتار ٤/ ٣٠١.

فتوى مستور الحال:

أما مستور الحال: وهو من كان ظاهره العدالة، ولم تعرف عدالته الباطنة ففي وجه لا تجوز فتياه كالشهادة، والأصح: جواز فتياه، لأن العدالة الباطنة يعسر معرفتها على غير الحكام، ففي اشتراطها في المفتين حرج على المستفتين[١].

فتوى أهل الأهواء:

قال الخطيب البغدادي: وتجوز فتاوى أهل الأهواء، ومن لم تخرجه بدعته إلى الفسق، أما الشراة[٢] والرافضة الذين يشتمون الصحابة الكرام ويسبّون السلف الصالح، فإن فتاويهم مرذولة، وأقاويلهم غير مقبولة، وفي معرفة من يصلح أن يفتي تنبيه على من لا تجوز فتواه[٣] وذلك أن المفتي الذي يصلح للإفتاء هو العالم بالأحكام الشرعية أصولها وفروعها، إن كان مجتهداً، لأن المفتي المجتهد يأخذ من الدليل، وإن كان مقلداً عليه أن يعرف حال من يفتي بقوله في الرواية، وبدرجته في الدراية، وطبقته بين الفقهاء، وأن تكون عنده قدرة في الترجيح بين القولين المتعارضين وأن يُكفّ عن الترخيص والتساهل في الفتاوى، فهذا المفتي تجوز فتواه ويصلح للإفتاء، أما أهل الأهواء والمجون والفسق، فلا تحل فتياهم ولا يجوز للمستفتي أن يستفتيهم، ومن أفتى الناس وليس بأهل للفتوى فهو آثم عاصٍ.

حكم الفتوى ممن ليس أهلاً لها:

من أفتى الناس وليس بأهل للفتوى فهو آثم عاصٍ، ومن أقره من ولاة الأمور على ذلك فهو آثم.

قال ابن الجوزي: ويلزم ولي الأمر منعهم، كما فعل بنو أمية، وهؤلاء بمنزلة مَنْ يدُلُّ الركبَ وليس له علم بالطريق، وبمنزلة من لا معرفة له بالطب وهو يُطبّب الناس، بل هو أسوأ حالاً من هؤلاء كلهم، وإذا تعين على ولي الأمر منع من لم يحسن التطبيب من مداواة المرضى، فكيف بمن لم يعرف الكتاب والسنة ولم يتفقه في الدين[٤].

قال ابن القيم: كان شيخنا ـ ابن تيمية ـ شديد الإنكار على هؤلاء، فسمعتُهُ يقول: قال لي بعض هؤلاء: أَجُعِلْتُ مُحْتَسِباً[٥] على الفتوى فقلت له: يكون على الخبّازين والطباخين محتسب، ولا يكون على الفتوى محتسب.

---

(١) انظر ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١٠٧ والنووي: آداب الفتوى والمفتي ص٢٠ وابن حمدان: صفة لفتوى والمفتي ص٢٩.

(٢) الشراة: هم الخوارج وقد سُمّوا بالشراة لاعتقادهم أنهم شروا أنفسهم، وابتاعوا آخرتهم بدنياهم امتثالاً لقول الله تعالى «ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله، والله رؤوف بالعباد. سورة البقرة آية ٢٠٧.

(٣) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ١٥٨/٢.

(٤) ابن القيم: إعلام الموقعين ٢١٧/٤.

(٥) المحتسب: هو من يقوم بعمل الحسبة، يوليه السلطان لينكر المنكر إذا ظهر فِعْلُه ويأمر بالمعروف إذا ظهر تركه. انظر معجم لغة الفقهاء ٢٧٩.

ورد عن النبي ﷺ مرفوعاً أنه قال: من أُفتِي بغير علم كان إثم ذلك على الذي أفتاه[١].

وفي الصحيحين عن النبي ﷺ: إن الله لا يقبضُ العلم انتزاعاً ينتزعه من صدور الرجال، ولكن يَقْبَضُ العلم بِقَبْضِ العلماء، فإذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسُئلوا فأفتوا بغير علم فضلّوا وأضلوا[٢].

وقال الإمام مالك رحمه الله تعالى: ما أفتيت حتى شهد لي سبعون أني أهل لذلك.

وقال: لا ينبغي لرجل أن يرى نفسه أهلاً لشيء حتى يسأل من هو أعلم منه، وما أفتيت حتى سألت ربيعة ـ بن عبد الرحمن ـ ويحيى بن سعيد فأمراني بذلك ولو نهياني انتهيت.

ثم قال: وإذا كان أصحاب رسول الله ﷺ تصعب عليهم المسائل ولا يجيب أحد منهم عن مسألة حتى يأخذ رأي صاحبه مع ما رُزقوا من السداد والتوفيق والطهارة، فكيف بنا الذين غطت الذنوب والخطايا قلوبنا[٣].

وقال الإمام أحمد: من عرض نفسه للفتيا فقد عرّضها لأمر عظيم، إلا أنه قد تلجىء الضرورة.

وسئل الشعبي عن مسألة، فقال: لا أدري. فقيل له: ألا تستحي من قولك لا أدري وأنت فقيه أهل العراق، فقال: لكن الملائكة لم تَسْتحِ حين قالوا: لا علم لنا إلا ما علمتنا[٤].

وقال أبو الحسين الأزدي: إن أحدهم ليفتي في مسألة لو وردت على عمر بن الخطاب لجمع لها أهل بدر.

وقال غيره: يسأل أحدهم عن الشيء فيسرع للفتيا، ولو سئل أهل بدر عنها لأعضلتهم[٥].

وقال الإمام مالك: أخبرني رجل أنه دخل على ربيعة ـ بن عبد الرحمن ـ فقال ما يبكيك وارتاع لبكائه، فقال له: أدخلت عليك مصيبة؟ فقال: لا ولكن استفتي من لا علم له، وظهر في الإسلام أمر عظيم[٦] لذلك ينبغي على المفتي أن يحذر من اتباع الهوى في الإفتاء، سواء هوى نفسه، أو هوى غيره، وبخاصة أهواء الحكام وأصحاب السلطة الذين ترجى عطاياهم، وتخشى رزاياهم، فيتقرب إليهم الطامعون، بتزييف الحقائق، وتبديل الأحكام، وتحريف الكلم عن مواضعه، اتباعاً لأهوائهم، وإرضاءً لنزواتهم.

---

(١) أخرجه ابن ماجه: في المقدمة ـ باب اجتناب الرأي والقياس ١/ ٢٠ رقم ٥٣ وأحمد في مسنده ٢/ ٤٢٣ رقم ٨٢٤٢.

(٢) سبق تخريجه في ص ٣٤٤.

(٣) انظر ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢١٧، ٢١٨.

(٤) ابن القيم: المصدر السابق ٤/ ٢١٨.

(٥) ابن القيم: المصدر السابق ٤/ ٢١٩ وأبو طالب المكي: قوت القلوب ١/ ١٣٣.

(٦) الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه ٢/ ١٥٣.

ومثل ذلك اتباع أهواء العامة، والجري وراء إرضائهم بالتساهل، أو بالتشدد، وكله من اتباع الهوى المُضل عن الحق، قال تعالى محذراً من اتباع الهوى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّهُمْ لَن يُغْنُوا عَنكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا﴾[1] لأن الشريعة تتضمن أوامر الله تعالى ونواهيه، وحدوده، وفرائضه الثابتة ثبوتاً قطعياً لا شك فيه، فعلى المفتي أن يتبع الأدلة الواضحة والحجج الثابتة في فتياه، وحذارِ من أن يعرض عن حكم الله تعالى وشرعه، ويتبع الأهواء والآراء التي لا حجة عليها ولا دليل، قال تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾[2].

وقد ندّد القرآن الكريم بعلماء السوء الذين تركوا متابعة الهدى إلى متابعة الهوى فقال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[3] هذا الصنف من مرضى القلوب، وضعاف النفوس الذي أضله الله تعالى وخذله مع علمه بالحق، ومعرفته بالهدى بسبب انحرافه واتباعه هواه، وتزيينه للناس سوء أعمالهم، هؤلاء الذين جعلوا العلم مطية وخادماً للأهواء، وباعوا الدين بالدنيا، ورضوا أن يكونوا أبواقاً لأهواء السلاطين، وتجاراً باسم الدين، هؤلاء يستمدون دلائل أحكامهم من أهوائهم، فهم مستعدون دائماً لأن يحللوا ما حرّموه من قبل، وأن يحرموا ما حلّلوه، لا تبعاً للدليل والبرهان، ولكن تبعاً لتغير أهواء السلطان. . . فلكل مقامٍ مقال. ولكل زمان دولة ورجال. ومقالهم جاهز لكل مقام، وهم دائماً رجال كل دولة وكل زمان[4].

يقول الشيخ القرضاوي عن هؤلاء الذين باعوا دينهم بدنياهم، أو دنيا غيرهم، واتبعوا أهواءهم من بعد ما تبين لهم الهدى: هذا الصنف يحاط عادة بهالة من الدعاية تستر جهله، وتغطي انحرافه، وتنفخ فيه ليكون شيئاً مذكوراً، وتحدث حوله ضجيجاً يلْفِتُ إليه الأسماع، ويلوي إليه الأعناق، وإن كان هذا لا يجعل من جهله علماً، ولا من فجوره تقوى، لقد رأينا من هؤلاء من أصدروا فتوى مطولة معللة مدللة، بتحريم الصلح مع العدو الغاصب لأرض المسلمين، دامغين بالفسق، بل بالكفر وخيانة الله ورسوله والمؤمنين من يستحل ذلك من الزعماء والحكام. . .

ولم تمضِ سنوات قلائل حتى أصدر هؤلاء أنفسهم فتوى أخرى مناقضة للأولى تُجوِّز ما منعوه، وتحلل ما حرموه من الصلح، ولم يتغير شيء في الموقف إلا تغيّر رياح السياسة، وأهواء الحاكمين، وبليّةُ هذا الصنف أن ظهوره بمظهر أهل العلم والدين يُفْقِدُ كثيرين من الناس الثقة بالعلماء الحقيقيين الذين أخلصوا دينهم لله، وأخلصهم الله لدينه، فيأخذون البريء بالمسيء[5].

---

(١) سورة الجاثية آية ١٨.
(٢) سورة المائدة آية ٤٩.
(٣) سورة الجاثية آية ٢٣.
(٤) انظر الشيخ القرضاوي: الفتوى بين الإنضباط والتسيب ٧٥، ٧٦ دار الصحوة ـ مصر ١٤٠٨هـ.
(٥) انظر الشيخ القرضاوي: الفتوى بين الإنضباط والتسيب ٧٧، ٧٨.

ومما يدخل في اتباع الهوى في الفتوى: الترجيح بين الأقوال المختلفة، والآراء المتباينة بغير مرجح من دليل نقلي، أو نظر عقلي، أو اعتبار مصلحي، إلا مجرد الميل النفسي إلى ذلك القول، ولعله أضعف الأقوال حجة، وأسقطها اعتباراً، أو لعله من زلات العلماء، التي جاء التحذير منها في غير ما حديث.

قال ابن القيم: لا يجوز العمل والإفتاء في دين الله تعالى بالتشهي والتخيير وموافقة الغرض، فيطلب القول الذي يوافق غرضه، وغرض من يحابيه فيعمل به، ويفتي به، ويحكم به، ويحكم على عدوه، ويفتيه بضده، وهذا من أفسق الفسوق، وأكبر الكبائر(١).

ومن الخيانة في الدين أن يتحكم الهوى في المفتي فيخفف في فتياه عن الحكام والسلاطين، ويُشَدِّد على جمهور الأمة من المسلمين.

قال القرافي: لا ينبغي للمفتي إذا كان في المسألة قولان أحدهما فيه تشديد، والآخر فيه تخفيف، أن يفتي العامة بالتشديد، والخواص من ولاة الأمور بالتخفيف وذلك قريب من الفسوق والخيانة في الدين والتلاعب بالمسلمين، ودليل فراغ القلب من تعظيم الله تعالى وإجلاله وتقواه، وعمارته باللعب، وحب الرياسة، والتقرب إلى الخلق دون الخالق، نعوذ بالله من صفات الغافلين(٢).

ومما يقرب من هذا ما رأيناه ولمسناه كثيراً في بدء صيام شهر رمضان، وثبوت هلال شهر شوال في عديد من السنين في بعض الدول العربية.

يقول الشيخ القرضاوي معلقاً: نحن نعلم أن الفقه الإسلامي يحوي رأيين متقابلين حول اختلاف مطالع الهلال باختلاف الأقطار.

هل يعتبر هذا الاختلاف فيصوم كل قوم ويفطروا برؤيتهم هم كما هو رأي ابن عباس رضي الله عنهما؟

أم لا يعتبر ويلزم الصوم والإفطار سائر البلاد إذا ثبتت الرؤية في بلد واحد، ولا سيما إذا كانت متقاربة كالبلاد العربية؟

قولان معروفان مشهوران في المذاهب المتبوعة، ولكلٍ منهما وجهته، وأدلته، والواجب هو موازنة أدلة الرأيين والأخذ بالراجح منهما، وإعلانه واتباعه.

ولكن الذي حدث أن وُضِع القولان في أدراج بعض دور الإفتاء، تحت أهواء وطلب الساسة المتسلطين.

فإذا كان هناك تقارب في السياسة، وثبت هلال شهر رمضان أو شوّال في البلد الفلاني

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ٤/ ٢١١.

(٢) القرافي: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام ص٢٧٠.

أُظهر هذا القول الذي يرى بلاد المسلمين كبلد واحد، ويرى رؤية أحدهما رؤية للجميع، ولا يرى لاختلاف المطالع اعتباراً.

وإذا كان هناك تباعد سياسي في عام آخر وثبتت رؤية الهلال في نفس البلد السابق، بشهادة عدول، وربما في عدة بلدان إسلامية، طوي القول الأول، وظهر القول المقابل، وهو أن لكل بلد رؤية، ونحن لم نره، فلا يلزمنا رؤية غيرنا[1].

ومما سبق يتبين أن أمر الإفتاء عظيم وخطير، ومن أجل ذلك حرّم الله تعالى القول فيه بغير علم، لأنه يتضمن الكذب على الله تعالى ورسوله، ويتضمن إضلال الناس قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[2] فلا تجوز الفتوى بالتشهي والهوى، ومحض العقل، لأنها تعتبر شريعة عامة تشيع بين الناس، فيجب الالتزام بالحجة والبرهان الشرعي من الكتاب والسنة وما أرشدا إليه.

كما أن الفتوى لا تحل لمتساهل أو ماجن يعلم الناس الحيل، ولا تُعتمد فتوى الفاسق مطلقاً، كما تحرم الفتوى على من لم يتأهل لها، أو لم تكتمل لديه أدواتها، فليحذر المفتي من اتباع هوى نفسه، أو هوى أصحاب السلطة الذين ترجى عطاياهم وتخشى سطوتهم، وليعلم أنه من أفتى الناس وليس بأهل للفتوى فهو آثم عاصٍ، أجارنا الله من القول بالتشهي، ومزالق السياسة، وأهواء السلطان، وحفظ علينا ديننا وإيماننا وعِلْمَنا.

---

(١) انظر الشيخ القرضاوي: الفتوى بين الإنضباط والتسيب ٨١، ٨٢.
(٢) سورة الأعراف آية ٣٣.

خطورة الإفتاء الفردي في عصرنا وأهمية الإفتاء الجماعي

اتّسم الإفتاء في عصر الصحابة الكرام بطابع الشورى، فكان الخلفاء الأُوَل يجمعون الصحابة في الحوادث الطارئة الهامة، ويستشيرونهم في الحلول الشرعية لها وفقاً للتوجيه القرآني ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[1] ووفقاً لقول الرسول ﷺ لعلي رضي الله عنه عندما سأله عما يعمل المؤمنون إذا وقع لهم أمر لا يجدون له نصاً في كتاب الله ولا سنة رسول الله، فأجابه بقوله «اجمعوا له العالمين فاجعلوه شورى بينكم، ولا تقضوا فيه برأي واحد»[2].

خطورة الفتاوى الفردية:

ثم أصبحت الفتاوى الاجتهادية تتسم بعد العصور التالية بطابع الفردية. فكان كل مجتهد يستقل برأيه وفهمه في اجتهاده، لتفرق الصحابة ومن بعدهم في الأقطار مما يصعب معه اجتماعهم وتشاورهم.

عاد الاجتهاد الفردي في بدء تأسيس الفقه الإسلامي على أيدي أولئك المجتهدين الأوائل بالخير الكثير على هذه الأمة، لأنه جنّد العزائم لحراثة أرض الشريعة، واستنباتها، وتبارى أساطين العلم في استنباط القواعد وتأسيس النظريات القانونية في فقه الشريعة على ضوء نصوصها وقواعدها حتى أسسوا ثروة فقهية متشعبة، فيها القواعد والنظريات، والأحكام الفرعية الصالحة لأن تَمُدّ العصور إلى الأبد بمعين فقهي لا ينضب. ولم يكن من الممكن أن يحصل هذا النتاج الفقهي لولا هذا الاجتهاد الفردي في القرون الثلاثة الأولى[3].

إذن كان الاجتهاد الفردي ضرورة في الماضي، وهو اليوم ضرر كبير، لأن عصرنا الحاضر ابتلي بفوضى عارمة من مُدّعي الإفتاء والاجتهاد، فهذا المفتي يتطلّعُ للفتيا وليس عنده أبجديات العلوم الشرعية، يتجرأ على استنباط الفتاوى الهالكة، دون أهلية علمية، تُعْرض

(١) سورة الشورى آية ٣٨.

(٢) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٥٩. انظر تخريجه ص ٧٧٨.

(٣) انظر الشيخ الزرقا: بحث الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات مقدم إلى ملتقى الفكر الإسلامي بالجزائر سنة ١٤٠٣هـ ص١٠.

عليه المسألة المستجدة التي لو عرضت على سيدنا عمر بن الخطاب لجمع لها فقهاء الصحابة الكرام، وعقدوا لها مجمعاً فقهياً وتداولوا أياماً لاستنباط حكمها الشرعي، وصاحبنا يفتي فيها بسرعة مذهلة، ولا يبالي أصادف بفتياه حقاً أم باطلاً، كما لاحظنا عند البعض جرأة غريبة على إصدار الفتاوى، التي تحركها المصلحة أو المنفعة، أو التملق والنفاق للحكام المتسلطين لتبرر تصرفاتهم فيبني فتواه على التشهي والهوى، ولا يسندها إلى نص ولا اعتبار، ويتجاوز ذلك ليتخذ من نفسه وهواه سلطة التشريع، وهناك آخرون يفُتون بغير علم ولا هدى، ولا كتاب منير، فيحلون المحرمات باسم الضرورة والتيسير على الناس، وهم لا يميزون بين الضرورة المعتبرة، والضرورة غير المعتبرة، علماً أن الفتوى بغير علم حرام، والميل في التأويل مع الهوى ضلال، لأن الانحرافات في الفتاوى الفردية تؤدي إلى نتائج خطرة بين المسلمين في الفكر والمعاملة والسلوك يقول الشيخ مصطفى الزرقا عن خطورة الفتاوى الفردية: كثر المتاجرون بالدين، ولعل كثيراً منهم أغزر علماً وأقوى بياناً من العلماء الصالحين الأتقياء، وقد وُجد اليوم من خريجي الدراسات الشرعية مَنْ أصدروا كتباً وفتاوى غرّارة تدل على أن أصحابها قد وضعوا علمهم تحت تصرف أعداء الإسلام في الداخل والخارج ليهدموا دعائم الإسلام تهديماً لا يستطيعه أعداؤه، تحت ستار الاجتهاد، وحرية التفكير، وهم يجنون من وراء ذلك أرباحاً ومنافع عظيمة مغرية لا يبالون معها سخط الله تعالى[١].

أما الدكتور فيض الله[٢] فقد بين خطورة الفتاوى الفردية فقال: ظهرت فتاوى واجتهادات من بعض المفتين كُنّا نتوقع أن تكون راشدة، وأن تكون في مستوى المباحث، والفتاوى المعروفة عن العلماء السابقين، والفقهاء الأتقياء لكنا وجدنا فيها، كما وجد العامة والخاصة، ريباً مريباً، واتجاهات غير سديدة، لم يخلُ الباحث فيها عن أمر من الأمور التالية:

١ ـ حبُّه الظهور بالشذوذ.

٢ ـ جر الإسلام إلى النظريات والأفكار القانونية الغربية جراً.

٣ ـ ممالأة الحكام وتسويغ اتجاهاتهم وتبرير تصرفاتهم.

٤ ـ الإرتجال والجرأة على الفتوى.

٥ ـ الاستهانة بالقديم والقدامى من سلف الأمة والشغف بما يسمى التجديد[٣].

يتبين لنا مما سبق مخاطر الفتوى الفردية في أمور المعاملات، وماله علاقة بالحاكم، لأن الاجتهاد الفردي في عصرنا الذي تغمره المغريات، والترغيب والترهيب، مفسدة قد

---

(١) الشيخ الزرقا: الاجتهاد ودور الفقه ص١٠، ١١ بحث مقدم إلى ملتقى الفكر بالجزائر.

(٢) هو الدكتور محمد فوزي فيض الله أستاذ ورئيس قسم الفقه الإسلامي في جامعة دمشق سابقاً وأستاذ في كلية الحقوق والشريعة في جامعة الكويت.

(٣) دكتور فيض الله: الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص١٣٧، ١٣٨ ـ مكتبة دار التراث الكويت سنة ١٤٠٤هـ.

يؤدي إلى التهكلة، فينبغي التحرز عنها، وسدّ أبوابها من خلال الإفتاء الجماعي، لأنه أقرب إلى الصواب من الإفتاء الفردي، وأبعد عن المنزلقات والمغريات.

يقول الشيخ الزرقا: إذا أردنا أن نعيد للشريعة وفقهها روحها، وحيويتها بالاجتهاد الذي هو واجب كفائي، لا بُدّ من استمراره في الأمة شرعاً، لأنه السبيل الوحيد لمواجهة المشكلات الزمنية الكثيرة بحلول شرعية جريئة، عميقة البحث، متينة الدليل، بعيدة عن الشبهات والريب والمطاعن قادرة على أن تهزم الآراء والعقول الجامدة والجاحدة على السواء، هذه الحلول لا بُدّ لها من الاجتهاد الجماعي ليحل محل الاجتهاد الفردي في القضايا الكبيرة[1].

ومما سبق يتبين أن الاجتهاد والإفتاء الفردي من أناس لا يملكون، الملكة العلمية، ولم يتمرسوا بمعرفة مدارك الأحكام، وطرق الاستنباط.

كما هو حال الكثير من علماء العصر ـ له أسوأ الأثر على الإفتاء، لأن الإفتاء إخبار عن شرع الله تعالى، وإظهار للأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، فلا يجوز بغير علم، ولا يُبنى على الهوى والتشهي، ولا يجوز أن يكون مطية لحاكم، لتحقيق مصالحه ورغباته غير الشرعية، فهذا كله فساد وإفساد يؤدي إلى الهلاك.

لذلك كانت الحاجة ملحة إلى معرفة حكم الله تعالى في الوقائع المتجددة والتحديات المعاصرة، من خلال رجالٍ تتوافر فيهم شروط الاجتهاد يجتمعون في مجمع فقهي لينظروا في قضايا العصر، وما تحتاجه الأمة من فتاوى يستنبطونها لتحقق المصلحة الإسلامية العليا.

الإفتاء الجماعي عند السلف:

لعل الإفتاء برأي الجماعة هو الصورة العملية التي أمر الله سبحانه وتعالى بها في قوله: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[4] وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ﴾[5].

قال الحسن وقتادة وابن أبي ليلى: أولي الأمر هم أهل العلم والفقه، والاستنباط: هو الاستخراج، وهو يدل على الاجتهاد إذا عُدم النص والإجماع، في هذه الآية دلالة على وجوب القول بالقياس، واجتهاد الرأي في أحكام الحوادث، وذلك لأنه أَقر بِرَدّ الحوادث إلى الرسول ﷺ في حياته إذا كانوا بحضرته، وإلى العلماء بعد وفاته والغيبة عن حضرته ﷺ.

---

(١) الشيخ الزرقا: الاجتهاد ودور الفقه ص١١، بحث مقدم إلى ملتقى الفكر بالجزائر.
(٢) سورة آل عمران آية ١٥٩.
(٣) سورة الشورى آية ٣٨.
(٤) سورة النساء آية ٥٩.
(٥) سورة النساء آية ٨٣.

وهذا لا محالة فيما لا نص فيه، لأن المنصوص عليه لا يحتال إلى استنباطه، فثبت بذلك أن من أحكام الله تعالى ما هو منصوص عليه، ومنه ما هو مودع في النص قد كلفنا الوصول إلى علمه بالاستدلال عليه واستنباطه، فواجب على العلماء استنباطه والتوصل إلى معرفته برده إلى نظائره من المنصوص، والمطلوب من العوام تقليد العلماء في أحكام الحوادث[١].

هذا الاستنباط لما نزل من الحوادث هل يكون إفرادياً أم جماعياً؟ روى سعيد بن المسيب عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: قلت يا رسول الله، الأمر ينزل بنا، لم ينزل فيه قرآن، ولم تمضِ فيه منك سُنَّةٌ قال: اجمعوا له العالمين من المؤمنين فاجعلوه شورى بينكم ولا تقضوا فيه برأي واحد[٢]. أي لا تقضوا فيه برأي فردي، بل برأي جماعي من أهل العلم والتقوى.

هذا الاجتهاد الجماعي من خلال الشورى كان المنهج المطبق في عصر الصحابة الكرام، لا ينفردون برأي حتى يتشاوروا، ويجتمعوا عليه، امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[٣] فقد مدح الله تعالى المُشَاوِرَ في الأمور، ومدح القوم الذين يمتثلون ذلك، والصحابة رضوان الله عليهم خير من يمتثل لأمر الله تعالى، فكانوا يتشاورون في الأحكام. ويستنبطونها من الكتاب والسنة وما أرشدا إليه.

وإن أول ما تشاوروا فيه أمر الخلافة، فإن النبي ﷺ لم ينص عليها، حتى استقر رأيهم على اقتراح عمر رضي الله عنه «نرضى لدنيانا من رضيه رسول الله لديننا» وتشاوروا في أمر الردة، فاستقر رأي أبي بكر رضي الله عنه على القتال فوافقوه، وتشاوروا في ميراث الجد، وفي حدّ الخمر وعدده. . .[٤].

وكان الاجتهاد الجماعي الخطة التي انتهجها خامس الخلفاء الراشدين عمر بن عبد العزيز[٥] حيث أنشأ مجلساً من فقهاء المدينة يستعين بهم في استباط أحكام الحوادث، ويشاورهم في أمور الرعية، لأنه يعلم أن من واجب الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، أو ما يشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الحياة.

لذلك «لما ولي أمر المدينة دعا عشرة من فقهائها، وهم إذ ذاك سادة الفقهاء، فلما

---

(١) انظرالجصاص: أحكام القرآن ٢/ ٢١٥.

(٢) ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد ١/ ٧١ وقال رواه الطبراني في الأوسط ورجاله موثقون من أهل الصحيح. وذكره ابن عبد البر: في جامع بيان العلم وفضله ٢/٥٩.

(٣) سورة الشورى آية ٣٨.

(٤) انظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٣٧ وابن العربي: أحكام القرآن ٤/ ١٦٦٨.

(٥) هو الإمام الحافظ، والعلاّمة المجتهد الزاهد عمر بن عبد العزيز بن مروان المتوفى ١٠١هـ قال الذهبي: كان من أئمة الاجتهاد، ومن الخلفاء الراشدين، وافر العلم، فقيه النفس، ظاهر الذكاء والفهم، ناطقاً بالحق مع قلة المعين، وكثرة الأمراء الظلمة الذين ملّوه، وكرهوا محاققته لهم، ونقصه إعطياتهم، وأخذه كثيراً مما في أيديهم مما أخذوه بغير حق، فما زالوا به حتى سقوه السم، فحصلت له الشهادة والسعادة. انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/ ١١٤ وما بعدها.

دخلوا عليه أجلسهم، ثم حمد الله تعالى وأثنى عليه وقال: إني إنما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه، وتكونون فيه أعواناً على الحق، وما أريد أن أقطع أمراً إلا برأيكم، أو برأي من حضر منكم». هذا المنهج العلمي في استنباط الفتوى، وحلّ المشاكل العلمية والفقهية الطارئة سار عليه العمل في بعض عصور الدولة الأموية بالأندلس أيام كبير علمائها وفقيهها يحيى بن يحيى الليثي القرطبي المتوفى ٢٣٤هـ قاضي قضاتها، فقد أنشىء مجلس الشورى لينظر في المشاكل الفقهية، وكان أعضاء هذا المجلس في بعض الأوقات ستَّة عشر عضوا، فقد ذكر في ترجمة إبراهيم التميمي القرطبي أن مجلس الشورى قد كمل عدده به ستَّة عشر[1] كان دور هذا المجلس الشوري الاجتهادي عند السلف. هو ضم الجهود الفردية المتعددة، والاجتهادات المتجمعة فيه لاستخراج حكم شرعي هو وليد الشورى بين الخبرات المتعددة من العلماء الثقات العدول التي قلما يتطرق إليها الخطأ، حيث تنال كل واقعة مستجدة حظها من المناقشة والتدقيق، وتبادل أوجه النظر، ليخرج الحكم بعد ذلك بإجماع، أو شبه إجماع، وهذا هو الأصوب والأسلم للنوازل والواقعات.

الفتوى الجماعية في عصرنا أصوب وأسلم:

بعد أن أصبح العالم المعاصر منفتحاً حتى أضحى بمثابة مدينة صغيرة، نتيجة للتطور الصناعي، وتقدم الإتصالات، أصبحت الحاجة ماسة إلى الاجتهاد والإفتاء الجماعي، من خلال مجامع علمية ينظر فقهاؤها، فيما جدّ ويجدّ من قضايا متطورة، وغير متناهية.

وقد دعا إلى هذا النوع من الاجتهاد الجماعي كثير من علماء العصر وفقهائه[2] ليحل محل الاجتهاد الفردي الذي لم يعد قادراً على تلبية حاجات الأمة الإسلامية في زمن تعددت فيه الخبرات، وتشعبت العلوم، وتعقدت المعاملات أشد التعقيد، فأصبح المفتي الفقيه، مهما كان علمه، وفقهه وجودة قريحته، لا مفر له من الاستعانة بذوي الخبرة والاختصاص في كل فن، وفي كل علم، لذلك كان لا بُدّ من الإفتاء الجماعي الذي تتنوع فيه الاختصاصات، وتتوسع فيه الخبرات والاستشارات. قال العلامة محمد الطاهر بن عاشور: الأمة الإسلامية بحاجة إلى علماء أهل نظر سديد في فقه الشريعة، وتمكن من معرفة مقاصدها، وخبرةٍ بمواضع الحاجة في الأمة، ومقدرة على إمدادها بالمعالجة الشرعية لاستبقاء عظمتها، وإن أقل ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الفرض العلمي هو أن يسعوا إلى جمع مجمع علمي يحضره من أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كل قطر إسلامي على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة، ويُصدروا فيها عن وفاق فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويُعْلِمُوا أقطار الإسلام

---

(١) انظر زكريا البري: الاجتهاد في الشريعة ص٢٥٦ بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض.

(٢) ومثاله أن علماء المسلمين في الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي الذي عقد في مدينة قسنطينة بالجزائر ١٤٠٣هـ لم يخلُ بحثٌ من أبحاثهم من الدعوة إلى الاجتهاد والإفتاء الجماعي عبر المجامع العلمية والفقهية لأنه الأسلم والأصوب.

بمقرراتهم، فلا أحسب أحداً ينصرف عن اتباعهم، ويُعيّنوا يومئذ أسماء العلماء الذين يجدونهم قد بلغوا رتبة الاجتهاد أو قاربوا.

وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم، أوسعهم علماً، وأصدقهم نظراً في فهم الشريعة، فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد والإفتاء في الشريعة، ويتعين أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم العدالة، واتباع الشريعة لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرق إليهم الريبة في النصح للأمة[١]. وإلى هذه المعاني أشار العلامة الشيخ مصطفى الزرقا فقال: لا بُدّ لنا اليوم من أسلوب جديد للاجتهاد، وهو اجتهاد الجماعة المنظم، ليحل محل الاجتهاد الفردي في القضايا الكبرى، وبذلك ترجع بالاجتهاد إلى سيرته الأولى. وطريقة ذلك المجامع الفقهية التي تضم من كل قطر إسلامي أشهر فقهائه الراسخين، ممن جمعوا بين العلم الشرعي والاستنارة الزمنية، وصلاح السيرة والتقوى، ويُضم إلى هؤلاء علماء مسلمون موثوقون في دينهم من مختلف الاختصاصات الزمنية اللازمة في شؤون الاقتصاد، والاجتماع والقانون، والطب ونحو ذلك، وهؤلاء بمثابة خبراء يعتمد الفقهاء رأيهم في الاختصاصات العلمية غير الفقهية، وذلك لكي تكون الأحكام الفقهية التي تصدر عن المجمع مبنية على فهم وإدراك لواقع الحال في كل موضوع ومسألة، لكيلا يُرمى فقهاء المجمع بأنهم يحكمون بالحل والحرمة في أمور اختصاصية من صحية أو اقتصادية أو اجتماعية، لا يعرفون حقيقتها وواقع الحال فيها[٢] وعن هؤلاء العلماء تصدر الفتاوى والآراء الاجتهادية لتقرير حكم الإسلام في كل ما تدعو له الحاجة من موضوعات ومشكلات زمنية. أما الدكتور وهبة الزحيلي فيقول في هذا الشأن: إن الحاجة تشتد اليوم إلى ما يسمى بالاجتهاد الجماعي، عن طريق إبداء المشورة العلمية من أكابر العلماء في مختلف البلاد، ومن مختلف المذاهب الإسلامية، في صورة مجمع علمي، أو مؤتمر فقهي للنظر في قضايا العصر، وما تحتاجه الأمة فيتفقون على ما يرونه محققاً للمصلحة.

وطريق التشاور العلمي، والاستنباط من الأدلة يعتمد على أمرين: أصول الفقه، والقواعد الفقهية الكلية، والقواعد مبنية على فهم مقاصد الشريعة، والمقاصد مبنية على اعتبار المصالح، والمصالح معتبرة من حيث وضع الشرع، لا بأهواء الناس[٣].

دور المجامع في الإفتاء الجماعي:

للاجتهاد الجماعي أهمية خاصة في حياتنا المعاصرة حيث يتولى الصفوة من العلماء النظر في القضايا المتجددة، وغير المتناهية، ويستنبطون لها الفتاوى والأحكام الشرعية بجهد جماعي من خلال مجمع فقهي، أو ملتقى علمي، يجمع عُلَمَاءَ يتمتعون إلى جانب العلم بالثقة والعدالة، واتباع الشريعة ونصوصها لتكون أمانة العلم مستوفاة، ولا تتطرق الريبة في النصح للأمة.

---

(١) انظر ابن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية ١٤٠، ١٤١ الشركة التونسية.

(٢) الشيخ الزرقا: الاجتهاد ودور الفقه ص١١ بحث مقدم إلى ملتقى الفكر بالجزائر.

(٣) د. الزحيلي: الاجتهاد في الشريعة ص١٨٩، ١٩٠ بحث مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض.

هذه المجامع تنظر في قضايا المسلمين المعاصرة، الفكرية والسياسية، والاجتماعية، والدينية، وتوحيد الرأي فيها، والاجتهاد في شأنها، ثم إصدار الفتاوى الموافقة لأحكام الشريعة وروحها، ومقاصدها.

من هذه المجامع مجمع البحوث الإسلامية الذي أنشىء بالأزهر الشريف بمقتضى القانون رقم ١٠٣ العام ١٩٦١م الخاص بإعادة تنظيم وتطوير الأزهر، فقد أنشىء المجمع ليكون الهيئة العليا للبحوث الإسلامية، وقد اختير له من فقهاء المسلمين وجهابذة الفكر والرأي، جماعة من علماء الإسلام من مختلف ديار المسلمين ليشاركوا في أداء رسالته، ويحملوا أمانة البحث العلمي الإسلامي ودراسة ما يحتاجه المسلمون لحل مشكلات العصر، في ظل تعاليم دينهم الحنيف. وقد أوصى مؤتمر مجمع البحوث الإسلامية الأول ببعض التوصيات من أهمها: وضع خطة إيجابية لتكوين الشخصية المسلمة على أساس من المبادىء الإسلامية.

وضع خطة حكيمة للدعوة إلى سبيل الله تعالى ومقاومة التحديات التي تواجه الإسلام.

العمل على إصدار الفتاوى والأحكام المستمدة من أصول الإسلام وتعاليمه في المشكلات التي جدت وتجدّ في حياة المسلمين حتى تسير نهضتهم على هدى من دينهم الحنيف[1].

إن الاجتهاد ـ من أهله في محله ـ هو الدعامة الباقية التي يُستند إليها في الوصول إلى أحكام المسائل التي لم يرد فيها نص صريح من الكتاب أو السنة، لأن الاجتهاد برغم ما غشيه من فتور وقتي لم يُغلق بابه، ولم يتوقف في يوم من الأيام، بل سَدّ حاجة الناس في مختلف العصور.

مجمع البحوث ومنهجه الاجتهادي:

افتتح المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية في القاهرة يوم السبت ٢٣ شوال ١٣٨٣هـ الموافق له ٧ آذار ١٩٦٤م وقد تضمن بيانه الأول المنهج العام للاجتهاد الجماعي، وذلك أن الإسلام عقيدة وشريعة.

عقيدة: تحكم صلة الإنسان بربه سبحانه وتعالى.

وشريعة: تنظيم سلوك الناس أفراداً ومجتمعات ودولاً، وإذا كان الإسلام هو الدين عند الله تعالى إلى آخر الدهر، كان لا بُدّ أن تواجه شريعته كل حاجات الناس، أفراداً وجماعات، وتنظم جميع صور العلاقات الإنسانية في المجتمع الإسلامي، وأساس الشريعة هو الكتاب والسنة، والفهم الصحيح لهما، لمواجهة الصور الإنسانية، التي تتعاقب على البشر، بتعاقب الأزمنة، وقد اجتهد أئمة الفقه الإسلامي في فهم الكتاب والسنة، واستنباط الأحكام منهما ما وسعهم الجهد، وكانوا من دقة الفهم، ونقاء النفس، وسعة الأفق بحيث وضعوا قواعد وأصولاً للأحكام، تُعدّ تراثاً إنسانياً، ومرجعاً عاماً، لكل المشتغلين بالفقه والقانون.

---

(١) انظر مقررات المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية ص٣٩٠.

ثم يقرر المؤتمر منهج الفتوى في عصرنا الحاضر فيقول: إن الكتاب الكريم، والسنة النبوية، هما المصدران الأساسيان للأحكام الشرعية، وإن الاجتهاد لاستنباط الأحكام منهما حق لكل من استكمل شروط الاجتهاد المقررة، وكان اجتهاده في محل الاجتهاد. وإن السبيل لمراعاة المصالح، ومواجهة الحوادث المتجددة، هي أن يتخير من أحكام المذاهب الفقهية ما يفي بذلك، فإن لم يكن في أحكامها ما يفي به فبالاجتهاد الجماعي المذهبي، وإلاّ كان الاجتهاد الجماعي المطلق، وينظم المجمع وسائل الوصول إلى الاجتهاد الجماعي بنوعيه ليؤخذ به عند الحاجة(١).

وقد صدر عن هذا المجمع في دوراته المتعاقبة عشرات الفتاوى لقضايا معاصرة ومستجدة في الشؤون المالية والاقتصادية، والاجتماعية، والحضارية، وشؤون الأسرة والشباب، وفي التأمين، والمعاملات المصرفية، وفي الذبائح والهدي، وفي تحديد أوائل الشهور القمرية، وغيرها، كلها بفتاوى جماعية يطمئن لها الإنسان المسلم.

مجمع الفقه الإسلامي بمكة المكرمة:

كما أنشىء مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة عام ١٣٩٨هـ ليقوم بدراسة أمور المسلمين، ومواكبة فقهنا الإسلامي لأحكام القضايا والواقعات المستجدة، لإصدار الفتاوى والأحكام الشرعية لها من خلال اجتهاد الجماعة.

وقد عقد دورته الأولى يوم العاشر من شهر شعبان سنة ١٣٩٨هـ وخرج بفتاوى وأحكام جماعية حول حكم الماسونية والإنتماء لها، وحكم الشيوعية والإنتماء لها، والقاديانية والإنتماء إليها، وكذلك البهائية والإنتماء إليها، وحول حكم التأمين بشتى صوره وأشكاله(٢).

أما في جلسته المنعقدة بمبنى رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في ربيع الآخر سنة ١٤٠٥هـ فقد قرر المجمع بالإجماع منهجه للاجتهاد الجماعي بما يلي:

١ ـ إن حاجة العصر إلى الاجتهاد حاجة أكيدة لما يعرضُ من قضايا لم تَعْرِضْ لمن تقدم عصرنا، وكذلك ما سيحدث من قضايا جديدة في المستقبل، فقد أقر النبي ﷺ معاذ بن جبل على الاجتهاد حين لا يجد نصاً من كتاب الله تعالى، ولا سنة رسوله ﷺ، وذلك حين قال معاذ «أجتهد رأيي ولا آلو» وحينئذٍ تُحْفَظُ للإسلام جدته، وصلاحيته للعصور كلها، إذْ تُحلّ المشكلات في المعاملات، ونظم الاستثمارات الحديثة، وسواها من المشكلات الاجتماعية.

٢ ـ أن يكون الاجتهاد جماعياً، بصدوره عن مجمع فقهي يَمْثُل فيه علماء العالم

---

(١) انظر مقررات وأبحاث المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية ص٣٩١، ٣٩٤.
(٢) انظر مقررات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي من دورته الأولى حتى الثامنة ٣٠، ٥١.

الإسلامي، وأن الاجتهاد الجماعي، هو ما كان عليه الأمر في عصور الخلفاء الراشدين، فقد كانت ترد عليهم المسائل وهم خير قرن، وكانوا يجمعون أهل الحل والعقد من الصحابة، ويتباحثون ثم يفتون.

وسار التابعون على غرار ذلك، وكان المرجع في الفتاوى إلى الفقهاء السبعة، كانوا إذا جاءتهم المسألة دخلوا فيها جميعاً، ولا يقضي القاضي حتى يرفع إليهم وينظروا فيها.

٣ ـ توافر شروط الاجتهاد المطلوبة في المجتهدين، لأنه لا يتأتى اجتهاد بدون وسائله حتى لا تتعثر الأفكار، وتحيد عن أمر الله تعالى، إذ لا يمكن فهم مقاصد الشرع في الكتاب الكريم وسنة الرسول ﷺ إلاّ بها.

٤ ـ الاسترشاد بما سلف حتى يقع الاجتهاد على الوجه الصحيح، فلا يسلك إليه حديث، إلا بعد معرفة ما سبق للسلف في كل شأن، والاستعانة بما قدّمه الأئمة المقتدى بهم، وإلاّ اختلفت السُبل، فإن في كتب الفقه الإسلامي المستنبط من الكتاب والسنة أكبر عون على ما يعرض من المشكلات إلحاقاً لها بنظائرها.

٥ ـ أن تراعى قاعدة «لا اجتهاد في مورد النص» وذلك حيث يكون النص قطعي الثبوت والدلالة، وإلا انهدمت أسس الشريعة[١].

وقد أنجز هذا المجمع الفقهي ـ التابع لرابطة العالم الإسلامي ـ ولا زال عشرات من القرارات والفتاوى الجماعية ذات الأهمية البالغة في حياة المسلمين المعاصرة، كما بحث العديد من الموضوعات المستجدة واتخذ حيالها القرارات التي تبين حكمها الإسلامي من خلال اجتهاد واستنباط الجماعة.

مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي:

اتخذ قرار إنشائه في مؤتمر القمة الإسلامي الثالث المنعقد في مكة المكرمة من ١٩ إلى ٢٢ ربيع الأول ١٤٠١.

فقد تقرر إنشاء مجمع يسمى «مجمع الفقه الإسلامي» يكون أعضاؤه من الفقهاء والعلماء والمفكرين في شتى مجالات المعرفة من فقهية، وثقافية، وعلمية واقتصادية، من أنحاء العالم الإسلامي لدراسة مشكلات الحياة المعاصرة والاجتهاد فيها اجتهاداً أصيلاً فاعلاً بهدف تقديم الحلول النابعة من التراث الإسلامي والمنفتحة على تطور الفكر الإسلامي لتلك المشكلات[٢].

وقد حصرت وظيفته بالعناية بمسائل الأحكام الشرعية العملية الواردة بالأصلين كتاب الله تعالى، والسنة النبوية، قطعية كانت أو ظنية، وبأدلتها وفي النظر فيما استنبطه المجتهدون

---

(١) انظر قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي، من دورته الأولى حتى الدورة الثامنة ص١٥٨، ١٦٠.
(٢) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي العدد الأول ص١٨.

في مختلف العصور والأزمان، والدرس لتخريجات الأئمة الفقهاء، وفي بحث الروايات المختلفة، وجميع الأقوال في المسائل صحيحة كانت أو راجحة، أو مرجوحة، وفي تتبع مناهج الفقهاء، وما ضبطوه من أحكام بالنسبة لعامة المسائل الواقعة والمفترضة، وفي تحقيق ومراجعة ما صدر من فتاوى الشيوخ والفقهاء في الواقعات والنوازل، وما انتهى إليه المتأخرون فيها تفقهاً واستظهاراً، أو أخذاً بمذهب معين.

كما أن الاستنباط للأحكام عمل مشروع، فقد اجتهد معاذ وقال: «أجتهد رأيي ولا آلو» ومارس ذلك الصحابة والتابعون، فبذلوا الجهد وأعملوا الرأي فيما لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة مستهدين بروح التشريع الإسلامي وما يجري على سننه مما لا يعارض أو يفارق أصلاً من أصوله.

ثم قام الأئمة المجتهدون أصحاب المذاهب في عصور الإسلام الزاهرة بما فرض الله عليهم من ذلك، وتبعهم في ذلك كبار الفقهاء في مختلف العصور تأكيداً لصلاحية هذا الدين، وصونه لشريعة الله من التعطيل، فنظروا وتدبروا واستنبطوا وخرّجوا وقاسوا، وقد وردت الشريعة لتمازج الحياة، وكان كمالها ومنتهى شرفها في صلاحيتها لكل زمان ومكان، وفي حفظها لمصالح الخاصة والعامة، فكانت مبنية على رفع الحرج والعنت والتيسير على الخلق وجلب الخيرات إليهم ودرء المفاسد عنهم[(١)].

ومنذ إنشاء هذا المجمع وحتى يومنا وهو يؤدي دوره في عقد المؤتمرات ومناقشة البحوث المتعلقة بأمور المسلمين ومستجداتهم على المستوى الفردي والجماعي، وإصدار القرارات والفتاوى التي يتوصل إليها المؤتمرون، ونشر ذلك في مجلة علمية تحوي كل ما يدور في هذه المؤتمرات من مناقشات.

وقد بحث هذا المجمع الكثير من الموضوعات المهمة والمستجدة ثم اجتهد جماعياً وأصدر بشأنها قرارات حاسمة منها: حكم فوائد الإيداع في البنوك، وأطفال الأنابيب وأجهزة الإنعاش، وسندات الاستثمار، وعشرات غيرها من أحكام المستجدات.

وخلاصة القول: إن إنشاء المجامع الفقهية التي تضم علماء متخصصين في علوم مختلفة، بجوار علماء الفقه، والشريعة، هي العلاج الناجع للمستجدات المعاصرة، والنوازل الطارئة، وهذا الإنجاز له أثره العظيم في تطور فقهنا الإسلامي، ومواكبته للحياة المعاصرة المتجددة، من خلال الإفتاء الجماعي من العلماء العابدين والمؤهلين للاجتهاد على سبيل المشاورة بينهم ليستنبطوا الحلول الشرعية الحكيمة، والمتينة بدليلها الشرعي، وهذا يؤكد أن شريعتنا الغراء صالحة لكل زمان ومكان، وتتسع لما جدّ ويجدّ من وقائع ونوازل، وإن الإفتاء الجماعي من خلال المجامع الفقهية، والملتقيات العلمية أسلم وأحكم من الإفتاء الفردي.

---

(١) المصدر السابق العدد الأول ص٩٣، ٩٥.

أثر وقوع المجامع والملتقيات الفقهية تحت تأثير السلطان:

إن إعادة الحيوية لفقه الشريعة بالاجتهاد الواجب استمراره شرعاً، معقود في حياتنا المعاصرة على الاجتهاد الجماعي بديلاً عن الاجتهاد الفردي وذلك من خلال المجامع الفقهية، والملتقيات العلمية لأنه السبيل الوحيد لنمو الفقه الإسلامي، وإثرائه بالرأي المتجدد القادر على توليد الأحكام، والبدائل الشرعية للمشكلات الزمنية الكثيرة في الساحة المعاصرة، ولكن لا زال يعتري كل مسلم غيور على دينه، وشريعته من أن تقع المجامع الفقهية، والملتقيات العلمية التي هي الأمل في النظر بالقضايا المستجدة على تجدد الأيام، أن تقع في قبضة السلطان[1] وتشهيه من خلال بعض العلماء الذين يحملون معهم وجهة نظر دولتهم - العلمانية أو الاشتراكية أو الديمقراطية - فإن تجرأ هذا المفتي وخالف رأي دولته ومشى مع النصوص الشرعية، فقد منصبه، ورزقه، وإن سار مع هوى السلطان وتشهيه، خالف شريعة الله تعالى، وهوى بالأمة في الهاوية، لذلك كان من واجب الأمة أن ترعى هذه المجامع الفقهية وتُحرر العلماء وعيشهم من تسلط الساسة ونفوذهم، وذلك من خلال إيجاد التمويل الشعبي الإسلامي عن طريق الزكاة وغيرها، لأن هذه المجامع العلمية هي الأمل في تجدد حيوية الفقه واستنباط الفتاوى المواكبة لمستجدات العصر ومتغيراته.

يقول الشيخ محمد تقي العثماني[2]: ينبغي أن يكون الاجتهاد في العصر الحاضر جماعياً لا رسمياً، فلا ينبغي أن يكون في شكل إدارة رسمية يقصر عليها الاجتهاد من قِبَل الحكومات، وإنما الطريق الأنسب لهذه الجماعة أن تكون جماعة غير رسمية، ولا حكومية يجتمع فيها العلماء والخبراء بداعية دينية من عند أنفسهم فيفكروا في مسائل فقهية حديثة بطريق علمي خالص، وينشروا آراءهم الفقهية فيما بين الناس، وإن ثقة العامة بهم، واعتمادهم على علمهم وورعهم يحدث القبول العام بطريقة تلقائية، وهذا هو الطريق الطبيعي لتنفيذ آراء المجتهدين في المجتمع الإسلامي.

ثم يُبين: أنه إذا أرادت حكومة إسلامية أن تنظم هذا الاجتهاد الشرعي بوسائل حكومية فيجب أن تلاحظ أموراً منها:

١ ـ أن تكون هذه الإدارة حرة في دراستها العلمية، ولا يكون عليها شيء من أنواع السطوة الخارجية.

٢ ـ أن يُنْتَخب أعضاء هذه الإدارة على أساس علمهم وتقواهم، وليكن انتخابهم متحرراً من ملاحظات سياسية أو إقليمية[3].

---

(١) وخير مثال على ذلك فتاوى حرب الخليج وقد سبق الإشارة إليها.

(٢) هو الشيخ محمد تقي العثماني، عضو مجلس القضاء الشرعي للمحكمة العليا بباكستان، ونائب مدير دار العلوم بكراتشي.

(٣) انظر محمد تقي العثماني: منهجية الاجتهاد ١٦ بحث مقدم لملتقى الفكر بالجزائر سنة ١٤٠٣هـ.

هذا الخوف على حرية المجامع الفقهية يشاطره فيه الشيخ مصطفى الزرقا:

فيذكر المجامع الفقهية بالخير، ويبين دورها الإيجابي في استنباط فتاوى النوازل ومستجدات الحياة.

ثم يبين: إنّه كان يأمل أن يكون مجمع البحوث الإسلامية نواة صالحة تُنْبِتُ الكيان الكامل للمجمع العالمي المطلوب، لولا وقوعه منذ تأسيسه تحت نفوذ النظام وتوجيهه.

ثم يتطرق إلى المجمع الفقهي الذي أسسته رابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة والمجمع الفقهي التابع إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، أن هذه أنشئت على مستوى الجهود الرسمية، لكن الطريق الأصلي الصحيح في إنشاء مجمع فقهي، هو دون شك الطريق الشعبي الإسلامي الذي يعتمد في تمويله، وتنفيذه على الجهود الشعبية والعلمية غير الرسمية، كي تبتعد هذه المؤسسة العلمية الدينية العظمى عن شبهة الوقوع تحت نفوذ الحكام، وكي تشعر جماعة المسلمين بمسؤوليتها عن هذا الواجب الكفائي الكبير.

ثم يبين طريقة تمويل المجمع الفقهي من خلال إنشاء لجنة من الذين يتمتعون بالثقة والأمانة، تطوف البلاد الإسلامية، فتشرح الفكرة والهدف، وتستثير همم الشعوب الإسلامية للمساهمة في تمويل دوري دائم، وإنشاء الأوقاف الكافية لتغذيته بموارد ثابتة، ومن الممكن أيضاً تغذيته ببعض حصيلة زكاة الأموال على أحد رأيين معروفين لأئمة المذاهب وفقهائها في أن «سبيل الله» في مصارف الزكاة، كل جهة بِرٍّ فيها قربة إلى الله تعالى، ولا يختص بمصالح الجهاد الحربي، وعندئذٍ يصبح تمويل المجمع الفقهي ميسوراً جداً بالطريق الشعبي(١).

ومما سبق يتبين: أن المجامع الفقهية هي الضمانة لصوابية الفتوى، لأنها تشكل سلطة رقابة على الفتاوى الفردية، التي ستكون موضع دراسة ومناقشة من الفقهاء المجتهدين الذين يضمهم المجمع، فإذا كانت هذه الفتوى مخالفة للقواعد والأصول العامة، فالمجمع الفقهي يناقشها بكل حرية ونزاهة ويرد عليها، أو يصوب مسارها، وبهذا تكون هذه المجامع هي الضمانة، كي يبقى المجتهدون وفتياهم ضمن الخطوط والقواعد العامة للشريعة الإسلامية.

إلا أن آراء العلماء الغيورين على نزاهة وسلامة الفتوى تتضافر على أن أخطر ما يمكن أن تتعرض له الفتوى في المجامع والملتقيات هو:

١ ـ أن يتدخل رجال السياسة في أمور استنباط فتاوى المستجدات، فيرسلوا إلى هذه المجامع من يحمل معه وجهة نظر حاكمه وسلطانه، ثم يقاتل من أجل الدفاع عن هذه الفتوى، ويحاول أن يقنع إخوانه العلماء، أو يبتدع المبررات ليوافقوا على فتياه التي ترضي دولته.

٢ ـ إن خروج هذا العالم، أو ذاك عن الجادة ليس لخلل في ملكاته العلمية والفقهية، وإنما الخلل في ضعف شخصيته، أو طمعه في منصب، أو خوفه من ذي سلطان على نفسه، أو رزقه ومستقبل عياله.

---

(١) الشيخ الزرقا: الاجتهاد ودور الفقه ص١٣، ١٤ بحث مقدم إلى ملتقى الفكر بالجزائر ١٤٠٣هـ.

لذلك إذا لم يتحرر العلماء من تسلط الحكام على مناصبهم العلمية، وتصان حياتهم، وكرامة عيشهم، ويتمتعوا بحرية الرأي، والتفكير في أبحاثهم العلمية، ليجتهدوا ويتعرفوا على حكم الله تعالى في النازلة، ثم يفتي بما يطمئن إليه، دون أن تتحكم فيه سلطة أي حاكم، اللهم إلا مراقبة الله تعالى في هذا الاجتهاد لاستنباط الفتيا، إذا لم تُصَنْ الحياة والكرامة والحرية يَبْقَ الخوف على الإفتاء، وانحراف الفتيا وارداً حتى ولو خرجت من مجمع فقهي، أو ملتقى علمي، خاصة إذا كانت تبحث في أمور تخُصُّ السلطان ونظامه، فيجب إبعاد المجامع الفقهية عن مسرح الاسثمار السياسي حتى لا يقع المفتي والفقيه تحت أي تأثير خارجي أو سياسي، مما يضمن سلامة الفتوى، ويكفل استقلاليتها هي والمجامع الفقهية والملتقيات العلمية.

تجدد الوقائع يقتضي في حياتنا المعاصرة ضرورة فتح باب الاجتهاد

بعض مؤهلات مفتي هذا العصر

ضرورة فتح باب الاجتهاد في حياتنا المعاصرة:

من المُسَلّم به عند الجميع أن مسائل العصر تتجدد، والوقائع والنوازل لا تنحصر، ونصوص الكتاب والسنة محصورة محدودة، فكان الاجتهاد، وخاصة الاجتهاد الجماعي في الأمور المستحدثة حاجة إسلامية ملحة لمواكبة تطور الحياة الإنسانية، لأنه كلما ظهرت مستجدات في حياتنا المعاصرة، كانت الحاجة ملحة إلى الاجتهاد، لإعطاء هذه النوازل حكمها الشرعي، وذلك لا يكون إلا عن طريق الاجتهاد، لانعدام النصوص في هذه المستجدات، فكان لزاماً على فقهاء الأمة أن يبذلوا جهدهم مجتمعين لتفهم النص الظني ترجيحاً لبعض المعاني التي يُحَتّمها، وأن يضعوا أحكاماً واضحة لما لم يرد فيه نص، وذلك على ضوء القواعد التشريعية، وتلبيتها لحاجات الأمة وموافقتها لما يحقق مصالح العباد.

لذلك ردّ العلماء في كل عصر على مقولة إقفال باب الاجتهاد، نصاً أو إشارة، فمنهم من ادّعى الاجتهاد المطلق لنفسه، ومنهم من حاول الدفاع عن سنن الله تعالى في خلقه، وفضله على بعض أهل الصفوة من عباده القادرين على الاجتهاد والاستنباط من الأدلة الشرعية، وذلك لاعتقادهم أن المجتهد ممكن الوجود في كل الأعصار لتوفر مواد الاجتهاد.

فالاجتهاد مرغوب فيه في كل عصر، ضرورة أن الأحكام الشرعية منها أحكام ثابتة لا تتغير، ولا تتبدل، لأنها قطعية الثبوت، وقطعية الدلالة على مضمونها. وهناك أحكام عرضة للتغير والتبدل لأنها قامت على المصلحة المعتبرة، أو التي قامت على العرف الصحيح، فمن الممكن أن تُفهم الواقعة فهماً جديداً بناء على معطيات الزمان، وهذا من مرونة التشريع الإسلامي، فالاجتهاد أمر لا بُدّ منه في حياتنا المعاصرة من أجل مواكبة تطورات الحياة، ومعرفة حكم المسائل المتجددة والمشكلات المتعددة، والعقود والتصرفات المتطورة مع كل زمان ومكان.

إذن فتح باب الاجتهاد ـ الذي لم يغلق في عصر ـ من ضرورات هذا العصر الذي نعيشه،

وذلك لبحث الوقائع المستجدة، والتي لم تكن في العصور الماضية، لأنها من مقتضيات هذا العصر المتطور المتغير، لذلك كان على فقهاء هذا العصر أن يجتهدوا جماعياً ليستنبطوا لها الأحكام الشرعية الصحيحة، ليكون بصدد كل نازلة حكم شرعي، لأن الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية الجديدة التي تنظم المعاملات المستحدثة، والتي لم يكن للسلف عهد بها، أمر لازم على كل من استكمل أدوات الاجتهاد، وتهيأت لهم أسبابه من فقهاء المسلمين.

ذكر الإمام الشاطبي ضرورة استمرار الاجتهاد جيلاً بعد جيل فقال: لا يمكن أن ينقطع الاجتهاد حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة[١]. فالاجتهاد بمثابة الروح للشريعة الإسلامية، وهو منبع الحياة لفقهها، إذْ كيف يعقل أن تكون تلك الشريعة أخيرة وخالدة، وأن يكون فيها حكمٌ لكل موضوع، ولكل حادث واقع، أو ممكن الوقوع، إذا لم يكن فيها اجتهاد قائم دائم[٢].

والحق الذي ليس عليه غبار، الحكم بسهولة الاجتهاد في هذه الأعصار، وأنه أسهل منه في الأعصار الخالية لمن له في الدين همة عالية، ورزقه الله فهماً صافياً، وفكراً صحيحاً، ونباهة في علمي السنة والكتاب[٣].

قال الإمام الشوكاني: لا يخفى أن الاجتهاد قد يسره الله تعالى للمتأخرين تيسيراً لم يكن للسابقين، لأن التفاسير للكتاب العزيز قد دونت، وصارت في الكثرة إلى حدّ لا يمكن حصره، والسنة المطهرة قد دونت، وتكلم الأمة على التفسير والتجريح والتصحيح، والترجيح بما هو زيادة على ما يحتاج إليه المجتهد. . . وبالجملة: فالاجتهاد على المتأخرين أيسر وأسهل من الاجتهاد على المتقدمين[٤].

ووافق الشيخ مصطفى المراغي من سبقه وقال: ليس الاجتهاد ممكناً عقلاً، بل هو ممكن عادة، وطرقه أيسر مما كانت عليه في الأزمنة الماضية، وإنّ في علماء المعاهد الدينية في مصر من توافرت فيهم شروط الاجتهاد ويحرم عليهم التقليد[٥].

أما الدكتور وهبة الزحيلي: فاعتبر أنه لا بقاء لشرعٍ ما لم يظل الفقه والاجتهاد فيه حَيّاً مرناً لأنه من مقتضيات النمو وتطوير الحياة. ثم قال: يجب الجزم بأن الاجتهاد معتبر، خصوصاً في عصرنا هذا ـ عصر السرعة وتعقد المعاملات، وتجدد الحوادث والمشكلات ـ فهناك قضايا كثيرة تستدعي حلولاً شرعية سليمة لا ملجأ لحلها في غير الاجتهاد، فهو من أعظم القُرب التي نتقرب بها إلى الله تعالى، فلنكن جريئين في الاجتهاد غير هَيّابين، ولنحفز الهمم والعزائم من خلال الاجتهاد الخاص، أو الاجتهاد الجماعي في حلقات دراسية، أو

---

(١) الشاطبي: الموافقات ٤/ ٨٩.

(٢) الشيخ الزرقا: الاجتهاد ودور الفقه ص٤ بحث مقدم إلى ملتقى الفكر بالجزائر.

(٣) الصنعاني: إرشاد النقاد ص١٠٣.

(٤) الشوكاني: إرشاد الفحول ٢٥٤.

(٥) الشيخ المراغي: الاجتهاد ص١٥، ١٦.

مجمع علمي، لتجلية الرأي الحق، والانتهاء إلى مقررات علمية في شأن مستحدثات العصر، وإلاّ كُنّا جميعاً آثمين بلا تردد، وهذا ما أدين الله عليه، أما القعود إلى الكسل والخمول، والرضا، بما آل إليه فقه الإسلام من تخلف عن مسايرة ركب الحضارة، وتطور العلم، فهو مما لا يُرضي الله ورسوله، ولا يتقبله مسلم حريص على دين الله تعالى، وتطبيق أحكامه في معاملات الناس وتصرفاتهم[1].

أما الشيخ محمد تقي العثماني فاعتبر أن فتح باب الاجتهاد هو من ضرورات هذا العصر المتغير المتجدد فقال: إن التقدم العلمي والتقني قد أحدث في حياتنا الإنسانية المعاصرة انقلابات لا نظير لها في الماضي، فتغيرت من أجلها الأوضاع الاجتماعية، وتبدلت المناهج السياسية والاقتصادية والصناعية والتجارية وغيرها، مما أحدث في جميع هذه الأوساط مسائل جديدة، وأبحاثاً مبتكرة، لا يمكن أن نجد لها ذكراً صريحاً في الكتاب والسنة، ولا في كتب الفقهاء القديمة، ويتحتم علينا أن نلتمس أحكام هذه المسائل من الكتاب والسنة، في ضوء الأصول الثابتة، والقواعد الفقهية السليمة لدى الفقهاء، محافظين على قدسية الشريعة في جانب، وحاجات أهل الزمان في جانب آخر، أي أن لا نُحكّم العقل المجرد في جميع أمور الحياة، ولا أن نهمل الجهود الفقهية التي بذلها علماء الأمة، أو نبعث الشكوك في الأمور الاجتماعية المتوارثة، بل الواجب على المفتي المجتهد عند التماس أحكام النوازل أن يفرق بين الأحكام المنصوصة بالقرآن والسنة، وبين الأحكام المدونة باستقراء الفقهاء واستخراجهم، فنعمل بالقسم الأول لفظاً ومعنى، لكونه من كلام الشارع نفسه، ولكون علمه محيطاً بالمعاملات المحدثة إلى قيام الساعة.

أما القسم الثاني: فلا نجعله بمثابة المنصوص من الشارع، بل يجب أن ننظر فيه، وبكل مراعاة للظروف التي ذكر فيها الفقهاء تلك الأحكام[2].

ومما سبق يتبين أن الاجتهاد في كل عصر ضرورة من ضروريات التشريع، وعامل من عوامل النهضة والتجديد في حياة المسلمين، ومظهر من مظاهر حيوية الفقه الإسلامي، وصلاحيّته لكل زمان ومكان، وذلك أن شريعتنا الغراء تمتاز بالسعة، والمرونة، ويرجع ذلك إلى كثرة القواعد والأصول، وإلى اتساع الفروع، والأحكام بها، ثم إلى المجالات الاجتهادية، ومسالك الاجتهاد التي وسعت في كل عصر ما جدّ من قضايا، وحصل من تطورات ووقائع وتصرفات، علماً أن الاجتهاد في الشريعة لا يُنْشِىء حُكماً، ولكنه يكشف عن الحكم الشرعي في النازلة، وهو حكم الله تعالى، الذي نصب أمارات تدل عليه، وهدى إلى الطرق الموصلة إليه، فالدعوة إلى فتح باب الاجتهاد في هذا العصر يقتضي ضمان حريات المجتهدين، وحرماتهم، لأن الاجتهاد

---

(١) انظر د. الزحيلي: الاجتهاد في الشريعة ١٩٦، ١٩٧ بحث مقدم إلى مؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض ١٣٩٦.
(٢) انظر محمد تقي العثماني: منهجية الاجتهاد ص٨، ٩ بحث مقدم لملتقى الفكر بالجزائر ١٤٠٣هـ.

ممارسة عملية، قد يصيب فيها المفتي فله أجران، وقد يخطىء بغير قصد ولا عمد فله أجر.

ثم إن إباحة الاجتهاد، أو وجوبه لن يُخرج مجتهدين لأن تَكَوّن المجتهد الذي استكمل أدوات الاجتهاد وعدته ومقوماته وشرائطه تكون بممارسة الاجتهاد فعلاً.

وهذا واجب على الأمة الإسلامية أن توفر الإمكانيات اللازمة لإيجاد القادرين على ممارسة هذا الواجب الاجتهادي المقدس.

ثم إن الاجتهاد الذي يطمئن له القلب، وتنشرح له النفس، وخاصة في أحكام القضايا المستجدة، أن يكون اجتهاداً جماعياً لا فردياً، بعيداً عن التّحَزُّب الفقهي والعصبية المذهبية، لما فيه من تحقيق أهل الحل والعقد من كبار العلماء وتمحيصهم للمسائل المعروضة، ولما فيه من العصمة عند الزلل، وضمان إصابة الحق بقدر الوسع.

ثم لا بُدّ أن يكون لهذا المجمع الاجتهادي الفقهي، الذي يضم الخيرة من العلماء ذوي الاختصاص سلطة رقابة على كل الفتاوى الفردية التي صدرت وتصدر عن طريق الاجتهاد في البلاد الإسلامية، فما كان منها موافقاً للأدلة الشرعية قبلته المجامع، وما كان منها مبنياً على الهوى والتشهي وإرضاء رغبات السلطان، ومخالفاً لقواعد الشريعة الإسلامية، كشف العلماء زيفه، وأرشدوا الناس إلى الصواب والحق فيه، وفي هذا كمال الحرية الإنسانية لأن الفكر الحر هو الذي يدور في دائرة الدين عقيدة وشريعة.

لذلك إذا أردنا أن نعيد للشريعة وفقهها روحها، وحيويتها علينا أن لا نترك الناس حيارى حيال ما يستجد لهم من واقعات الحياة المتغيرة المتجددة، فلا بُدّ من الإقرار أن باب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه لمن تأهل له من العلماء المتخصصين أصحاب الملكات العلمية والفقهية، الأتقياء العدول ليواجهوا مستجدات العصر، مواجهة حقيقية وواقعية، ويستنبطوا لها الفتاوى والأحكام الشرعية المناسبة، لأن الاجتهاد قائم ما دامت الحياة الإنسانية.

مفتي العصر وشروطه:

اتفق العلماء على سهولة الاجتهاد في العصور المتأخرة، وتيسره لمن كان يملك همة عالية، وفهماً صافياً، ونباهة وذكاء، واشترطوا له شروطاً.

منها: معرفة علم العربية، وذلك لأن في العربية ما لا بُدّ من معرفته، قال أبو الحسين البصري: ليس الشرط بعد معرفة الكتاب والسنة إلا أصول الفقه، لأن أهل أصول الفقه قد نقلوا عن العربية والمعاني والبيان ما يحتاج إليه المجتهد[١].

وقال الشوكاني: إن الاستكثار من الممارسة للغة العربية والتوسع في الاطلاع على مطولاتها يزيد المجتهد قوة في البحث، وبصراً في الاستخراج، وبصيرة في حصول مطلوبه»[٢].

---

(١) انظر الصنعاني: إرشاد النقاد ص١٣٣، ١٣٤. (٢) الشوكاني: إرشاد الفحول ٢٥٢.

ومنها: معرفة أصول الفقه، وهو رأسها وعمودها بل أساسها وأصلها، قال أبو الحسين البصري: لا يشترط سواه بعد معرفة الكتاب والسنة[1].

وقال الإمام الرازي: إن أهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه[2].

واعتبر الشوكاني: أن علم أصول الفقه هو عماد الاجتهاد وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه، فإذا تمكن منه المجتهد استطاع أن يرد الفروع إلى أصولها بأيسر عمل، وإذا قصّر في هذا الفن صعب عليه الرد، وخبط فيه وخلط[3].

ومنها: معرفة علم المعاني والبيان، وقد نقل أهل الأصول أكثر ما يحتاج إليه، وقد تختلف عبارتهم والمعنى واحد[4].

قال الشوكاني: من كان عالماً بعلم النحو والصرف والمعاني والبيان حتى يثبت له في كل فن من هذه ملكة يستحضر بها كل ما يحتاج إليه، عند وروده عليه، فإنه عند ذلك ينظر في الدليل نظراً صحيحاً ويستخرج منه الأحكام استخراجاً قوياً[5].

ومنها: معرفة آيات الأحكام، وقد قيل إنها خمس مائة آية، هذا ما قاله الغزالي وابن العربي، ولعلهم قصدوا بذلك الآيات الدّالة على الأحكام دلالة أولية بالذات، لا بطريق التضمن والالتزام ولم يوجبوا حفظها، بل شرطوا أن يعرف مواضعها حتى يتمكن عند الحاجة من الرجوع إليها[6].

ومنها: معرفة جملة من الأخبار والأحاديث النبوية، فالمفتي المجتهد لا بُدّ أن يكون عالماً بما اشتملت عليه مجاميع السنة التي صنفها أهل الفن، كالأمهات الست وما يلحق بها، مشرفاً على ما اشتملت عليه المسانيد والمستخرجات، والكتب التي التزم مصنفوها الصحة[7].

والأولى من مريد الاجتهاد أن يعرف كتاباً من كتب الأحكام التي اقتصر أهلها على ذكر أحاديث التحليل والتحريم وجمعوا جميع ما في الكتب الصحاح من ذلك، وبيّنوا الصحيح من السقيم، ومن أنفع هذه الكتب «التلخيص الحبير في تخريج أحاديث شرح الوجيز» لابن حجر العسقلاني[8] فهو مصدر مهم لجُلّ ما يستدل به في الأحكام من أحاديث سيد الأنام.

ثم لا بُدّ أن يتمتع المفتي بملكة فقهية، لأنه ليس كل من حفظ نصوص آيات وأحاديث الأحكام، ونظر في مسائل الفقه أصبح مفتياً فقيهاً.

---

(١) الصنعاني: المصدر السابق ١٣٤.

(٢) الرازي: المحصول ٢/٣/٣٦.

(٣) انظر الشوكاني: إرشاد الفحول ٢٥٢.

(٤) الصنعاني: إرشاد النقاد ١٣٤.

(٥) الشوكاني: المصدر السابق.

(٦) الشوكاني: إرشاد الفحول ٢٥٠ والصنعاني: إرشاد النقاد ١٣٤، ١٣٥.

(٧) الشوكاني: إرشاد الفحول ٢٥١ والصنعاني: إرشاد النقاد ١٣٥.

(٨) الصنعاني: إرشاد النقاد ص١٣٦.

فقد روي عن الإمام مالك بن أنس رحمه الله تعالى قوله: ليس الفقه بكثرة المسائل ولكن الفقه نور يؤتيه الله تعالى من يشاء من خلقه.

وقال ابن مسعود رضي الله عنه: ليس العلم بكثرة الرواية إنما العلم خشية الله[١] والملكة الفقهية تتأتى بأمرين:

الأول: هبة إلهية، وهذه لا حيلة للعبد بها، يقول الإمام الصنعاني: لا يخفى أن الاجتهاد موهبة من الله تعالى يهبه لمن يشاء من العباد، فما كل من أحرز الفنون أجرى من قواعدها العيون، ولا كل من عرف القواعد استحضرها عند ورود الحادثة التي يفتقر إلى تطبيقها على الأدلة والشواهد[٢].

الثاني: لا بُدّ من الدُّربة والمران لاكتساب فقه النفس وتحصيل الملكة وذلك بأن يكون على يد فقيه عليم بصير، يُحْسِنُ الترقي بتلاميذه في مدارج الفقه والاستنباط.

ومما يُكَوّن الملكة الفقهية النظر في كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ، وفي كتب التفسير، وشروح كتب الحديث، والتعرف إلى أقوال العلماء، والجلوس في مجالس العلم، والحرص على العمل بما يعلم، فذلك من بركة العلم، فإذا كان كذلك أصبح فقيهاً مفتياً إذا سئل عن مسألة استحضر الأدلة وكلام العلماء وسهل عليه أن يعود إلى الموضوع في مظانه[٣].

ثم لا بُدّ للمفتي أن يكون عدلاً ثقة، ورعاً تقياً، لا يتأثر بالمغريات، ولا يُسخّر علمه لمرضاة سلطان أو غيره. قال الإمام الغزالي عن شروط المفتي: وأن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي القادحة في العدالة، وهذا يشترط لجواز الاعتماد على فتواه فمن ليس عدلاً فلا تقبل فتواه[٤]. ولا يوثق به إلا إذا كان عدلاً ورعاً، ولا تقبل فتياه إلا إذا كان تقياً، فالعدالة شرط لقبول المستفتي فتياه.

ومما سبق يتبين: أن كل مفت مجتهد يجب أن تتوافر فيه أمور:

١ ـ العلم بأصول الشريعة وفروعها بعمق واستيعاب بقدر الإمكان.

٢ ـ نصاب كافٍ من الذكاء والفطنة والوعي الإسلامي ومعرفة أهل زمانه.

٣ ـ التقوى والصلاح في السلوك بما يحقق الثقة بأمانة الشَّخْصِ الدينية، وعدم استعداده لأن يقول غير الحق لرغبة أو رهبة.

كيف نُعدّ مفتي هذا العصر:

من المعلوم أن الفقه الإسلامي لم يضق يوماً عن تقديم الفتاوى والأحكام التي

---

(١) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله ٢/ ٢٥.

(٢) الصنعاني: إرشاد النقاد ص١٣٠.

(٣) د. عمر الأشقر: تاريخ الفقه الإسلامي ٢٢٧، ٢٢٨.

(٤) الغزالي: المستصفى ٢/ ٣٥٠.

تلتزم بشريعة الله تعالى، وتتجاوب مع حاجات العصر، وذلك من خلال العلماء المؤهلين، الذين يجتهدون في إرجاع الحوادث والمستجدات إلى نظائرها المنصوص عليها في حدود أصولهم القطعية، وما مهّده لهم أئمة المذاهب المعتبرة من القواعد والضوابط، وما أدركوه بنظرهم الثاقب من مكنونات الشريعة وأسرارها، فإذا لم يكن في الأمة مجتهدون ـ اجتهاداً كلياً أو جزئياً ـ قائمون بحجج الله تعالى يُبَيّنون للناس أحكامه، ويُوقِفُونهم على حدوده، لكانت الأمة آثمة، لأن التخلي عن الاجتهاد والاستنباط، قد يُؤدي بالناس إلى الاحتكام إلى غير شريعة الله تعالى.

لذلك وجب على الأمة الإسلامية أن تُعِدّ رجالاً علماء متخصصين، وعلى أرقى مستوى من التخصص العلمي والفقهي الدقيق ليتسلموا مهام الإفتاء واستنباط الأحكام الشرعية في البلاد والأمصار الإسلامية، وليكونوا نواة المجامع الفقهية، والمرجع الصالح والمؤهل للنظر في الواقعات المستجدة والنوازل الطارئة.

وهذا التأهيل يجب أن يكون من خلال إنشاء جامعات أو معاهد عليا خاصة، تؤسس نظمها وبرامجها، وشرائط القبول فيها، ومناهج تكوين ذهنية الطالب:

دينياً: على التقوى والإيمان، والثقة بالله عز وجل.

ونفسياً: على التحلي بالصبر والأناة، فلا يكون الطالب سريع الهياج والانفعال، كما تنمي فيه العاطفة الإنسانية والشجاعة الأدبية في الدفاع عن الحق والتمسك به.

وفكرياً: بأن يكون مفكراً واقعياً في حياته، حكيماً في تصرفاته صادقاً في وعوده ومواعيده، وتحمل مسؤولياته، كل ذلك يجب أن يكون على أساس يهدف إلى تحقيق المناهج العلمية التي تكفل للأمة إيجاد المجتهدين الذين يقومون على شريعة الله تعالى ليُبَيّنوا للناس أحكام دين الله تعالى وتعاليمه لكيلا تخلو واقعة أو نازلة عن حكم شرعي.

فالإفتاء بالاجتهاد خليق أن يضمن للأمة الإسلامية استمرار حياة التشريع، مهما تطورت بالناس الظروف، ومهما اعتورها من وقائع ومستجدات نتيجة للتطور العلمي والتقني.

ولتحقيق هذه الأهداف يجب على هذه الكليات أو المعاهد الشرعية أن لا تتقيد بالمُدد المعتادة في الكليات الأخرى، التي يُقصد بها الإنتاج السريع للمتخرجين.

قال الشيخ مصطفى الزرقا: وفي رأيي أنه يجب إعداد هؤلاء الطلاب منذ المرحلة المتوسطة، فالثانوية عن طريق الإنتقاء من ذوي المواهب البارزة، وتكوينهم من نعومة أظفارهم، ليلتحقوا بالجامعة التي تُهيأ تهيئة خاصة واستثنائية من الأوضاع الجامعية المعتادة.

ومثل هذا التكوين الخاص لفئة من طلاب الشريعة بشرائط استثنائية، وفي معهد أو كلية أو جامعة تؤسس لهذه الغاية، يُطلب فيها مستويات عالية من الشرائط، ولا يقبل فيها من يُقبل في الجامعات العادية، ومن الواضح أنه ليس المقصود من ذلك أن الطالب الذي يتخرج من

الكلية التي نتحدَّثُ عنها يُعطى في النهاية شهادة بالاجتهاد، وإنما هذا الطريق هو الطريق الصحيح للتأهيل للاجتهاد[1].

فإذا مَنّ الله عليه وارتقى إلى درجة توافرت فيه شروط الاجتهاد، وصارت له ملكة يقتدر بها على فهم النصوص، والأحكام الشرعية، واستنباط الحكم، وجب عليه النظر والبحث في الأدلة الشرعية ليستنبط بنفسه أحكام ما يعرض له من الوقائع والنوازل، التي يجوز الاجتهاد فيها، فإذا اجتهد في واقعة منها، واهتدى إلى الحكم الشرعي فيها لزمه أن يعمل بما أدّاه إليه اجتهاده، وهذا النوع من العلماء يجب أن يُرشح ليكون عضواً في المجامع الفقهية والملتقيات الفكرية، أو أن يكون مفتياً لبلاده وشعبه. فإن نُصّب مفتياً فيجب أن يحاط بمجلس استشاري من ذوي الخبرة الواسعة في شتّى ميادين الحياة، لأنه لا يستطيع إنسان وحده أن يكون خبيراً ماهراً في الشريعة، حاذقاً في الاقتصاد، والتجارة، والصناعة، والطب والسياسة والاجتماع، وعادات أهل الزمان، لأن الحكم الشرعي موقوف في كثير من معاملاتنا المعاصرة على الخبرة في فنون متنوعة، لذلك يجب أن يستعين المفتي بخبراءِ هذه العلوم، وفي الموضوعات التي تخصهم، قبل أن يستنبط حكم الواقعة ويفتي به.

ثم إن المفتي الفقيه لا تنتهي فتياه ببيان الحكم الشرعي فقط، بل ينبغي عليه أيضاً أن يأتي بحلول عملية لمشاكل الناس، ولا يتيسر ذلك إلا بالتعاون مع خبراء في هذه العلوم يتمتعون بالتقوى والعدالة وصدق النصيحة.

أما المستجدات من القضايا الكبرى التي تهم الأمة الإسلامية، فحري بالمفتي أن يُسطر فتواه ضمن بحث مستفيض، بعد استعانته بالخبراء على استخراج الحكم الشرعي من مصادره، ثم يرفع هذا البحث العلمي إلى المجمع الفقهي، ليقوم العلماء العابدون، ومن كل الأقطار الإسلامية بنقده وتمحيصه قبل أن يُقرّ باجتهاد الجماعة في هذا المجمع الفقهي، لأن اجتهاد الجماعة المتخصصين في الأمور المستجدة أسلم واحكم، وأبعد عن الهوى والتعصب المذهبي.

على المفتي المعاصر أن يراعي بعض الضوابط:

لا بُدّ للمفتي صاحب الأهلية أن يراعي بعض الضوابط في اجتهاده لاستنباط الحكم الشرعي المعاصر.

١ ـ أن يبتعد عن منطقة القطعيات، لأن مجال الاجتهاد هو ما كان دليله ظنياً، فلا يجوز لنا أن ننساق وراء المتلاعبين الذين يريدون أن يُحولوا القطعي إلى ظني، والمحكم إلى متشابه، وبذلك لا يبقى لنا معوّل نعتمد عليه، ولا أصل نحتكم إليه.

٢ ـ كما أنه لا يجوز تحويل القطعي إلى ظني، يجب إلاّ نُحوّل الظني إلى قطعي ونزعم

---

(١) انظر الشيخ الزرقا: الاجتهاد ودور الفقه ص١٥، ١٦ بحث مقدم إلى ملتقى الفكر بالجزائر ١٤٠٣هـ.

الإجماع فيما يثبت فيه الخلاف، ولا يصح أن نشهر سيف الإجماع في وجه كل مجتهد.

٣ ـ ينبغي على المفتي المعاصر المتصدي لنوازل الناس ألاّ ينهزم نفسياً أمام الحضارة الوافدة، وأن لا يستسلم للواقع القائم في مجتمعاتنا المعاصرة، وهو واقع لم يصنعه الإسلام، ولم يصنعه المسلمون، بل صنعه لهم الاستعمار المتسلط، وفرضه عليهم بالقوة والمكر والخداع، لذلك يجب أن لا ينزلق في هذا الباطل الدخيل، ويقع في فخ اجتهاد «التبرير للواقع» خاصة إذا كان فيه إرضاء للسلطة الظالمة، أو أن يفتي مجتهداً على طريقة «العلمانيين» الذين يحاولون منع الطلاق، وتعدد الزوجات، ومحاربة الملكية الفردية، وتسويغ الفوائد الربوية. . . وغيرها.

٤ ـ يجب أن يتحرر المفتي المجتهد من الخوف بكل ألوانه، الخوف من سلطان المتسلطين من الحكام، الذين يريدون فتاوى جاهزة دائماً تبرر تصرفاتهم، وتضفي الشرعية على أعمالهم[1].

على المفتي أن يلاحظ أموراً عند الإفتاء:

ينبغي على المفتي المعاصر أن يلاحظ أموراً مهمة في اجتهاده وفتياه منها:

أولاً: يجب أن يتحرر من العصبية المذهبية والتقليد الأعمى، فمن بلغ مرتبة من الاجتهاد وجب عليه أن يُنَفِّذ وصية الأئمة المجتهدين بأن يأخذ من حيث أخذوا، ولا يعني عدم تقليدهم الإعراض عن فقههم وتراثهم، بل ينبغي الرجوع إليه، والاستفادة منه بمختلف مدارسه دون تحيّز ولا تعصب.

فالمفتي الذي يبحث عن الفتوى للحوادث المعاصرة التي تعرض له عليه أن يلاحظ ما يلي:

أ ـ أن لا يلتزم رأياً في قضية بدون دليل قوي، سالم من معارض معتبر، ولا يكون كبعض الناس الذين ينصرون رأياً معيناً لأنه قول فلان، دون النظر إلى دليل أو برهان، ولا يسمى العلم علماً إذا كان ناشئاً من غير دليل.

ب ـ أن يكون قادراً على الترجيح بين الأقوال المختلفة، والآراء المتعارضة بالموازنة بين أدلتها، والنظر في مستنداتها من النقل والعقل ليختار منها ما كان أقوى بنصوص الشرع، وأقرب إلى مقاصده، وأولى بإقامة مصالح الخلق التي نزلت لتحقيقها شريعة الخالق.

جـ ـ أن يكون أهلاً للاجتهاد، ولو الجزئي: أي الاجتهاد في مسألة معينة، بحيث يستطيع أن يعطيها حكمها بإدخالها تحت عموم نص ثابت، أو بقياسٍ على مسألة مشابهة

---

(١) انظر الشيخ القرضاوي: لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر ص٨٠ مكتبة وهبة ـ مصر ـ ١٤١٢هـ.

منصوص على حكمها، أو غير ذلك من الاعتبارات والمآخذ الشرعية، والقول بتجزئة الاجتهاد هو الصحيح الذي اتفق عليه المحققون[1].

ثانياً: تغليب روح التيسير والتخفيف على التشديد والتعسير وذلك لأمرين:

الأمر الأول: إنّ الشريعة مبنية على التيسير، ورفع الحرج عن العباد، وهذا ما نطق به القرآن الكريم، وصرحت به السنة المطهرة، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾[2] وقال تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجۡعَلَ عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٍ﴾[3] وقال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾[4] وقال تعالى: ﴿هُوَ ٱجۡتَبَىٰكُمۡ وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٍۚ﴾[5].

وقال ﷺ: «يسروا ولا تعسروا، وبشروا ولا تنفروا»[6].

وقال عليه الصلاة والسلام: «إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين»[7].

الأمر الثاني: طبيعة عصرنا طغت فيه المادية على الروحية، والأنانية والنفعية على الأخلاق، وأصبح القابض على دينه كالقابض على الجمر، لأن المسلم في هذا المجتمع يعيش في محنة قاسية، ومعركة دائمة لذلك ينبغي على أهل الفتوى أن يُيَسّروا عليه ما استطاعوا، وأن يعرضوا عليه جانب الرخصة أكثر من جانب العزيمة ترغيباً في الدين، يقول الإمام سفيان الثوري: إنما الفقه الرخصة من ثقة أما التشديد فيُحسنه كل أحد»[8] هذا هو منهج الصحابة الكرام ومن تخرّج على أيديهم، التيسير والرفق بالناس، وعلماء السلف كانوا إذا شددوا فعلى أنفسهم، وأما على الناس فييسرون، ويخففون، هذا وزمنهم زمن الإقبال على الدين، فكيف بزماننا والناس عنه مدبرون.

إننا أحوج ما نكون إلى التوسعة على الناس، وليس معنى هذا أن يلوي المفتي أعناق النصوص رغماً عنها ليستخرج منها ـ كرها ـ معاني وأحكاماً تُيسّر على الناس حياتهم، ليس هذا المقصود، إنما المقصود بالتيسير الذي لا يصادم نصاً ثابتاً محكماً، ولا قاعدة شرعية قاطعة، بل يسير على ضوء النصوص والقواعد، والروح العامة للإسلام، بمعنى أنه لو كان هناك رأيان متكافئان أحدهما أحوط، والثاني أيسر، فَلْيُفْتِ بالأيسر اقتداء بالنبي ﷺ ما خُيّر بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثماً، أما القول الأحوط فعلى المفتي أن يأخذ به في

---

(١) انظر الشيخ القرضاوي: الفتوى بين الإنضباط والتسيب ١٠٨، ١٠٩.

(٢) سورة البقرة آية ١٨٥.

(٣) سورة المائدة آية ٦.

(٤) سورة النساء آية ٢٨.

(٥) سورة الحج آية ٧٨.

(٦) أخرجه البخاري: في العلم ـ باب ما كان النبي يتخولهم بالموعظة ١/١٦٣ رقم ٦٩ ومسلم: في الجهاد: باب الأمر بالتيسير وترك التنفير ٣/١٣٥٨ رقم ١٧٣٢.

(٧) أخرجه الترمذي: في الطهارة ـ باب ما جاء في البول يصيب الأرض ١/٢٧٦ رقم ١٤٧ وأبو داود: في الطهارة ـ باب الأرض يصيبها البول ١/١٠٣ رقم ٣٨٠.

(٨) ابن الصلاح: أدب المفتي والمستفتي ص١١٢.

خاصة نفسه، أو يُفتي به أهل العزائم والحريصين على الاحتياط[1].

ثالثاً: ينبغي على المفتي أن يخاطب الناس بلغة عصرهم التي يفهمون، متجنباً وعورة المصطلحات الصعبة، وخشونه الألفاظ الغريبة، بمعنى: أن يخاطب العقول بالمنطق السليم، وأن يدع التكلف في استخدام العبارات والأساليب، وأن يذكر الحكم مقروناً بحكمته وعلته، مربوطاً بالفلسفة العامة للإسلام، لأن أكثر الناس لم يعودوا يقبلون الحكم دون أن يعرفوا مأخذه ومغزاه، ويعوا حكمته وهدفه، لأن الله تعالى لا يأمر بشيء، ولا ينهى عن شيء إلا لحكمة، فهو لم يُشرع ما شرع عبثاً كما لم يخلق ما خلق باطلا[2].

رابعاً: كما ينبغي على المفتي أن يعطي الفتوى حقها من الشرح والإيضاح، حتى يتعلم الجاهل، ويتنبّه الغافل، ويقتنع المتشكك، ويَتثَبّت المتردد، وذلك بأن يذكر مع الفتوى دليلها، إذ لا معنى لها بدون الدليل، بل إن جمال الفتوى وروحها الدليل، كما أنه لايُستغنى عن ذكر الحكمة والعلة، وخصوصاً في عصرنا، لأن إلقاء الفتوى ساذجة مجردة من حكمة التشريع، وسر التحليل والتحريم، يجعلها جافة، غير مستساغة لدى كثير من العقول، بخلاف ما إذا عرف سرها وعلة حكمها[3].

على المفتي أن يتفطن لأمور خوفاً من الانحراف بالفتوى:

من المزالق الخطرة التي قد تفضي ببعض المفتين المعاصرين إلى أخطاء مؤكدة وانحرافات خطيرة في استنباط الفتيا.

أولاً: عدم فهم الواقع، أو تصور حال الواقعة المسؤول عنها، مما يترتب عليه ربما تحليل ما حرم الله ورسوله أو تحريمه.

ذُكر أن الإمام محمد بن محمد بن سليمان الروداني المتوفى سنة ١٠٩٤هـ كان إماماً جليلاً مفتياً، من فتاويه التي شذّ فيها لعدم فهمه واقعة السؤال، أن مصنوعات الصوف التي تجلب من بلاد الروم جوخاً رائقاً شبيهاً بالحرير في نعومته نجسٌ لا تصح به الصلاة، وهو لباس علماء المشرق إذ ذاك، محتجاً بأنه استيقن الخبر من أهل البلد المجلوب منه أنه منتوف من الغنم وهي حية، وأن ذلك سبب نعومته، وحسن لونه، فيكون نجساً، وراجعه علماء عصره فصمم على ذلك[4].

كما نقل الشيخ محمد الحجوي الثعالبي المتوفى سنة ١٣٧٦هـ قال: رأيت في زمننا فتوى لبعضهم تقول بحرمة القهوة التي هي البن المعلوم، وقد علل الحرمة بعلل منها

---

(١) انظر الشيخ القرضاوي: الفتوى بين الإنضباط والتسيب ١١٠، ١١٤.

(٢) الشيخ القرضاوي: الفتوى بين الإنضباط والتسيب ١١٥، ١١٩.

(٣) الشيخ القرضاوي: المصدر السابق ص١٣١.

(٤) انظر الحجوي: الفكر السامي ٢/ ٢٨٢.

الإسكار، وهو لا وجود له فيها، ولا التفتير، ولا النشاط، ومنها ضررها بالبدن، وكونها لم تكن في الصدر الأول، وهذا شيء لا يوجب الحرمة.

كما أفتى البعض بطهارة ماء الماحيا الذي يصنعه اليهود شراباً لهم وزعم أن الماحيا لا تُسكر. والفتويان خطأ، وذلك بسبب عدم معرفة المفتي لواقع ما أفتى فيه، لأن القهوة ليست بحرام، والتعليل خطأ، وقول الآخر أن الماحيا لا تسكر، وهو غلط، والصواب: إباحة القهوة وحرمة الماحيا الخبيثة[1]. وأكثر أغلاط الفتاوى من التصور، لأن الحكم فرع عن تصوره.

وعلى ما سبق يتبين أن المفتي إذا أخطأ في فهم الواقع الذي سُئل عنه ترتب على ذلك، أن يخطىء في تطبيق النص الشرعي على الواقعة العملية.

ذكر الشيخ يوسف القرضاوي: أن أحد العلماء أفتى أن لبس «الباروكة»[2] أمر مشروع، ولا غبار عليه من الناحية الشرعية، بدعوى أنها ليس أكثر من غطاء للرأس، فهي ليست داخلة في «الوصل»[3] الذي لعن النبي ﷺ مَنْ فعله، وإنما هي بمثابة من وضع على رأسه قلنسوة أو عمامة، أو خماراً، أو نحو ذلك، وتفريعاً على ذلك، يجوز للمرأة أن تخرج بها دون أن تغطي رأسها بشيء، لأنها هي نفسها غطاء.

وهذا فهمٌ أعوج لواقع وحقيقة موضوع الاستفتاء، وهو «الباروكة» فإن اعتبارها غطاءً وخماراً للرأس أمر لا يقره الشرع، ولا العقل ولا العرف، ولا اللغة، ولا يقول أحد من أهل الشرع أن لبس «الباروكة» امتثال لقوله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾[4].

ولا يقول العرف: إن المرأة إذا لبست «الباروكة» قد اختمرت، أو غطت رأسها، وتدّعي لابسة «الباروكة» نفسها أنها مختمرة.

ولا يزعم لغوي: أن هذه «الباروكة» تصلح لأن تسمى خماراً، ومصدر الخطأ الذي وقع فيه هذا المفتي المعاصر هو إخراج «الباروكة» من مسمى «الوصل» الملعون فاعله على لسان رسول الله ﷺ توهماً منه أنها ليست وصلاً لأنها شعر كامل يلبس فوق الرأس كله، ولذلك يسميها بعضهم «الرأس الصناعي»، وكان على هذا المفتي لو تأمل موضوع السؤال أن يقول: إنها لو لم تكن الوصل المحرم بعينه، لكانت شيئاً أكبر من الوصل، لأن الشارع إذا

---

(١) الحجوي: الفكر السامي ٢/٥١٣.

(٢) الباروكة: هي رأس صناعي كامل من الشعر، تلبسه المرأة ـ أو الرجل ـ فوق شعرها الطبيعي، تغطي رأسها كله تُزوِّر به على الناس.

(٣) الوصل: عن النبي ﷺ قال: لعن الله الواصلة والمستوصلة. أخرجه البخاري: في اللباس ـ باب وصل الشعر ١٠/ ٣٧٤ رقم ٥٩٣٣. والواصلة: هي التي تصل الشعر سواء كان لنفسها أم لغيرها. والمستوصلة: هي التي تطلب فعل ذلك، ويفعل بها.

(٤) سورة النور آية ٣١.

كان قد حرّم وصل خصلة من شعر فكيف بشعر كامل، فتحريم هذا من باب أولى[1].

لذلك كان على المفتي المعاصر قبل أن يجاهر بالفتوى أن يتفطن ويدرس الواقعة دراسة جيدة، ويُجشم نفسه عناء الرجوع إلى المصادر المعتبرة ويبحث عن الأدلة في مظانها، كما أن عليه مراجعة الثقات من أهل العلم والخبرة، يشاورهم، ويباحثهم، ليفهم الواقعة على حقيقتها، ويحيط بها إحاطة شاملة حتى تكون فتياه مطابقة للواقع المسؤول عنه.

ثانياً: لا يجوز الإفتاء بالضرورة في غير محلها، فقد شاع في عصرنا تعليل الإفتاء عند البعض بالضرورة الشرعية في محلها، وفي غير محلها، لأن الأمة ابتليت بمن يستحلون المحرمات باسم الضرورة، والأدهى أن يفتي بعضهم بحلّ بعض المحرمات باسم الضرورة، أو باسم التخفيف عن الناس وذلك لأن ديننا يُسر، ولو تتبعنا أسباب هذه الظاهرة المعاصرة لوجدنا أنها تعود في حقيقتها لجملة أمور:

منها: التعقيد الذي يصاحب كثيراً من القضايا التي يُفتى فيها بالضرورة، خصوصاً تلك القضايا التي يعسر فيها تقديم تكييف فقهي سليم.

ومنها: سيطرة روح التيسير، ورفع الحرج على عقول كثير من الذين يفتون بالضرورة في غير مكانها، ولعل طغيان هذه الفكرة ينبع أحياناً من الرغبة في تحبيب الدين إلى الناس، وكأن هؤلاء المفتين يظنون أنهم بذلك يقربون هؤلاء إلى حظيرة الدين. ومعلوم أن الشريعة الإسلامية لا تدعو إلى التشديد المتنطع، ولا التيسير المفرط، لأنها وسط بين الأمرين، والوسطية روح تسري في كل أحكام الشريعة الإسلامية، فلا يجوز للمفتي أن يلجأ إلى التيسير مطلقاً متجاهلاً مدلولات النصوص، واتجاهاتها ومراميها[2]. معتمداً على قوله ﷺ بعثت بالحنيفية السهلة السمحة»[3] وهذه الحنيفية السهلة السمحة، إنما أُتي فيها السماح مقيداً بما هو جارٍ على أصولها، وليس التيسير المطلق، وتتبع الرخص، ولا اختيارُ الفتاوى والأقوال بالتشهي بثابتٍ من أصولها[4]. فلا يجوز أن يَخِلَّ التيسير بمقصد من مقاصد الشريعة، أو أن يتعارض مع مُقتضيات النصوص الشرعية.

لكن بعض المفتين المعاصرين ربما يظن أن من مقتضى التيسير موافقة رغبة المستفتي، فيجنح في المسألة التي فيها خلاف إلى القول الذي يصادف هوى المستفتي، وإن كانت حجته داحضة، تيسيراً عليه. ونسي أن شريعتنا السهلة السمحة لم تأتِ في عصر من العصور لتجري وراء رغبات الناس وأهوائهم وشهواتهم أياً كانت، بل أُنزلت لتجمع هذه الرغبات وتصبها في

---

(١) انظر الشيخ القرضاوي: الفتوى بين الإنضباط والتسيب ٧٢، ٧٤.

(٢) انظر جميل مبارك: نظرية، الضرورة الشرعية ـ حدودها ـ ضوابطها ٢٨٩، ٢٩٠ ـ دار الوفاء ـ مصر ـ الأولى ١٤٠٨.

(٣) أخرجه البخاري وأحمد وقد مرّ تخريجه في ص ٦٣٠.

(٤) انظر الشاطبي: الموافقات ٤/١٤٥.

قالبها الشرعي وتصبغها بصبغتها، قال ﷺ «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به»[(١)] فالرغبات والأهواء يجب اخضاعها للشريعة، وليس العكس، ومن كان همه أن يتحرى الفتوى بما يوافق رغبة المستفتي فقد خالف هذا الأساس العظيم[(٢)].

قال الإمام الشاطبي: مَنْ تأمل موارد الأحكام عرف أن الشريعه حَمْلٌ على التوسط، وليس ميلاً إلى الرخص في الفتيا، لأن بعض أهل العلم يتحرى الفتوى بالقول الذي يوافق هوى المستفتي، بناء على أن الفتوى بالقول المخالف لهواه تشديد عليه، وحرج في حقه، وأن الخلاف إنما كان رحمة لهذا المعنى، وليس بين التشديد والتخفيف واسطة، وهذا قَلْبٌ للمعنى المقصود في الشريعة[(٣)]. لأن مميزاتها التوسط والإعتدال، فحريٌّ بالمفتي المعاصر أن يهتدي بهديها، ليصيب الحق فيما يفتي به.

ومنها: تعرض المفتي لبعض الضغوط من جهاتٍ معينة ترغب في استصدار فتوى توافق ما تميل إليه، فيخضع المفتي لهذه الضغوط، ويلجأ إلى مثل هذه العموميات إسناداً لفتواه، كرفع الحرج عن الأمة، والتيسير، والأخذ بقاعدة الضرورات.

ومنها: تورط بعض المفتين المعاصرين، في بعض السلوكيات التي يُسألون عنها، فيحملهم ذلك على البحث عن مخرج في الشريعة لتلك القضايا، حتى لا يُتّهموا بالخروج عن النصوص الشرعية، وحتى لا تتعارض فتاواهم للناس مع ما يمارسونه في حياتهم، فإذا لم يجدوا موغلاً في النصوص لجأوا إلى آيات التيسير، ورفع الحرج، والضرورات تبيح المحظورات. . . الخ.

ومنها: الاستمساك من المعاصرين بقاعدة تغير الأحكام بتغير الأزمان والأحوال، فكثيراً ما تسمع أن الحال قد تغيرت عما كانت عليه، وأن الزمن الذي طُبّقت فيه أحكام معينة، يختلف عن زماننا، وأن ضرورات العصر تفرض الخروج على النص. ولا يُنْكر وجوب إلمام المفتي المعاصر بظروف العصر، وخصائصه، وبجمعه بين فهم نصوص الشريعة وظروف العصر، وإخضاعه ظروف العصر لنصوص الشريعة، لكن الذي ننكره أشد الإنكار هو إخضاع الشريعة لظروف العصر، تظاهراً بتغير الأحكام مع تغير الزمان[(٤)].

ولكي تبقى الضرورة الشرعية في حجمها ومكانها الذي وضعتها فيه الشريعة الإسلامية لا بُدّ من الأمور التالية:

---

(١) أخرجه الإمام النووي: في الأربعين ـ الحديث الحادي والأربعون، وقال: حديث حسن صحيح رويناه في كتاب الحجة ـ على تاركي سلوك طريق المحجة ـ بإسناد صحيح وابن رجب الحنبلي: في جامع العلوم والحكم ـ الحديث الحادي والأربعون.

(٢) انظر جميل مبارك: نظرية الضرورة الشرعية ٢٩٣.

(٣) انظر الشاطبي: الموافقات ٤/٢٥٩.

(٤) انظر جميل مبارك: نظرية الضرورة الشرعية ٢٩٧، ٢٩٨.

الأمر الأول: إن الضرورة استثناء من النصوص والقواعد الشرعية، فيجب على المفتي أن يُشعر المستفتي بها ليعلم أنه يعيش في دائرة ضيقة، وأن عليه أن يسعى للخروج منها، والعودة إلى حظيرة المشروعية المطلقة.

الأمر الثاني: إن ما أبيح من أجل الضرورة ليس من الطيبات. فالمُحَرّم لا تمحو عنه الضرورة المعنى الذي حُرّم من أجله، وإن سقط عن المضطر إثمه.

الأمر الثالث: إن الحرام لا تؤثر فيه النية الحسنة، فقد يفتي مُفتٍ بالضرورة في غير محلها، ومقصده من ذلك التخفيف على المستفتي، وتحبيب الدين إليه، وهذا مقصد طيب بلا شك، لكنه لا يُزيل حرمة الحرام، ولا يجعل للضرورة أي أثر، ولا يُعفي المفتي من الإثم.

الأمر الرابع: لا يُفتي بإحلال الحرام للضرورة إلا بعد انسداد كل طرق الحلال، وهذا لا يأبه له كثير ممن يتعاطون الفتوى من المعاصرين، فترى أحدهم يقصر نظره على عين المسألة المُسْتَفْتَى فيها، هل تبيحها الضرورة في حدّ ذاتها أم، لا؟ فإذا أباحتها الضرورة سارع إلى الإفتاء بالإباحة، وليس هذا بمسلك جيد في الفتوى، بل لا بُدّ أن يستعرض كل الطرق الحلال التي يمكن الاستعاضة بها عن الحرام، ويعرضها على المضطر، فإذا أمكن اللجوء إلى وجه من وجوه الحلال، منعه من الأخذ بالضرورة، ودلّه على ذلك الوجه الحلال، فالضرورة التي يسهل الانفكاك عنها، لا تجوز مخالفة النصوص بسببها.

الأمر الخامس: إذا لم يجد المفتي بديلاً عن الحرام، وأفتى بجواز تناوله للضرورة، فليُحَذّر المستفتي من كل ما قد تُؤدي إليه الضرورة من محرمات أخرى لا علاقة لها بالضرورة(١).

ثالثاً: ينبغي على المفتي المعاصر أن لا يخضع لضغط الواقع لأن كثيراً ممن يتصدّرون للحديث عن الإسلام وأحكامه يعانون هزيمة روحية أمام هذا الواقع، ويشعرون بالضعف البالغ أمام ضغطه القوي المتتابع، فلا عجب أن تأتي فتاويهم تبريراً لهذا الواقع المنحرف، وتسويغاً لأباطيله بأقاويل ما أنزل الله بها من سلطان، ولا قام عليها من برهان.

ولهذا رأينا بعض المشتغلين بالفقه والفتوى أيام سطوة الرأسمالية يُجهدون أنفسهم في تبرير وجود البنوك الربوية الرأسمالية، ويبذلون المحاولات الحثيثة لتحليل الفوائد الربوية، رغبة في إعطاء سند شرعي لبقاء هذه البنوك، واستمرارها، مع رضى الضمير الإسلامي عنها، وهيهات.

وفي أيام سطوة الاشتراكية، وجدنا كتباً ورسائل وبحوثاً، ومقالات، وفتاوى تصدر لتبرير التأميمات، والمصادرات بحق وبغير حق.

فكان البعض من المعاصرين يركب الصعب والذلول لتطويع النصوص للواقع، على حين يجب أن يُطوّع الواقع للنصوص، لأن النصوص هي الميزان المعصوم الذي يُحتكم إليه،

---

(١) انظر جميل مبارك: نظرية الضرورة الشرعية ٣٠٠، ٣٠٣.

ويعول عليه، والواقع يتغير من حسن إلى سيئ، ومن سيئ إلى أسوأ، وبالعكس، فلا ثبات له ولا عصمة. ولهذا يجب أن يُرَدّ المتغير إلى الثابت، ويردّ غير المعصوم إلى المعصوم، ويردّ الموزون إلى الميزان[1]. قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا﴾[2].

كما ينبغي على المفتي المعاصر أن لا يخضع لدعاة العلمانية الذين يعيشون أسرى للفكر الغربي، وتبعاً لحضارته، فهؤلاء يعانون «عقدة النقص» تجاه الغرب وفكره محاولين تبرير تبعيتهم الفكرية للغرب من خلال تفوقه العلمي، وتقدمه العمراني، وغزوه للفضاء، إن أشد الخطر على الفتيا يكمن في إنزلاق البعض في هذا الواقع ليبرروه، ويثيروا الشبهات، ويحرفوا الأدلة عن مواضعها، ليعطوا هذا الواقع المشوه شرعية مزورة من أجل «تغريب» المجتمع الإسلامي.

ومما يمزق القلوب الحيّة أن يجد «المتنوِّرون» عبيد الفكر الغربي من المتصدين للفتوى والمُتّسمين بسمة أهل العلم الديني مَنْ يُزَوّر لهم أقوالاً وفتاوى يتكئون عليها، ليُنَفّذوا مآربهم من تغيير صفة الأمة المسلمة، وتغيير وجهتها، وقبلتها، من حيث يشعرون أولا يشعرون.

إن هذا الاتجاه خطأ، وانحراف، وخيانة للشريعة والدين، لأننا لسنا ملزمين أن نفتي بإباحة الفوائد الربوية، أو تحليل الخمور، ولعب الميسر لأن الغرب العلماني يُحلّها.

وليس علينا أن نفتي بمنع الطلاق، وتعدد الزوجات لمجرد أن الغرب يمنعها. وليس من واجبنا أن نفتي بالتسوية بين الذكر والأنثى في كل شيء، وقد خالفت بينهما فطرة الله تعالى، لأن الغرب العلماني هذه فلسفته، وتشريعاته، وقوانينه، المخالفة لكتاب ربنا وهدي نبيّنا عليه الصلاة والسلام إن من يُسمّون بدعاة «التنوير» يريدون إسلاماً على مزاجهم، أو حسب أهواء متبوعيهم من المستشرقين، والمبشرين، والعلمانيين، يريدون إسلاماً علمانياً، أو غربياً، أو ماركسياً، كل حسب مذهبه وفلسفته.

إنهم يقولون: لا نأخذ بأقوال الأئمة، ولا الفقهاء، ولا الشُرّاح والمفسرين، فإنها آراء بشر، ولا نأخذ إلا من الوحي المعصوم، فإن وافقتهم على ذلك ـ افتراضاً ـ قالوا: إنا نأخذ ببعض الوحي دون بعضه... نأخذ بالقرآن ولا نأخذ بالسنة، فإن فيها الضعيف والموضوع والمردود، أو نأخذ بالسنة المتواترة، ولا نأخذ بسنن الآحاد، أو نأخذ بالسنة العملية ولا نأخذ بالسنة القولية، فإذا سُلّم لهم ذلك قالوا: القرآن نفسه إنما كان يعالج أوضاع البيئة العربية المحدودة، وشؤون المجتمع البدوي الصغير، فلا بُدّ أن نأخذ منه ما يليق بتطورنا، وندع منه ما ليس كذلك.

---

(١) الشيخ القرضاوي: الفتوى بين الإنضباط والتسيب ٨٣، ٨٤.

(٢) سورة النساء آية ٥٩.

فإذا قال القرآن «حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير»، وإذا سمي لحم الخنزير «رجساً» قالوا مبررين أكلهم للحم الخنزير» إنما قال القرآن ذلك في خنازير سيئة التغذية، أما خنازير اليوم فليست كذلك، وإذا قال القرآن في الميراث «للذكر مثل حظ الأنثيين» قالوا مبرّرين التفلت من حكم الله تعالى: إنما كان ذلك قبل أن تخرج المرأة للعمل، وتثبت وجودها في ميادين الحياة المختلفة، أما اليوم فقد أصبح لها شخصيتها واستقلالها الاقتصادي، فلزم أن ترث كما يرث الرجل ولم يَعُدْ مجال للتفرقة بين الجنسين.

وإذا قال القرآن: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾[١] قالوا مبررين لعبهم بالقمار وشربهم للخمر: إنما حرم القرآن ذلك في بيئة حارة، ولو نزل القرآن في بيئة باردة لكان له موقف آخر، ومعنى هذا أنهم ينسبون إلى الله تعالى الجهل بأحوال خلقه، وأنه لا يعلم إلا ما هو واقع، وأما ما يخبئه القدر، وما يضمره المستقبل، فلا يعلمه، ولا يحسب حسابه تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً[٢].

وجملة القول: إن كل من يتصدى للفتيا عليه أن يحذر من أن ينساق وراء هؤلاء القوم الذين يعانون العبودية المفرطة للحضارة والفكر الغربي العلماني، ويحاولون تضليل الناس، وسلخهم عن دينهم، وشريعة ربهم، وحضارتهم الساطعة حذار من أن نبرر لهم أقوالهم، أو أن تصدر الفتاوى التي يتكئون عليها ليُمَخرِقُوا على الناس، ويُنفِّذوا أهواءهم ومآربهم في طمس الحقائق الإيمانية، وإطفاء نور الشريعة الإسلامية التي وسعت الزمان والمكان بأحكامها وفتاويها.

---

(١) سورة المائدة آية ٩٠.

(٢) انظر الشيخ القرضاوي: الفتوى بين الإنضباط والتسيب ص٨٤ وما بعدها.




الفصل السادس

تطبيقات الفتوى
في بعض مستجداتنا المعاصرة

وفيه تمهيد وسبعة مباحث:

التمهيد: يتضمن فتاوى معاصرة لا أساس لها من أصول وقواعد وضوابط الإفتاء فهي فتاوى هالكة.

المبحث الأول: الاستنساخ البشري وحكمه الشرعي.

المبحث الثاني: العلاج والتداوي، وحكم استخدام أجهزة الإنعاش ومتى يحكم بموت الإنسان.

المبحث الثالث: حكم بيع الأعضاء ونقلها وزرعها.

المبحث الرابع: حكم التلقيح الصناعي، وزرع الأجنة وتأجير الأرحام.

المبحث الخامس: بيع التقسيط وحكمه الشرعي.

المبحث السادس: بدل الخلو وحكمه الشرعي.

المبحث السابع: التأمين: أنواعه وأحكامه.

خاتمة الرسالة.




فتاوى معاصرة لا أساس لها من أصول وقواعد وضوابط الإفتاء فهي فتاوى هالكة

يكاد يكون حَصْرُ الفتاوى في مبحث صغير مستحيلاً، ولكن يكفينا في هذه العجالة أن نعطي بعض الأمثلة الحيّة عن كيفية استنباط فتاوى التشهي والأهواء التي تعجُّ في مجتمعنا الإسلامي، رغم أنها تصادم النصوص القاطعة وتخالف إجماع الأمة، ومن الغريب العجيب أنك ترى بعضاً ممن ليس عنده أبجديات العلوم الشرعية، بل وربما يعتقد ويدعو إلى مبادىء هدّامة، أو أفكار علمانية غربيّة، ومع ذلك يُنَصّب نفسه على الأمة مفتياً مجتهداً، تساهلاً في الدين واستخفافاً بالمسلمين، وجرأة على الإفتاء والفتوى، ولا يتساهل في ذلك إلا أهل الضلال والإضلال، ونسي هؤلاء أنّ «أجرؤكم على الفتوى أجرؤكم على النار»[1] وقوله ﷺ «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يُبْق عالماً اتخذ الناس رؤوساً جُهّالاً فسُئِلوا فأفتوا بغير علم فَضَلّوا وأَضَلّوا»[2] وهذا يعني أنه لا يستطيع الاجتهاد وإفتاء الناس إلاّ مَنْ تلقى علوم الشريعة أصولاً وفروعاً ووسائلها باستيعاب، حتى أحاط بدقائقها، وألمّ بظاهرها وخفيّها، ووقف على مداركها وأدلتها، وإلاّ لم يأمن من الوقوع في الزلل، والإفتاء بالخطأ فَيَضِلّ ويُضلّ غيره لأنه ليس أهلا للإفتاء، ولم تتوافر فيه شروط الاجتهاد، هؤلاء الجهلة الذين يعتبرون أنفسهم مؤهلين للإفتاء وحلّ المعضلات، لأنهم أصحاب سلطة تخولهم ـ حسب زعمهم ـ أن يستنبطوا الأحكام الشرعية بالأهواء فيعطلوا النصوص القطعية، ويحجروا على الله تعالى في تعدد الزوجات، ويبدلوا أحكام الإرث بالاجتهاد المعتمد على المصالح الفاسدة والهوى، فإذا قيل لهم: اتفق علماء الأمة أن الإفتاء لا يُقبل إلا ممن هو أهل له، بأن قامت فيه ملكته وتهيأت له أسبابه ووسائله، تراه يقاطعك بأن الدين ليس حكراً على أحد، ولا كهنوت في الإسلام، ولا يجوز الحجر على حرية الفكر، لأن ديننا دين اليسر والحرية.

---

(١) أخرجه الدارمي: في المقدمة ـ باب الفتيا وما فيه من الشدة ٦١/١ رقم ١٥٧.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم والترمذي وقد سبق تخريجه في ص ٣٤٤.

نعم ليس في الإسلام كهنوت ولا رؤساء دين يحللون ويحرمون ويؤثمون ويغفرون بآرائهم وأهوائهم من غير استناد إلى الشريعة فهؤلاء لا يوجودون قطعاً في الإسلام، كما أنه ليس من عاقل يقول: إن التعدي على أحكام الشريعة أو الحدود المقررة شرعاً يدخل في نطاق حرية الرأي، أو التجاذب الفكري، فحرية الرأي يجب أن تضبط بالشرع، وطريق الشرع هو العلم، فلو تعلم صاحبنا ما يُمكّنه من البحث ويؤهله للاجتهاد لأدرك أن المتفق عليه بين علماء الأمة، أن النصوص القطعية في ثبوتها ودلالتها من القرآن الكريم والسنة المتواترة أو الأحكام التي ثبتت بالإجماع الصريح المنقول إلينا بالتواتر لا مجال للرأي والاجتهاد فيهما.

ثم إن هناك بعض من يُنسب إلى العلم الشرعي، ومع ذلك فتراه يفتي باسم التطور ومجاراة الظروف الواقعة بإباحة زواج المسلمة من الكتابي، ويعلل ذلك بمصلحة موهومة هي التآخي الوطني، وقد تجود قريحته فينكر حدّ الرجم، ويعتبر حدّ السرقة والحرابة والزنى يمكن استبدالها بعقوبة أخرى، فهو يفتي بما يخالف به كل الأمة سلفاً وخلفاً، بل يفاخر في ذلك ويقول: إن هذا الرأي لا أزعم أن فقيهاً قال به من قبل.

هذا الانزلاق الخطير في اتباع الهوى للإفتاء، والجري وراء المصالح الموهومة، أو الأعراف الباطلة، تجعلنا حذرين من أن يكون ذلك مدخلاً لإسقاط الالتزام بالشريعة الإسلامية، وباب شرّ ينفذ منه الحريصون على تمييع حقيقة الإسلام على شبابنا المعاصر.

تعطيل النصوص باسم التطور:

يزعم البعض لنفسه حق الاجتهاد ـ ولو كان جاهلاً مركبا ـ ليُغيّر أحكام الله تعالى القطعية، علماً أن المقرر بداهة عند علماء الأصول أن القطعي لا يحلُّ الاجتهاد فيه، وإنما الاجتهاد في الظنيات.

ولكن رئيساً عربياً[1] يدّعي أن من حق الحكام بوصفهم أمراء المؤمنين أن يُطوّروا الأحكام بحسب تطور الشعب، وتطور مفهوم العدل، و نمط الحياة حتى ولو أدى هذا إلى تغيير أحكام الله تعالى القطعية. هذا ما قاله الزعيم العربي في خطاب عام له عن المساواة بين الرجل والمرأة قال فيه: «أريد أن ألفت نظركم إلى نقص سأبذل كل ما في وسعي لتداركه قبل أن تصل مهمتي إلى نهايتها. وأريد أن أشير بهذا إلى موضوع المساواة بين الرجل والمرأة، وهي مساواة متوفرة في المدرسة وفي العمل، وفي النشاط الفلاحي، وحتى في الشرطة، ولكنها لم تتوفر في الإرث، حيث بقي للذكر مثل حظ الأنثيين، إن هذا المبدأ يجد ما يبرره عندما يكون الرجل قوّاماً على المرأة، وقد كانت المرأة بالفعل في مستوى اجتماعي لا يسمح بإقرار المساواة بينها

(١) هو الرئيس الحبيب بورقيبه الذي ادّعى في خطاب القاه في ١٨ مارس «آذار» سنة ١٩٧٤ في دار الثقافة ـ ابن خلدون ـ بالعاصمة التونسية في افتتاح الملتقى الدولي للثقافة الذاتية والوعي القومي، وقد نشر تحت عنوان «الإسلام دين عمل واجتهاد».

وبين الرجل، فقد كانت البنت تدفن حيّة، وتعامل باحتقار، وها هي اليوم تقتحم ميدان العمل وقد تضطلع بشؤون أشقائها الأصغر منها سناً ثم يقول الرئيس: فهلاّ يكون من المنطق أن نتوخّى طريق الاجتهاد في تحليلنا لهذه المسألة وأن ننظر في إمكان تطوير الأحكام الشرعية بحسب ما يقتضيه تطور المجتمع؟

ثم يقول: وقد سبق لنا أن حجرنا تعدد الزوجات بالاجتهاد في مفهوم الآية الكريمة، وباعتبار أن الإسلام يجيز للإمام تعطيل العمل المباح إذا دعت إلى ذلك مصلحة الأمة، ومن حق الحكام بوصفهم أمراء المؤمنين أن يطوّروا الأحكام بحسب تطور الشعب، وتطور مفهوم العدل ونمط الحياة[1].

هذا الحاكم ـ المُدّعي للاجتهاد ـ يُنَصّب نفسه مُشرّعاً، يعطل من الشريعة ما يريد، ويطور من الأحكام القطعية ما يشاء، ونسي أن للحاكم في شريعتنا حدوداً لا يجوز له أن يتخطّاها، ومبادىء يجب عليه أن يلتزم بها. منها:

١ ـ أن يخضع الحاكم للتشريع الإسلامي ويُطالب بتنفيذ أحكامه، وإصدار القوانين التنظيمية وفقاً لمبادئه وقواعده، وليس له أيّة حصانة في هذا الشأن من دون بقية المسلمين.

٢ ـ ليس للحاكم سلطة التشريع في الإسلام، بل هي لله ورسوله، ودور الحاكم مع أولي الحل والعقد هو مجرد الاجتهاد في نطاق القرآن والسنة، فلا يستمد المجتهدون سلطتهم من الحاكم، وإنما من مؤهلاتهم الذاتية، وفي هذا أكبر ضمان لشرعية الدولة.

٣ ـ يلتزم الحاكم وأعوانه بقواعد نظام الحكم الإسلامي ومبادئه العامة التي حددها القرآن الكريم والسنة المطهرة، ولم يُفصّل في شأنها مراعاة لظروف ومقتضيات التطور[2].

تَمَرّد هذا الحاكم على هذه القيود وعلى شرع الله تعالى، ونسب لنفسه سلطة التشريع، فكأنه بهذا ينسب إلى الله تعالى الجهل بالمستقبل فلا يعلمه، ولا يُشرّع له «تعالى الله عما يقول علواً كبيراً» هذا الحاكم أراد بفتواه الهالكة الضالة أن يُطوّر الأحكام القطعية بحسب ما يقتضيه تطور المجتمع، فحجر تعدد الزوجات، ثم ساوى بين نصيب المرأة والرجل بالميراث، فخالف أمر ربه، وعمل بعقله وهواه لتحقيق مصلحة فاسدة وموهومة يتملق من خلالها الحضارة الغربية والجمعيات النسائية على حساب الحكم الشرعي القطعي، ثم يدّعي بعد ذلك أهليته للاجتهاد وتطوير الحكم الشرعي بوصفه أمير المؤمنين، ومعلوم أنه لا يكفي أن يكون الإنسان حاكماً حتى يحق له الاجتهاد والإفتاء، بل لا بُدّ أن يكون أهلاً له، حائزاً على شروطه، وصادف محله، بأن يكون مأخوذاً من دليله الظني، لأن محل الاجتهاد عند علماء الأمة هو كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي، فلا يجوز للحاكم أو غيره أن يجتهد

---

(١) انظر كلام الرئيس بورقيبه عند الشيخ القرضاوي: الفتوى بين الإنضباط والتسيب ص١٢٦، ١٢٧.

(٢) انظر دكتور الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ٧١٢، ٧١٣.

في الأحكام التي جاءت بها النصوص القطعية في ثبوتها، وفي دلالاتها، فما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع التي ثبتت بالأدلة القاطعة فليست مجالاً للتطور أو التجدد باختلاف الأزمان والأحوال، أما الظنيات فيجوز تجدد الاجتهاد فيها شرط أن يتم بضوابطه، وأن يمارس من أهله، فإذا حصل ذلك كان ما أدى إليه الاجتهاد من فتاوى وأحكام حقاً وصواباً.

أما ما فعله ذلك الحاكم الجاهل بأحكام الشريعة، والذي لم يبلغ مرتبة الاجتهاد من حجر تعدد الزوجات، والتسوية في الإرث بين المرأة والرجل، فهذا من التصرف في أحكام الشريعة القطعية بحسب أهوائه ونزواته، وهو من التشريع للناس بما يحْلُو له، مُتفلتاً من الضوابط، ومستنداً إلى الأهواء من أجل مصلحة فاسدة يتخذها الناس ذريعة لإلغاء حكم الله القطعي، فهذه الفتوى ضالة وباطلة، ولا يجوز اتباعها حتى ولو كانت من الحاكم، لأن ولي الأمر يجب أن يكون مُقيداً في اجتهاده ـ إن كان من أهله ـ واستنباطه للفتاوى والأحكام بالنصوص الشرعية ومبادئها العامة، وروحها التشريعية لتقبل فتياه.

أما إذا أفتى بما يخالف الشريعة ونصوصها القطعية، فقوله باطل، وفتياه ضالة وهالكة، ولا يجوز متابعته ولا العمل بقوله، ولو كان حاكماً أو سلطاناً قال تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[1] وقال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[2].

فالخلق خلقه، والأمر أمره، والحكم حكمه، ولا أحد مهما بلغت مرتبته أعدل من الله، ولا أحسن حكماً من حكم الله ورسوله.

وعليه: فالفتوى القائمة على الدليل الشرعي المعتبر عند علماء الأمة هي من حكم الله تعالى، ويجب الالتزام بها.

أما القائمة على الجهل وأهواء الناس وشهواتهم فهي باطلة، ولا يجوز العمل بها لأنها من حكم الشيطان.

الإفتاء بتغيير أحكام النصوص باسم الوحدة الوطنية:

أجمعت الأمة على أن زواج المسلمة بالكتابي باطل وحرام، لكن الشيخ عبد الله العلايلي[3] خالف هذا الإجماع وادّعى: أن إجماعهم في هذه المسألة بالذات هو نوع من الإجماع المتأخر الذي لا ينهض حجة إلا إذا استند إلى دليل قطعي... ثم بيّن أن احتجاج الفقهاء بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا۟ ٱلْمُشْرِكَٰتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكَةٍ وَلَوْ أَعْجَبَتْكُمْ

---

(١) سورة المائدة آية ٥٠. (٢) سورة الأعراف آية ٥٤.

(٣) هو الشيخ عبد الله بن عثمان العلايلي له اهتمام كبير باللغة العربية وتصحيحها، وله العديد من المؤلفات في مجال اللغة والأدب والحضارة الإسلامية، منها: مدخل إلى التفسير، ودستور العرب القومي، والمعجم الكبير، أين الخطأ وغيرها. توفي في بيروت يوم الثلاثاء ٢٢ رجب سنة ١٤١٧ الموافق له ٣ كانون الأول سنة ١٩٩٦.

﴿وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْۚ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّن مُّشْرِكٍ وَلَوْ أَعْجَبَكُمْۗ﴾[(١)].

لا يقوم حجة على حرمة زواج الكتابي من مسلمة، لأن الشيخ يفرق بين المشرك والكافر والكتابي، ويعتبر أن الشرك والكفر مترادفان ولا يشملان أهل الكتاب، ثم يعلل ذلك بأن هذه القضية وإن تك فقهية، فإنها تؤول بدورها إلى مشكلة وطنية، أو قُل هي عقبة دون التآخي الوطني الأكمل[(٢)].

هذه الفتوى باطلة بأسسها وتعليلاتها، وذلك للأسباب التالية:

أولاً: يقول الشيخ: إن القول بعدم حلّية الزواج بين كتابي ومسلمة هو نوع من الإجماع المتأخر الذي لا ينهض حجة.

هذا الكلام غير مُسلّم به لأن الإجماع على حرمة تزويج المسلمة من كتابي هو من إجماع السلف وخير القرون، ومعلوم أن اتفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصر من العصور على حكم شرعي حجة قاطعة وهو محل اتفاق جمهور الفقهاء وعلماء الأصول، وأن ما يُبنى عليه من حكم يجب اتباعه ولا يجوز مخالفته، فإذا انعقد الإجماع على واقعة ـ كحرمة زواج الكتابي من مسلمة ـ فهو حجة قطعية يجب العمل به، وتحرم مخالفته، وتصبح المسألة المجتهد فيها قطعية الحكم، لا تصلح بعدها أن تكون محل النزاع، وليس للمجتهدين في عصرٍ تالٍ أن يجعلوا هذه الواقعة موضع اجتهاد، لأن الحكم الثابت بالإجماع حكم شرعي قطعي لا مجال لمخالفته، ولا لنسخه.

وعليه: فإن تأثير الإجماع هو رفع الحكم من مرتبة الظن إلى مرتبة القطع أي أن يثبت المراد به على سبيل اليقين بأن يكون موجباً للحكم قطعاً كالكتاب والسنة، وهو قول عامة المسلمين وجمهور العلماء[(٣)].

ثانياً: خالف الشيخ إجماع العلماء في تأويل آية البقرة ٢٢١ ﴿وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْۚ﴾ فادّعى أنها لا تقوم حجة على حرمة زواج الكتابي من مسلمة، ويعلل ذلك أن الشرك والكفر لا يشملان أهل الكتاب.

هذا التعليل من الشيخ باطل وغير مسلم به، لأن العلماء بيّنوا أن النصوص لا تفرق بينهم لأنّ ملة الكفر واحدة، فعن قتادة والزهري في قوله تعالى ﴿وَلَا تُنكِحُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُواْۚ﴾ قال لا يحل لك أن تُنْكِحَ يهودياً أو نصرانياً ولا مشركاً من غير أهل دينك[(٤)] وهذا يدل على أنه لا

---

(١) سورة البقرة آية ٢٢١.

(٢) انظر الشيخ العلايلي عبد الله: أين الخطأ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد ص١١٤ ـ ١١٧ دار الجديد ـ بيروت ـ الثانية سنة ١٩٩٢.

(٣) انظر دكتور الزحيلي: أصول الفقه الإسلامي ١/٥٣٨.

(٤) انظر ابن أبي حاتم: تفسير القرآن العظيم ٢/٣٩٩ والطبري: محمد بن جرير ـ جامع البيان عن تأويل أي القرآن ٢/٣٧٩ ـ دار الفكر بيروت ١٤٠٨.

خلاف من أن المراد بالشرك هنا الكل، وأن المؤمنة لا يحل تزويجها من الكافر البتة على اختلاف أنواع الكفر[1].

كما أن العلماء لم يفرقوا بين كافر ومشرك وكتابي، واعتبروا أن الجميع ينطبق عليه لفظ الشرك فيحرم تزويجهم بالمسلمة.

وهذا ما أكده الفخر الرازي حيث قال: اختلفوا في أن لفظ «المشرك» هل يتناول الكفار من أهل الكتاب، فأنكر بعضهم ذلك، والأكثرون من العلماء على أن لفظ «المشرك» يندرج فيه الكفار من أهل الكتاب، وهو المختار. واستدل لذلك بأدلة كثيرة منها: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ مَرْيَمَ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ كَفَرَ ٱلَّذِينَ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾[4] ثم قال في آخر الآية ﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ وهذه الآية صريحة في أن اليهودي والنصراني مشرك[5]. لذلك حرّم الله تعالى على المؤمنات أن يتزوجن مشركاً من أي أصناف الشرك سواء كان يهودياً أو نصرانياً، عابد وثن أو مجوسياً، أو من غيرهم من أصناف الشرك، وعلى هذا انعقد إجماع علماء الأمة.

وقد فصّله الشيخ أبو زهرة فقال: اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز للمسلمة أن تتزوج غير مسلم سواء أكان مشركاً أم كتابياً، وقد ثبت ذلك التحريم بنص القرآن والسنة والإجماع.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ فَٱمْتَحِنُوهُنَّ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَٰنِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى ٱلْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾[6].

أما السنة فقد وردت الآثار الصحاح عن السلف الصالح أنهم كانوا يفرقون بين النصراني وزوجه إذا أسلمت، روي أن رجلاً من بني ثعلبة أسلمت زوجه وأبى هو أن يُسلم ففرق عمر رضي الله عنه بينهما، وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «إذا أسلمت النصرانية قبل زوجها فهي أملك لنفسها» وبهذا استفاضت الأخبار عن أصحاب الرسول ﷺ، وهو أمر لا يعرف بالرأي، فلا بُدّ أن يكونوا قد سمعوا من الرسول ﷺ ما بنوا عليه حكمهم.

وقد انعقد إجماعهم على ذلك فكان ذلك ثابتاً بالإجماع مع أن نصّ القرآن حجة قاطعة لا مجال للشك فيها[7] لذلك كان زواج المسلمة بغير المسلم باطل حرام بإجماع المسلمين، والأولاد أولاد زنا، والعلاقة القائمة بينها وبين الرجل لا تجيز الاستمتاع وإن طال الأمد

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب ٦/٦٥.
(٢) سورة المائدة آية ١٧.
(٣) سورة المائدة آية ٧٣.
(٤) سورة التوبة آية ٣٠.
(٥) انظر الفخر الرازي: مفاتيح الغيب ٦/٥٩.
(٦) سورة الممتحنة آية ١٠.
(٧) أبو زهرة: الأحوال الشخصية ص١٠٢. دار الفكر العربي مصر ـ الثالثة سنة ١٣٧٧/١٩٥٧. انظر الجصاص: أحكام القرآن ٣/٤٣٨.

لبطلانها أصلاً، فإن استحلت المرأة ذلك فهي مرتدة كافرة[1].

وأخيراً: يعلل الشيخ العلايلي فتواه أنها إذا رُفضت ومُنع زواج الكتابي من مسلمة سيؤول إلى مشكلة وطنية أو عقبة دون التآخي الوطني.

هذا التعليل: هو من باب التلاعب بالمفاهيم الشرعية والتعدي على الأصول العقائدية، وتعطيل للشريعة باسم التآخي الوطني، كيف تقوم العائلة بزواج المسلمة من غير المسلم، وكيف تكون القوامة والولاية له وتستقيم قواعد الإرث... وغيرها. إن إباحة زواج الكتابي من المسلمة لا يلزم منه بالضرورة الإنصهار الوطني[2] الذي جعله الشيخ من أساسات وغايات اجتهاده المصادم للنصوص القاطعة والإجماع، كان يجب على الشيخ إذا كان حريصاً على الوحدة الوطنية أن يدعو أهل الكتاب إلى نبذ التعصب والتخلي عن الممارسات الطائفية، لأن الدين لا يدفع للنزاع والصراع، بل هو صمام الأمان للتوافق والإنصهار الوطني، كان على الشيخ أن يعلمهم أن الإسلام بما يدعو إليه من سماحة وإخوة ومساواة قد كفل حرية الإنسان في عقيدته وألزم المسلمين أن يقاتلوا لحماية أرواح ومقدسات من دخلوا في عهدهم وجوارهم من أهل الكتاب، لأن شريعته عامة لجميع البشر شاملة لجميع شؤونهم وأحوالهم فلا تضيق بحاجات الناس وتسعهم جميعاً، كما أن دار الإسلام ما ضاقت بغير المسلمين، بل وسعتهم بعدلها ونظمها وأحكامها، وتركتهم وما يدينون، وهذا كله أقوى ضمانة لأمنهم على أنفسهم وحقوقهم ومقدساتهم يتمتعون بكافة حقوق المواطنية والإنصهار الوطني، وهذا كفيل بأن ينمي أواصر التآخي والتماسك الوطني الأكمل.

نخلص مما سبق إلى أن زواج المسلمة من غير المسلم حرام وباطل، لأن حكمه ثابت بالدليل الشرعي القطعي المحكم، وسيبقى إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

الحدود عند الشيخ ليست بأعيانها وإنما بغاياتها:

يدّعي الشيخ العلايلي في مبحث «أبأعيانها أم بغاياتها هي الحدود الجزائية» أن العقوبات المنصوصة في الحدود ليست مقصودة بأعيانها حرفياً بل بغاياتها فحدّ السرقة، وحدّ الحرابة، وحدّ الزّنا يمكن استبدالها بعقوبة أخرى إذا كانت تقوم مقامها، وتؤدي غايتها لأن العقوبة المذكورة غايتها الردع الحاسم، فكل ما أدّى مؤدّاها يكون بمثابتها وتظل هي الحدّ «الأقصى

---

(١) انظر دكتور الزحيلي: التفسير المنير ٢/٢٩٦.

(٢) يشهد واقعنا المعاصر أن هذا التعليل باطل، ووهم كبير، من خلال ما وقع في لبنان وما يقع على أرض البلقان، وذلك أن الزواج المدني بين الكتابي والمسلمة في الدول العلمانية في البلقان لم يحقق التآخي الوطني ولا الإنصهار الإجتماعي بل إن ما شاهدناه وسمعناه عما فعلته الصليبية الصربية في البوسنة والهرسك، وكوسوفا، والسنجك وغيرها من البلاد ذات الأكثرية المسلمة من حرق للبيوت وهتك للأعراض وإعدامات علنية للآباء والأمهات أمام أعين الأبناء، لم يشفع لهم الزواج المختلط ولم يحقق لهم التآخي والإنصهار الوطني الذي يدعيه الشيخ.

الأقسى» بعد أن لا تفي أيّة الروادع الأخرى وتستنفذ، ومثلها الجلد في موجبه، ثم يعلل أن العقوبة في الإسلام ليست للثأر والتشفي، بل لصيانة المجتمع من الفساد، وليس لجعل المجتمع مجموعة مُشوّهين، هذا مقطوع اليد والآخر الرّجل وذاك مفقوء العين أو مصلوم الأذن، أو مجدوع الأنف الخ.

فهذا لا يعقل أن يكون من مقاصد الشريعة. لذلك يفتي الشيخ بأن الحدود ليست مقصودة بحدّ ذاتها وإنما بغاياتها. فيمكن استبدالها بعقوبة أخرى تقوم مقامها، ثم يقول الشيخ: وهذا الرأي لا أزعم أن فقيهاً قال به من قبل.

ثم ينتقل إلى المفاجأة الكبرى حيث يزعم بحزم أنّه لا رجم في الإسلام ـ كما هو مذهب الخوارج ـ ويدّعي أن ما شاع من الأحاديث لم ترتفع عن درجة الحسن[1]. ثم يخلص بعد كلام طويل إلى القول: ومهما يكن فالرأي عندي في الحدود مطلقاً أنها في الشريعة العملية ليست مقصودة بأعيانها بل بغاياتها، ولا يلجأ إليها إلا عند اليأس مما عداها أقطع بهذا وأجزم[2].

القول الثابت والجلي أن الحدود في الشريعة الإسلامية لم تثبت بالاجتهاد والرأي لتستبدل بعقوبة أخرى تخضع لتقدير القاضي أو غيره، فهي حدودٌ نصّ عليها الشارع الحكيم، فلا تتحول ولا تتغير ولا تتبدل بفتوى من هذا أو ذاك «لأنها زواجر وضعها الله تعالى للردع عن ارتكاب ما حظر، وترك ما أمر به، لما في الطبع من مغالبة الشهوات الملهية عن وعيد الآخرة بعاجل اللذة، فجعل الله تعالى من زواجر الحدود ما يردع به ذا الجهالة حذراً من ألم العقوبة، وخيفة من نكال الفضيحة، ليكون ما حظر من محارمه ممنوعاً، وما أمر به من فروضه متبوعاً فتكون المصلحة أعم والتكليف أتم»[3] لذلك كان تنفيذ الحدود الشرعية الإسلامية أمر ديني حتمي يجب التقيد بكل مضامينه الواضحة الجليّة ففي عقوبة الزنا يقول جل وعلا: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ﴾[4] جعل الله تعالى عقوبة الزانية والزاني الحرّين البالغين العاقلين البكرين غير المحصنين بالزواج هي الجلد لكل منهما مائة جلدة، ولا يحملنكم العطف والشفقة على ترك حدّ الزناة، فهو حكم الله تعالى، ولا يجوز تعطيل أو تبديل أو تغيير حدود الله تعالى، بل الواجب التزام النص الصريح، والغيرة على حرمات الله تعالى، كما قال النبي ﷺ: والذي نفسي بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها[5].

وفي عقوبة الحرابة حيث يستفحل أمر السُّرّاق ويتصاعد خطر المحاربين فيخرجوا على

---

(١) الحديث الحسن: هو الذي اتصل سنده بنقل عدل خفّ ضبطه غير شاذ ولا معلل، وهو مقبول عند الفقهاء كلهم في الإحتجاج والعمل به، وعليه معظم المحدثين والأصوليين. انظر دكتور العتر: منهج النقد في علوم الحديث ٢٦٤ ـ ٢٦٦.

(٢) انظر الشيخ العلايلي: أين الخطأ ص٧١ ـ ٨١.

(٣) انظر الماوردي: الأحكام السلطانية ص٢٢١.

(٤) سورة النور آية ٢.

(٥) انظر دكتور الزحيلي: التفسير المنير ١٨/١٢٧.

سلطة الحاكم المسلم المقيم لشريعة الله تعالى، ويُروّعوا عباد الله، ويعتدوا على الأموال والأرواح والحرمات فتعظم العقوبة الزاجرة في حقهم، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوْ يُصَلَّبُوٓاْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾(١) شدد الله تعالى في عقوبة المحاربين الذين لهم قوة ومنعة وشوكة، ويتعرضون للمارة من المسلمين، أو أهل الذمة ويعتدون على الأرواح والأموال والأعراض، هؤلاء حدّهم أو جزاؤهم على سبيل الترتيب والتوزيع على حسب جناياتهم، وتكون «أو» للتنويع، فمن قتل وأخذ المال قتل وصلب، ومن أخذ المال فقط قطعت يده ورجله من خلاف، ومن أخاف السبيل ولم يقتل ولم يأخذ مالاً نُفي من الأرض، وهذا رأي أكثر العلماء وأئمة المذاهب(٢).

فيجب على الحاكم إنزال هذه العقوبات بالمحاربين، وليس له أن يستبدل هذه العقوبات، لأنها جاءت بنص صريح وقطعي، والمنصوص عليه قطعاً لا يتحول أو يتغير، لأن الحدّ عقوبة مقدرة شرعاً وجبت حقاً لله تعالى، وقد جُعلت بقدر الجريمة، وكافية للردع والزجر ومانعة من انتشار الشرور والفساد في الأرض، وخالية من معاني الظلم والإنتقام والتشفي، فهي أَمَانٌ للمجتمع المسلم على دمائه وأعراضه وأمواله.

أما جريمة السرقة فقد شدد الله في عقوبتها، قال تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾(٣) بيّن الله تعالى أن عقوبة السرقة هي قطع اليد، فمن سرق من رجل أو امرأة تقطع يده من الرسغ، والآية نص صريح قطعي فلا يجوز تغييره أو تبديله، لأن أوامر الله ونواهيه ثابتة لا تتغير ولا تتبدل، وبما أن الحدّ عقوبة مقدرة واجبة حقاً لله تعالى فلا مساغ للاجتهاد فيها لأنها ثبتت بنصّ صريح قطعي، ومعلوم «أن كل واقعة دلّ على الحكم الشرعي فيها دليل صريح قطعي الورود والدلالة فلا مجال للاجتهاد فيها، والواجب أن يُنفّذ فيها ما دلّ عليه النص لأنه ما دام قطعي الدلالة فليست دلالته على معناه واستفادة الحكم منه موضع بحث واجتهاد، وعلى هذا فآيات الأحكام المفسّرة التي تدل على المراد منها دلالة واضحة، ولا تحتمل تأويلاً يجب تطبيقها، ولا مجال للاجتهاد في الوقائع التي تطبق فيها، ففي قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ﴾(٤) لا مجال للاجتهاد في عدد الجلدات وكذلك في كل عقوبة أو كفّارة مقدرة(٥).

«والله عزيز حكيم» أي أن الله تعالى غالب في تنفيذ أوامره يُمضيها كيف يشاء. قوي في انتقامه من السُرّاق، حكيم في صُنْعه وتشريعه، لا يشرع إلا ما فيه المصلحة والحكمة، ويضع الحدود والعقوبات بما يراه الأنسب والأقطع لدابر الجريمة، واستئصال شأفة المجرمين،

---

(١) سورة المائدة آية ٣٣.

(٢) انظر الدكتور الزحيلي: التفسير المنير ١٦٣/٦.

(٣) سورة المائدة آية ٣٨.

(٤) سورة النور آية ٢.

(٥) انظر الشيخ خلّاف: علم أصول الفقه ٢١٦.

وزجر أمثالهم من التفكير في مثل جريمتهم، وكأنه يقول: لا تتساهلوا في شأن السُّرّاق واشتدوا في تطبيق حدّهم ففي ذلك الخير كله وإن كره الحاقدون وانتقد الجاهلون[١].

ثم يدّعي الشيخ: أن العقوبة في الإسلام ليست لجعل المجتمع مجموعة مشوهين هذا مقطوع اليد والآخر الرّجل... فهذا لا يعقل أن يكون من مقاصد الشريعة، وقد غاب عن ذهن الشيخ أن الحدود في الإسلام ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالمقاصد الرئيسية للشريعة، وسَعَتْ إلى حفظ الضروريات الخمس: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، فجعل الشارع العقوبة رادعة تتناسب مع فداحة الجرم وبشاعته، ومع ذلك فإن في الحدود بعض مظاهر الرحمة في هذا الدين، لأن الشارع الرحيم حين شرع الحدود سبقت رحمته فيها عقابه، ففي القصاص حياة أعم وأشمل، حياة تشمل المجتمع كله، حيث يسود البلاد والعباد الأمان الذي يصون الدماء ويحفظ الأعراض، والتاريخ يشهد أن ا لمجتمع الإسلامي عند ما طبّق الحدود الشرعية عاش آمناً مطمئناً، ولم يكن مجتمع مشوهين ـ كما يدّعي الشيخ ـ، والحقيقة الساطعة تُظهر أن البلاد التي فرّطت بالأحكام والحدود الشرعية وتلاعبت بدلالات النصوص للتخفيف من درجة الحكم الشرعي، أو استبداله بحكم آخر مدني ـ كما يريد الشيخ ـ كالسجن المؤقت أو المؤبد، قد استشرى فيها الفساد، وكثرت السرقات، ورُوّع الناس، وامتلأت السجون بالآلاف من النُزلاء، لأن العقوبة البديلة لم تردع وتزجر السارق أو المحارب أو الزاني، وإنما حجرته عن الجريمة إلى حين، لذلك ترى الأنظمة التي استبدلت الحدود الشرعية بعقوبات وضعية أخف، بدأت شعوبهم تنادي وتطالب بتطبيق الحدود الشرعية، لأن الواقع المعاصر أثبت فشل العقوبات البديلة عن الحدّ الشرعي، فلم تحقق الأمان للمجتمع، ولم تقلص من الظاهرة الإجرامية، لذلك كان تنفيذ حدود الله تعالى في الآحاد من المجرمين أهون كثيراً من ترك الجريمة تفتك بالمجتمع المسلم، علماً أن الإسلام «حريص كل الحرص على أن لا يقام الحدّ الشرعي إلا حيث يتبين على وجه اليقين ثبوت إرتكاب الجرم، وذلك بتشدده في وسائل الإثبات ثم إنه بعدئذ يدرأ الحدّ بالشبهات، كل هذا تفادياً لتوقيع الحدود إلا في حالات استثنائية محضة، ويكفي توقيعها في هاتيك الحالات حتى يتحقق أثرها الفعّال في منع الجريمة وتضييق الخناق عليها إلى أقصى حدّ ممكن»[٢] لذلك لا يدّعي أحد أنه أرحم بالناس من خالق الناس.

ثم يزعم الشيخ العلايلي بحزم أنه لا رجم في الإسلام، وأن ما شاع وذاع عن الرجم يعتمد على أحاديث لم ترتفع عن درجة الحسن».

من البدهي القول إن جمهور العلماء قد ذهب إلى أن السنة النبوية حجة ملزمة تستقل بتشريع الأحكام، فهي كالقرآن الكريم في تحليل الحلال وتحريم الحرام، وهي المُفصحة عن معاني القرآن الكريم، والكاشفة عن أسراره، وقد يرد فيها ما لم يُذكر إجماله ولا تفصيله في القرآن كحدّ الزاني المحصن، فقد ثبت في السنة الصحيحة التي تشبه التواتر أن حدّ الزاني

---

(١) انظر الدكتور الزحيلي: التفسير المنير ٦/ ١٨٣.

(٢) انظر الدكتور الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٦/ ١٧.

المحصن الرجم، قال رسول الله ﷺ «لا يحل دمُ امرىء مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»[١].

وفي رواية لأبي داود: «رجل زنى بعد إحصان فإنه يرجم»[٢].

وقال رسول الله ﷺ: خذوا عني، خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام، والثيب بالثيب جلد مائة والرجم»[٣].

قال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح، والعمل على هذا عند أهل العلم من أصحاب النبي ﷺ. إذن تولت السنة النبوية تشريع الحدّ للزاني المحصن. لذلك ومن أجل أن القرآن سكت عن الرجم، فلم يذكره كما ذكر الجلد، ومن أجل أن الرجم إنما شُرع بالسنة، وقد يتهاون البعض في اتباع السنة، قال سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه: (إن الله بعث محمداً بالحق وأنزل عليه الكتاب، وكان فيما أُنزل عليه آية الرجم، فرجم رسول الله ﷺ ورجمنا بعده، وإني خائف أن يطول بالناس زمان، فيقول قائل: لا نجد الرجم في كتاب الله، فيضلّوا بترك فريضة أنزلها الله، ألا وإن الرجم حق على من زنى إذا أُحصن أو قامت البيّنة، أو كان حَمْلٌ، أو الإعتراف[٤].

وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «رجم رسول الله ﷺ ورجم أبو بكر، ورجمت، ولولا أني أكره أن أزيد في كتاب الله لكتبته في المصحف، فإني قد خشيت أن يجيء أقوام فلا يجدونه في كتاب الله فيكفرون به»[٥] وذكر الإمام مالك عن سعيد بن المسيب أنه سمع عمر بن الخطاب يخطب في المدينة ويقول: . . . إياكم أن تهلكوا عن آية الرجم أن يقول قائل: لا نجد حدّين في كتاب الله فقد رجم رسول الله ﷺ ورجمنا»[٦] وعن علي رضي الله عنه حين رجم المرأة يوم الجمعة قال: رجمتها بسنة رسول الله ﷺ[٧]. وعن جابر بن عبد الله الأنصاري أن رجلاً من أَسْلَم أتى رسول الله ﷺ فحدّثه أنه قد زنى، فشهد على نفسه أربع

---

(١) أخرجه البخاري: في الديات ـ باب قوله تعالى النفس بالنفس ١٢/٢٠١ رقم ٦٨٧٨.
ومسلم في القسامة: باب ما يباح به دم المسلم ٣/١٣٠٢ رقم ١٦٧٦.
والترمذي: في الديات ـ باب ما جاء لا يحل دم امرىء مسلم ٤/١٩ رقم ١٤٠٢ حديث حسن صحيح.
وأبو داود: في الحدود ـ باب الحكم فيمن إرتد ٤/١٢٦ رقم ٤٣٥٢.
(٢) أبو داود: في الحدود ٤/١٢٦ رقم ٤٣٥٣.
(٣) أخرجه مسلم والترمذي وأبو داود وقد سبق تخريجه في ص ٢٧١.
(٤) أخرجه مسلم: في الحدود ـ باب رجم الثيب الزاني ٣/١٣١٧ رقم ١٦٩١.
والترمذي: في الحدود ـ باب ما جاء في تحقيق الرجم ٤/٣٨ ـ ٣٩ رقم ١٤٣٢ حديث حسن صحيح.
وأبو داود: في الحدود ـ باب في الرجم ٤/١٤٤ رقم ٤٤١٨.
(٥) أخرجه الترمذي: في الحدود ـ باب ما جاء في تحقيق الرجم ٤/٣٨ رقم ١٤٣١ حديث حسن صحيح.
(٦) الإمام مالك: الموطأ: الحدود ـ باب ما جاء في الرجم ٢/٨٢٤.
(٧) أخرجه البخاري في الحدود ـ باب رجم المحصن ١٢/١١٧ رقم ٦٨١٢.

شهادات فأمر به رسول الله ﷺ فرُجم، وكان قد أحصن[١].

وأتي رسول الله ﷺ بيهودي ويهودية قد زنيا، فأمر بهما فرُجما[٢] لأنهما كانا محصنين.

قال ابن حزم: الحر والحرة إذا زنيا وهما محصنان فإنهما يجلدان مائة جلدة ثم يرجمان حتى يموتا، وحدّ الأمة المحصنة نصف حدّ الحرة: جلدها خمسون جلدة ثم نفيها ستة أشهر، وكذلك حكم العبد، وأما الرجم فلا تنصيف فيه وهو واجب على من أحصن ثم زنى من حُرّ أو عبد، أو حرة أو أمة[٣]. وهذا رأي جمهور العلماء أن التنصيف وارد في الجلد، فبقي ما عداه وهو الرجم على عمومه.

نخلص مما سبق إلى ما قاله ابن قدامة من أنه: لا خلاف بين الفقهاء في وجوب الرجم على الزاني المحصن رجلاً كان أو امرأة، وقد ثبت الرجم عن رسول الله ﷺ بقوله وفعله في أخبار تشبه التواتر، وهذا قول عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين ومَنْ بعدهم من علماء الأمصار في جميع الأعصار، وقد رجم رسول الله ﷺ اليهوديين اللذين زنيا، وماعزاً والغامدية حتى ماتوا[٤].

ومما سبق يتبين: أنه قد ثبت في السنة القطعية المتواترة أن حدّ المحصن إذا زنى عامداً عالماً مختاراً الرجم، وقد ثبت ذلك بقوله ﷺ وفعله حيث أمر برجم مَنْ اعترف بين يديه بالزنا وكان محصناً كماعزٍ والغامدية... وعلى ذلك جرى الخلفاء بعده فبلغ حدّ التواتر، وفي هذا أبلغ ردّ على إدّعاء ـ الشيخ ـ أنه «لا رجم في الإسلام» بل إن الرجم حدّ من حدود الله تعالى ثابت بالدليل القطعي، وعليه فإنّ الحدود ثابتة بأعيانها كما شرعها الله تعالى، لتحقق غاياتها في زجر الناس وردعهم عن اقتراف الجرائم، وصيانة المجتمع الإسلامي عن الفساد، فهي لا تتغير، ولا تتحول، ولا تتطور لأنها مقدرة شرعاً بأدلة قاطعة وجبت حقاً لله تعالى، وهي باقية إلى أن يرث الله الأرضَ ومن عليها، لأنه ليس أرحم بالعباد من رب العباد وخالقهم.

فتاوى مهدورة بنيت على مصلحة موهومة:

شرع الله تعالى الأحكام الشرعية لتحقيق مصالح العباد، ودفع المضار عنهم، والمصلحة المعتبرة في الشريعة مصدر خصب لتشريع الأحكام الفقهية في القضايا والأحداث المتغيرة والمتجددة التي تواجه المجتهدين من علماء الأمة، إلا أنه قد يلتبس عند البعض الذين لم تتحقق فيهم شروط الاجتهاد، أو يجهلون أحكام الشريعة والإفتاء تقدير وفَهْمَ المصلحة المعتبرة، وتحقيقها في الفقه الإسلامي، حتى أنه لا يفرق بين المصلحة المعتبرة والملغاة،

---

(١) أخرجه البخاري في الحدود ـ باب رجم المحصن ١٢/ ١١٧ رقم ٦٨١٤.

(٢) أخرجه البخاري في الحدود ـ باب الرجم في البلاط ١٢/ ١٢٨ رقم ٦٨١٩.

(٣) انظر ابن حزم: المحلى ١١/ ٢٣٣ ـ ٢٣٨.

(٤) انظر ابن قدامة: المغني ١٠/ ١٢٠ ـ ١٢٢ والسرخسي: المبسوط ٩/ ٣٦ ـ ٣٧. وابن حجر: فتح الباري ١٢/ ١١٨.

فيخرج على الناس بفتاوى شاذة، أو آراءٍ قد تلقى هوىً عند البعض، مما يُمثّل انخلاعاً من الالتزام بنصوص الشريعة القاطعة، وإجماع الأمة. وقد كثر في عصرنا مَنْ ألبس الهوى ثوب المصلحة حتى ولو صادمت النصوص، علماً أنه لا مجال للقول بالمصالح عند وجود النصوص إطلاقاً، ومع ذلك يتجرأ البعض على النصوص القاطعة فيعارضونها باسم المصلحة الموهومة إرضاءً لهواهم، وقد يدّعي آخرون أن مصلحة الأمة في كذا وكذا، وإذا كان هناك نصّ أو إجماع يقف أمام النصوص ليقول: إنه من المقرر عند الإمام الطوفي: «أن المصلحة تتغلب على النص والإجماع» لذلك يبني فُتياه على مصالح موهومة مزعومة لا اعتبار لها.

من هذه الفتاوى: ما دعا إليه بعضهم في ملتقى الفكر الإسلامي بالجزائر[1] حيث اقترح نقل صلاة الجمعة للمقيمين في أمريكا من يوم الجمعة إلى يوم الأحد ليجتمع على الصلاة عدد أكبر، وذلك لانشغال الناس بأعمالهم يوم الجمعة، فلو جُعلت يوم الأحد لغصّ المسجد بالمصلين، ثم اقترح أن تُخرَّج هذه الفتوى على رأي الإمام الطوفي في رعاية المصلحة؟ أو أن نجتهد في معنى قوله ﷺ: لا ضرر ولا ضرار؟؟؟

ومن الاجتهادات الباطلة والفتاوى المضحكة: قول بعض المتطفلين على شرع الله تعالى، أن المصلحة تقتضي تنظيم الصلاة على الكراسي، ومن جلوس كما يُفعل في الكنيسة لأن ذلك أدعى للتأمل والنظام، والوقار والخشوع أيضاً كما زعم.

ومن ذلك ما زعمه بعضهم، وطبّقه آخرون من التسوية في الميراث بين الذكر والأنثى، اعتماداً على المصلحة الموهومة أو المزعومة[2] وذلك في مواجهة النص الصريح والقطعي الثبوت والدلالة ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾[3].

هؤلاء المتطفلون على الاجتهاد والفتيا الذين يُخرجون أحكام الشريعة من حصن النصوص إلى ساحة الأهواء، ومتاهة الآراء التي تضل وراء اسم المصلحة ـ الموهومة ـ، لو كان اجتهاد المسلمين في الصدر الأول قائماً على هذا الأساس لضاعت الشريعة في غمار الآراء المختلفة المتطورة[4]. لذلك شرط العلماء للمصلحة المعتبرة أن لا تعارض نصاً ولا إجماعاً، فلا تصح رعاية المصلحة في مساواة الابن بالبنت في الإرث، ولا في تعديل فروض أصحاب الفروض في الإرث، ولا في تغيير أي حكم ثبت بالنص أو الإجماع، لأن الحكم الذي ثبت بالنص أو الإجماع ما قصد به إلا المصلحة، وهي مصلحة حقيقية عامة بتقدير الشارع الحكيم، أو بتقدير المجتهدين متفقين، فالمصلحة التي تعارض هذا الحكم يغلب أن

---

(١) عقد الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي بالجزائر في مدينة قسنطينة ما بين ٨ ـ ١٥ شوّال سنة ١٤٠٣هـ الموافق له ١٩ ـ ٢٦ يوليو ـ تموز ـ ١٩٨٣ بدعوة من وزارة الشؤون الدينية، والبحث الذي اقترح هذه الفتوى كان عنوانه: الاجتهاد حاجتنا إليه اليوم ومجالاته ص٦، ٧.

(٢) انظر محمد إبراهيم: الاجتهاد وقضايا العصر ١٦٦.

(٣) سورة النساء آية ١١.

(٤) انظر الدكتور البوطي: ضوابط المصلحة ٤١٤.

تكون وهمية، ولا يُعْدل عن مصلحة حقيقية بمصلحة وهمية[1] لذلك قال الطوفي في معارضة المصلحة لدليل شرعي «وإن خالفها دليل شرعي وُفق بينها وبينه من نحو تخصيصه بها وتقديمها عليه بطريق البيان» لا بطريق النسخ كما في الفتاوى المزعومة، لأن المصلحة لا يجوز أن تكون هادمة للنص وحالّة محله، إذ لو فُتح باب تقديمها على النصوص لتغيرت معالم الشريعة وزالت قواعدها بمرور الزمان[2].

هذه المصالح المصادمة للنصوص، مصالح موهومة، وقد اتفق العلماء على أن أيّة مصلحة تبدو للناس وهي تصادم نصاً قاطعاً في الشريعة، أو مبدأ عاماً قررته الشريعة تُسمى في اصطلاح الأصوليين المصالح الملغاة، لأنه قد دلّ الشارع بنصوصه، أو بمبادئه العامة التي قررها على إلغائها، وعدم اعتبارها ـ في الاجتهاد والإفتاء ـ مثل ما يبدو للناس من المصلحة في مساواة الابن بالبنت في الإرث فقد دلّ على إلغائها قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ ۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۚ﴾[3] وهذه لا خلاف بين العلماء في أنه لا يُبْنى عليها تشريع، ولا يُسوغ أن يقصد تحقيقها بحكم من الأحكام[4]. وكذلك ما يبدو للبعض من المصلحة في نقل صلاة الجمعة إلى يوم الأحد حتى يُتاح لأكبر عدد من المصلّين أداؤها، فقد دلّ النص على إلغائها بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ ۚ﴾[5] خصّ النصّ القطعي يوم الجمعة بهذه الصلاة مكان الظهر، وأوجب السعي إليها، ومنع البيع وحرّمه في وقتها. فَمَصْلحة نقلها إلى يوم الأحد موهومة، ولا يُبنى عليها تشريع أو إفتاء، لأن نصوص الشريعة وقواعدها العامة لا تقبل بحال أن تكون عرضة للبطلان بمصالح يقوم تقديرها على إعمال العقل الإنساني والفكر البشري كي لا تنحرف عن جادة الدين وأحكام الشريعة، فالإفتاء بما يخالف النصوص القاطعة حرام وباطل ولا مجال للاجتهاد والإفتاء اعتماداً على المصلحة في العبادات والكفارات والحدود، وفروض الإرث... لأنها أحكام تعبدية وليس للعقل سبيل إلى إدراك المصلحة الجزئية لكل حكم، وحَسْبُ العقل الإيمان بحكمة ما كان من هذا القبيل أنه صادر ممن قام الدليل القاطع على أنه لا يأمر إلا بخير العباد سبحانه وتعالى.

ومماسبق في هذا التمهيد يتبين أن هناك كثيراً من الفتاوى الفردية المعاصرة والتي تخرج بين الحين والآخر من هنا وهناك، لا تُعبّر عن الإخبار بحكم الله تعالى، لأنها لا تستند إلى أصل شرعي، ولا تعتمد على أدلة معتبرة شرعاً، وإنما تستند إلى مصلحة موهومة ملغاة شرعاً، نابعةٌ من الأهواء متأثرة بالظروف والأحوال والأعراف المخالفة لمبادىء وأحكام الشريعة ومقاصدها، فحذار أن ينخدع بها المسلمون.

---

(١) انظر الشيخ خلّاف: مصادر التشريع ص١٠٠.
(٢) انظر علي حسب الله: أصول التشريع ١٨٨، ١٨٩.
(٣) سورة النساء آية ١١.
(٤) الشيخ خلّاف: مصادر التشريع ١٧٤.
(٥) سورة الجمعة آية ٩.

الاستنساخ البشري وحكمه الشرعي

تمكن العلماء بتجاربهم العلمية المستمرة من النجاح في تقنية هندسة الجينات، وقد استُخْدم الاستنساخ فعلاً في عالم النبات والحيوان، لكن خطورته تكمن في محاولة العلماء استخدام التقنية الجينية أو الوراثية ليس في مجال النبات والحيوان فحسب، بل لإنتاج نسخ من البشر تقوم على التوالد اللاجنسي، لاستخدامها في نقل الأعضاء أو غيرها، مما ينتج عنه احتمالات خطرة على الوجود الإنساني، وإنسانية الإنسان، وخاصة في عالم غربي علماني، فُصل فيه الدين عن الحياة، وافتقد الكثير من الضرورات الأخلاقية والإنسانية، حتى بات العلم فيه بمعزل عن الدين والأخلاق، وأصبحت الصفة العلمية لحضارة اليوم جعل القيمة المادّية التي هي النفعية مقياسه في الحياة، وجعلها هي القيمة المعتبرة من بين جميع القيم، لذلك فإنهم عندما يستخدمون ما توصل إليه العلم لا ينظرون إلا إلى كونه يحقق لهم القيمة المادية، أي يحقق المنفعة والسيطرة، بقطع النظر عن كونه يتفق مع القيم الروحية والخلقية والإنسانية أو يتناقض معها، لأن هذه القيم ليست مقياساً للأعمال عندهم لذلك نقول: في ظل افتقاد القيم الدينية والأخلاقية مَنْ يحمي هذه النُسَخ البشرية من سيطرة الشركات العملاقة التي ستجد من خلال الاستنساخ البشري سوقاً للرقيق، أو لبيع الأعضاء، مَنْ يمنعها من أن تجرِّد هذا الإنسان المستنسخ من عينيه وكليتيه وقلبه، ثم تلقي به في سلة المهملات.

هذا الإنسان الذي كرّمه الله تعالى وجعله خليفته على الأرض، وفضّله على كثير ممن خلق يصبح مادة للتجارب والاختيارات، وتُحوّل أعضاؤه إلى قطع غيار تباع وتُشترى كالسوائم لتحقِّق لهم الثروات. لقد فكّروا بالاستنساخ قبل أربعة عقود أو يزيد، وبدأ فعلاً الاستنساخ الجيني سنة ١٩٥٢ حيث قام «روبرت بريجز، وتوماس كينج» بأول عملية نسخ حيواني من الضفادع، وتطورت هذه التجربة على يد «جون جوردن» سنة ١٩٦٢ واستمرت هذه التجارب حتى أعلن الأسكتلندي «إيان ويلموت» عن مولد النعجة «دوللي»[١] بطريقة الاستنساخ الجيني في فبراير شباط، سنة ١٩٩٧م. إن أخطر ما يتضمنه موضوع الاستنساخ لو أجري على البشر، امتهان لخلق الله تعالى،

(١) تم ذلك في معهد روزلين في مدينة أدنبره البريطانية.

وللإنسان وكرامته، لأن القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية لا اعتبار لها في تصرفاتهم، ومقياسهم الوحيد هو القيمة المادية المتمثلة بالنفعية.

أما وجهة نظرة الإسلام فهي احترام العلم، لأن العلم بكل أنواعه والقوانين العلمية بكل أبعادها وسيلة إلى المعرفة للكشف عن حقيقة الكون وأسرار الحياة، ومكتشفات البحوث مما يقتضي أن يُسيّر الإنسان جميع أعماله في الحياة وفق أوامر الله تعالى ونواهيه، وأنْ يقيسها بمقياس الإسلام الذي يحرص على إفادة الإنسان من منجزات العلوم، ومكتشفات المختبرات ما دامت غير مُحرمة أو مُخرّبة للإنسان، لأن الهدف هو الحفاظ على فطرة الإنسان سوية من خلال المحافظة على المقاصد الكلية ـ الدين والعقل والنفس والنسل والمال ـ وإحاطتها بسياج متين من الضوابط والقواعد، وصونها من كل تغيير يفسدها، وحمايتها من الإعتداء عليها أو تخريبها، لذلك يجب أن يكون كل ما يتوصل إليه العلم من نتائج بعد النظر والبحث والتفكر ضمن إطار الدين الحق، وأن يستعمل حسب أحكام الشرع، فإن أباحها أخذت، وإن حرّمها تُركت وحرُم أخذها.

تعريف الاستنساخ:

يُقصد بالاستنساخ بصفة عامة الحصول على نسخة ـ أو أكثر ـ طبق الأصل من الأصل نفسه، وبالمعنى البيولوجي: معالجة خلية جسمية من كائن معين كي تنقسم وتتطور إلى نسخة مماثلة لنفس الكائن الحي الذي أخذت منه.

إذن هو تشكيل كائن حي كنسخة مطابقة تماماً من حيث الخصائص الوراثية والفيزيولوجية والشكلية لكائن حي آخر، فهو توالد لا جنسي أي من غير تلاقح[(١)]. علماً أن سنَّة الله في الخلق أن ينشأ المخلوق البشري من اجتماع نطفتين اثنتين تشتمل نواة كل منهما على عدد من الصبغيات التي في الخلايا الجسدية للإنسان، فإذا اتَّحدت نطفة الأب «الزوج» التي تسمى الحيوان المنوي بنطفة الأم «الزوجة» التي تسمى البُيَيْضَة، تحولتا معاً إلى نطفة أمشاج، أو لقيحة، تشتمل على حقيبة وراثية كاملة، وتمتلك طاقة التكاثر، فإذا انغرست في رحم الأم تنامت وتكاملت وولدت مخلوقاً مكتملاً بإذن الله تعالى، وهي في مسيرتها تلك تتضاعف فتصير خليتين متماثلتين فأربعاً فثمانياً . . . ثم تواصل تضاعفهاحتى تبلغ مرحلة تبدأ عندها بالتمايز والتخصص، فإذا انشطرت إحدى خلايا اللقيحة في مرحلة ما قبل التمايز إلى شطرين متماثلين تولد منهما توأمان متماثلان، وقد أمكن في الحيوان إجراء فصل اصطناعي لأمثال هذه اللقائح، فتولدت منها توائم متماثلة ولم يُبَلّغْ بَعْدُ عن حدوث مثل ذلك في الإنسان، وقد عُدّ

---

(١) انظر الاستنساخ ـ جدل العلم والدين والأخلاق ص١١٧ لمجموعة من العلماء دار الفكر المعاصر ـ بيروت سنة ١٤١٨هـ.

ذلك نوعاً من الاستنساخ أو التنسيل، لأنه يُولّد نسخاً أو نسائل متماثلة، وأطلق عليه اسم الاستنساخ بالتشطير.

وثمة طريقة أخرى لاستنساخ مخلوق كامل، تقوم على أخذ الحقيبة الوراثية الكاملة على شكل نواة من خلية من الخلايا الجسدية، وإيداعها في خلية بُيَيْضة منزوعة النواة، فتتألف بذلك لقيحه تشتمل على حقيبة وراثية كاملة وهي في الوقت نفسه تمتلك طاقة التكاثر، فإذا غرست في رحم الأم تنامت، وتكاملت، وولدت مخلوقاً مكتملاً بإذن الله تعالى. وهذا النمط من الاستنساخ الذي يعرف باسم «النقل النووي» أو «الإحلال النووي للخلية البُييضة» وهو الذي يفهم من كلمة الاستنساخ إذا أطلقت، وهو الذي حدث في النعجة «دوللي» على أن هذا المخلوق الجديد ليس نسخة طبق الأصل لأن بُييضة الأم المنزوعة النواة تظل مشتملة على بقايا نووية في الجزء الذي يحيط بالنواة المنزوعة ولهذه البقايا أثر ملحوظ في تحوير الصفات التي وُرثت من الخلية الجسدية، ولم يُبلّغ أيضاً عن حصول ذلك في الإنسان.

وعليه فالاستنساخ إذن: هو توليد كائن حيّ أو أكثر، إما بنقل النواة من خلية جسدية إلى بييضة منزوعة النواة، وإما بتشطير بُييضة مخصبة في مرحلة تسبق تمايز الأنسجة والأعضاء[1].

الاستنساخ ليس خلقاً:

ليس الاستنساخ عملية خَلْق أو بعض خلْق جديد يتحدّى قدرة الله تعالى، لأن الخلق إيجاد الشيء من عدم، والله تعالى أبدع الوجود من غير أصل ولا احتذاء، وليس الخلْق الذي هو الإبداع إلا لله تعالى، ولهذا قال في الفصل الذي بينه وبين غيره[2] ﴿أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[3].

وعليه فإن الاستنساخ ليس خلقاً، أو إيجاداً من العدم، لأن الخلق على هذا النحو، ما ينفرد به الله عز وجل فهو الخالق، ولذا اقتصر القرآن الكريم في إثبات وجود الله تعالى على دليل إمكان الخلق والآيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[4].

فالاستنساخ ليس خلقاً، وإنما هو عملية دمج بنواة خلية موجودة، وحيّة أصلاً[5]. ولو كانت مَيْتَة فلا يمكنها أن تثمر عن عملية الاستنساخ مطلقاً.

ورغم ذلك يحرص الرافضون للمنطق الديني. ولقصة الخلق، وبداية الخليقة على أن

---

(١) انظر القرار رقم ١٠٠/ ٢/ ١٠٠ الصادر عن مجمع الفقه الإسلامي بجدة في دورة مؤتمره العاشر.
(٢) انظر الراغب الأصفهاني: مفردات الفاظ القرآن ٢٩٦.
(٣) سورة النحل آية ١٧.
(٤) سورة الأعراف آية ٥٤.
(٥) انظر دكتور الزحيلي: بحث الاستنساخ ١١٨ ـ ١١٩.

يُؤولوا الاستنساخ لصالح نظرتهم الإلحادية ويعتبروه برهاناً على اعتقادهم، لأنهم وصلوا إلى تأليه العلم واعتباره شيئاً لا يخطىء وفيه كل العصمة، هؤلاء الخرّاصون هم من نتاج فلسفة العلم - وليس العلم - ونتاج الإدّعاءات التي لا يتورع أصحابها عن صنع الكهنوت العلمي الدّعيّ، فكانت وظيفة أصحابه أن يهللوا ويُصفّقوا لكل مستجد، ولكل اكتشاف يقوم به العلماء، ليُذكّروا الناس بعصمة العلم، وتأليه البحث والباحثين، ولسان حالهم يقول: «أرأيتم، إن الله غير موجود، وهل شاهدتم كيف يخلق العلماء الحقائق؟». والحق الذي لامراء فيه أن «إيان ويلموت» الذي استنسخ النعجة «دوللي» لم يدّع أنه خلق الخليّة، وإنما يقول استمدها من ضرع نعجة حيّة، وما ينبغي له ادعاء الخلق.

مَنْ خلق هذه الخليّة؟ الله هو الخالق المبدع، فهو الذي خلق الخليّة والحياة، وهو الذي خلق العلماء مع مختلف إبداعاتهم وأفكارهم[١]. قال تعالى: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ فَأَرُونِى مَاذَا خَلَقَ ٱلَّذِينَ مِن دُونِهِۦ﴾[٢] وقال تعالى: ﴿أَمَّن يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ وَمَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ أَءِلَٰهٌ مَّعَ ٱللَّهِ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾[٣] فكل ما يصنعه البشر إنما هو بإرادة الله تعالى، والاستعانة بقوانينه، فهذا تصنيع وليس خلقاً جديداً يتحدى قدرة الله تعالى في الخلق والإبداع.

حكم العلماء على الاستنساخ:

يعتبر كثير من العلماء أن التوصل إلى استنساخ الحيوان هو مقدمة إلى التوصل إلى استنساخ الإنسان، وإن لم يُتوصل إليه بعد. لذلك يقول الدكتور عبد الله بن محمد الطيار[٤] إنّ الاستنساخ أمر مرفوض شرعاً لأنه من أشد أنواع الفساد في الأرض، وهو عبث علمي لن يحقق إلا صُوَراً بشرية ممسوخة ومنعدمة الفائدة، وهذا تدخل في الفطرة الإلهية، ومحاولة تغييرها عن المسار الذي وضعه الله لها، وعليه فلا بُدّ:

أولاً: أن توقع أشد العقوبات وأقساها على كل من تسول له نفسه العمل في هذا المجال.

ثانياً: إنشاء مؤسسة مكونة من علماء الهندسة الوراثية المتخصصين في هذا المجال، وعلماء الشرع لمراقبة البحث العلمي، هل يسير حسب الضوابط والمعايير العلمية التي تتفق مع شرع الله تعالى أم لا؟

ومن الأدلة التي استدل بها العلماء على هذا الموقف الشرعي الصحيح من قضية الاستنساخ قول الله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾[٥] وقوله جل

---

(١) انظر عدنان سبيعي: الاستنساخ ١٨٨،
(٢) سورة لقمان آية ١١.
(٣) سورة النمل آية ٦٤.
(٤) الأستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
(٥) سورة الروم آية ٣٠.

وعــــلا: ﴿وَلَأُضِلَّنَّهُمْ وَلَأُمَنِّيَنَّهُمْ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلْأَنْعَٰمِ وَلَءَامُرَنَّهُمْ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلْقَ ٱللَّهِ ۚ وَمَن يَتَّخِذِ ٱلشَّيْطَٰنَ وَلِيًّا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ ۖ وَمَا يَعِدُهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ إِلَّا غُرُورًا أُو۟لَٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا﴾[(١)].

إذن الاستنساخ البشري ما هو إلا جنوحٌ من العلم وتعدّ على قدرة الله تعالى في خلق الإنسان، لأن إعجاز الله تعالى في خلق الإنسان يتجلّى في جعل الناس مختلفين في الألوان والألسنة والصفات والأشكال وغيرها، قال الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[(٢)] وهذا على العكس تماماً مما هو متوقع في الاستنساخ.

إن من أهم الأضرار الناجمة عن الاستنساخ البشري أنه يتناقض مع روح الشريعة، وأنه يؤدي إلى اختلاط الأنساب، وفساد الأخلاق، وأنه سيؤدي إلى خلل اجتماعي مُدَمّر في العالم أجمع، وأنه سيعني عدمُ حاجة المرأة للرجل، وإهمال سنة الله في الأرض وهي الزواج، والجو الأسري الذي يتربّى فيه الأبناء على المشاعر الطيّبة والأحاسيس الصادقة[(٣)] أما الطفل المستنسخ فسيكون بلا أسرة، لا أبوة ولا بنوة، ولا ميراث، ولا نسب ولا محارم، تختلط الأنساب وتضيع الأحكام الشرعية، وتُخالف الفطرة التي فطر الله الناس عليها في الإنجاب والتكاثر عند بني البشر.

أما الدكتور وهبة الزحيلي: فقد وضع مبادىء عامة للحكم على الاستنساخ سلباً أم إيجاباً. منها:

١ ـ نحن نقدر العلم والعلماء ولا نقف في مواجهة إنجازات المختبرات والتجارب العلمية، ولكن بشرط توجيه العلم نحو خير الإنسان ومصلحته وتحقيق التنمية والتقدم والتطور والأمان للعالم كله.

٢ ـ إن الله تعالى خلق جميع ما في الكون لخير الإنسان ونفعه، كما صرحت الآية الكريمة ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[(٤)] فإذا كانت الهندسة الجينية أو الوراثية، أو الاستنساخ خيراً للإنسان ووجوده، وتحقيق مصالحه، فلا مانع منه، وإن كان ذلك شراً على الإنسان، ومُهَدِّداً مصالحه، ومُحدثاً تغيرات وهزات في تعامله وحياته، فتجب المبادرة لمقاومته، والتصدي لإبطاله، والمجاهرة بحظره وتحريمه. إذْ «لا ضرر ولا ضرار» ولأن كل ما غلب ضرره على نفعه فهو ممنوع، ولأن «درء المفاسد والمضار مقدم على جلب المصالح والمنافع».

---

(١) سورة النساء آية ١١٩ ـ ١٢١. (٢) سورة الحجرات آية ١٣.

(٣) انظر د. عبد الله بن محمد الطيار: مقال عن الاستنساخ حقيقه أم عبث علمي.
صحيفة المسلمون العدد ٦٣٨، ١٨ ذي الحجة سنة ١٤١٧هـ.

(٤) سورة البقرة آية ٢٩.

٣ ـ مما لا شك فيه أن عمليات تطويع الجينات، أو التقنية الوراثية، إذا أدت لأغراض إنسانية شريفة أو نبيلة كالقضاء على أمراض وراثية أو مستعصية، والتخلص من الملوثات والعيوب الخلقية، فهذا يبارك ويُرحب به ويُشجع عليه.

٤ ـ أما إذا أدَّت هذه العمليات لعواقب سيئة، أخلاقية واجتماعية، وقانونية واقتصادية ودينية، فينبغي منعها وإيقاف تجاربها السرية والعلنية، ومقاومتها بكل الوسائل التي تملكها الدولة.

٥ ـ إن الإبداع الإلهي يتميز بمراعاة الحكمة والمصلحة، والخير للإنسان وإيجاد التقديرات والنسب المتوازنة كما قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾[١] فإذا اختلت معايير الخلق الإلهي، ولم تُراع المقدرات الإلهية، كانت العملية شراً محضاً على الإنسان، وينبغي سد كل الذرائع المؤدية إلى هذا الشر.

٦ ـ إن العبث بخلق الله، وتغيير خلق الله، والإخلال بمقاصد الخلق، ورعاية الأصول الخمس الكلية وهي الدين والنفس والعقل والنسل والمال، يُعدّ جُرماً عظيماً، وتخَطّياً خطيراً، وتجاوزاً لمصلحة الإنسان[٢].

أما الأستاذ عدنان سبيعي[٣] فقد شدد على رفض التوالد اللاجنسي و استنساخ البشر فقال: إذا أمكن استخدامه في مجال الإنسان فسيكون منه شر وبيل، وعدوان صارخ على الإنسان وحين يقضي الاستنساخ على الإنتماء، فإن الاحتمال كبيرٌ لتكوين أجيال من المجرمين، والرأي السديد أننا إذا قبلنا الاستنساخ النباتي بالكامل، والحيواني بشروط فإننا نرفض قطعاً وبصورة مطلقة وبكافة الظروف استنساخ الإنسان، وذلك لأسباب كثيرة أهمها: أنه يُلغي وظيفة الرجل، ويأتي على أهمية دوره في الحياة بكل مستوياته الإنسانية، وغير الإنسانية، ويؤدي غياب الرجل إلى القضاء على الأسرة التي أثبتت وجودها، وأكدت ضرورتها عبر التاريخ.

أما ما يتعلق بما هو خارج الأسرة فهناك أمور هامة منها:

١ ـ ليس الإنسان حيوان تجارب، ولا يحقّ لأي إنسان أن يتصرف فيغدو قيّماً على وجود الإنسان، إن الإله وحده هو القادر على الخلق والقَيّم على الحياة والموت.

٢ ـ في كل تجربة علمية مداخلات مختلفة وإمكانيات تنطوي على حرية المُجَرّب واختيار الشروط، ولكن هل نُسلم للمُجَرِّب بحريته تجاه وجود إنسان أو نفيه من الوجود،

---

(١) سورة القمر آية ٤٩.

(٢) دكتور الزحيلي: بحث الاستنساخ الجوانب الدينية والأخلاقية ص١٢٠ ـ ١٢٢. موجود في كتاب الاستنساخ جدل العلم والدين والأخلاق لمجموعة من العلماء ـ دار الفكر ـ دمشق سنة ١٩٩٧.

(٣) المشرف على الدراسات النفسية في الموسوعة العربية الكبرى.

قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾[1].

٣ ـ إن الاستنساخ عمل علمي. والعلم ـ في أفضل شروطه ـ ليس أكثر من وسيلة لخدمة البشر والإنسان، لكن الاستنساخ البشري يقلب الموازين فيُحوّل ما هو وسيلة إلى غاية، ويجعل العلم غاية الحياة والفكر، فأيّ علم هو ذاك الذي سَيُعَدُّ غاية الوجود؟ وأي بشرهم الذين سيُجْلبون ويُسخّرون ويُمْسَخُون.

٤ ـ إن التجريب العلمي، أو أي تجريب يجري على الإنسان ينال من كرامته بكل أشكالها، وللكرامة أشكال وأشكال، إنها مبرر الوجود الإنساني على الأرض وأهم هذه الأشكال كرامة الفطرة التي فطر الله الناس عليها ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[2] ثم إننا نحن البشر لسنا مجرد «جينات» وإنما نحن بنو الإنسان، والإنسان أشرف ما خلق الله تعالى[3].

موقف الندوة الفقهية الطبية من الاستنساخ:

عقد في الدار البيضاء بالمملكة المغربية «الندوة الفقهية الطبية التاسعة» في الفترة من ٩ ـ ١٢ صفر سنة ١٤١٨هـ تحت عنوان «رؤية إسلامية لبعض المشاكل الطبية» وقد ناقشت الندوة موضوع الاستنساخ البشري مناقشة مستفيضة استجلت من خلالها بعض هذه المرتكزات التي يقوم عليها الاستنساخ منها:

١ ـ أن تلك القضية تكتنفها محاذير فادحة إن دخلت حيّز التطبيق، من أبرزها العدوان على ذاتية الفرد وخصوصيته وتميزه من بين طائفة أشباهه «نسخه» وكذلك خلخلة الهيكل الاجتماعي المستقر، والعصف بأسس القرابات والأنساب وصلات الأرحام والهياكل الأسرية المتعارف عليها على مدى التاريخ الإنساني وكما اعتمدتها الشريعة وسائر الأديان أساساً للعلائق بين الأفراد والعائلات والمجتمع كله، بما في ذلك من انعكاسات على أحكام القرابات والزواج والمواريث، والقانون المدني والجنائي وغيرها. وقد استبعدت الندوة من البداية بحث كل ما يُقحم على عقد الزواج الشرعي القائم طرفاً غريباً فإنه حرام بلا ريب.

٢ ـ وقد أخذ في الاعتبار أن الدولة الغربية، ومنها التي تجري فيها أبحاث الاستنساخ قد كان ردّ الفعل فيها قوياً على الحذر الشديد، فمنها من منعت أبحاث الاستنساخ البشري، ومنها من حَرَمَتْها من معونة ميزانية الدولة، ومنها من جمّدتها سنوات حتى تبحثها اللجان المختصة ثم ينظر في أمرها.

---

(١) سورة القصص آية ٦٨. (٢) سورة الإسراء آية ٧٠.

(٣) عدنان سبيعي: بحث الاستنساخ ـ مناهج ومواقف إنسانية ص١٨٩ وما بعدها موجود في كتاب الاستنساخ جدل العلم والدين لمجموعة من العلماء دار الفكر دمشق سنة ١٩٩٧.

لهذا فإن الندوة تخشى أن يسعى رأس المال الخاص، وشركات الأدوية إلى تخطي هذا الحظر بتهيئة الأموال واستمرار الأبحاث في دول العالم الثالث، واستغلالها حقلاً للتجارب البشرية كما كان ديدنها في كثير من السوابق.

٣ ـ أكدت الندوة أن الإسلام لا يضع حجراً ولا قيداً على حرية البحث العلمي إذ هو من باب استكناه سنة الله في خلقه وهو من تكاليف الشريعة، ولكن الإسلام يقضي كذلك بألاّ يترك الباب مفتوحاً بدون ضوابط أمام دخول تطبيقات نتائج البحث العلمي إلى الساحة العامة بغير أن تَمُرّ على مصفاة الشريعة لتُمَرِّر المباح وتحجز الحرام، فلا يسمح بتنفيذ شيء لمجرد أنه قابل للتنفيذ، بل لا بُدّ أن يكون خالياً من الضرر وغير مخالف للشرع. وكما كانت بعض المضار لا تظهر قبل مرور وقت طويل فلا بُدّ من عدم التسرع قبل التثبت والتأكد قدر الاستطاعة.

٤ ـ وتأسيساً على هذه الاعتبارات التي أجمع عليها الحاضرون رأى البعض تحريم الاستنساخ البشري جملة وتفصيلاً بينما رأى آخرون إبقاء فرصة لاستثناءات حاضرة أو مُقبلة إن ثبتت لها فائدة واتسعت لها حدود الشريعة على أن تبحث كل حالة على حدة.

ثم إن الندوة لم تر حرجاً في الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالي النبات والحيوان في حدود الضوابط المعتبرة.

وقد أوصت الندوة بما يلي:

أولاً: تحريم كل الحالات التي يُقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواء أكان رحماً، أم بُويضة، أم حيواناً منوياً، أم خلية جسدية للاستنساخ.

ثانياً: منع الاستنساخ البشري العادي، فإن ظهرت مستقبلاً حالات استثنائية عُرضت لبيان حكمها الشرعي من جهة الجواز أو المنع.

ثالثاً: مناشدة الدول سن التشريعات القانونية اللازمة لغلق الأبواب المباشرة وغير المباشرة أمام الجهات الأجنبية، والمؤسسات البحثية، والخبراء الأجانب للحيلولة دون اتخاذ البلاد الإسلامية ميداناً لتجارب الاستنساخ البشري والترويج لها.

رابعاً: متابعة المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية وغيرها لموضوع الاستنساخ ومستجداته العلمية، وضبط مصطلحاته، وعقد الندوات واللقاءات اللازمة لبيان الأحكام الشرعية المتعلقة به.

خامساً: الدعوة إلى تشكيل لجان متخصصة في مجال الأخلاقيات الحياتية لاعتماد بروتوكولات الأَبحاث في الدول الإسلامية وإعداد وثيقة عن حقوق الجنين[١].

موقف مجمع الفقه الإسلامي من الاستنساخ:

بحث مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره العاشر بجدة بالسعودية خلال الفترة

(١) انظر الاستنساخ ـ جدل العلم والدين لمجموعة من العلماء الملحق ص٢٩٩ ـ ٢٣١.

من ٢٣ إلى ٢٨ صفر ١٤١٨ هـ موضوع الاستنساخ وأصدر بشأنه قراراً برقم ١٠٠/ ٢/ د١٠.

بعد اطلاعه على البحوث المقدمة في موضوع الاستنساخ البشري، والدراسات والبحوث والتوصيات الصادرة عن الندوة الفقهية الطبية التاسعة التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالتعاون مع المجمع وجهات أخرى، في الدار البيضاء بالمغرب. واستماعه للمناقشات التي دارت حول الموضوع بمشاركة الفقهاء والأطباء، فبعد التأكيد على أن الإسلام لا يضع حجراً ولا قيداً على حرية البحث العلمي، إذ هو من باب استكناه سنة الله في خلقه، وبعد تعريفه الاستنساخ باستفاضة قرر ما يلي:

أولاً: تحريم الاستنساخ البشري بطريقتيه المذكورتين ـ في التعريف ـ أو بأيّ طريقة أخرى تؤدي إلى التكاثر البشري.

ثانياً: إذا حصل تجاوز للحكم الشرعي المُبَيّن في الفقرة «أولاً» فإن آثار تلك الحالات نعرض لبيان أحكامها الشرعية.

ثالثاً: تحريم كل الحالات التي يُقحم فيها طرف ثالث على العلاقة الزوجية سواء أكان رحماً أو بويضة، أم حيواناً منوياً، أم خلية جسدية للاستنساخ.

رابعاً: يجوز شرعاً الأخذ بتقنيات الاستنساخ والهندسة الوراثية في مجالات الجراثيم وسائر الأحياء الدقيقة، والنبات، والحيوان في حدود الضوابط الشرعية بما يحقق المصالح ويدرأ المفاسد.

خامساً: مناشدة الدولة الإسلامية إصدار القوانين والأنظمة اللازمة لغلق الأبواب المباشرة وغير المباشرة أمام الجهات المحلية أو الأجنبية والمؤسسات البحثية والخبراء الأجانب للحيلولة دون اتخاذ البلاد الإسلامية ميداناً لتجارب الاستنساخ البشري والترويج لها.

سادساً: المتابعة المشتركة من قبل كل من مجمع الفقه الإسلامي. والمنظمة الإسلامية للعلوم الطبية لموضوع الاستنساخ ومستجداته العلمية، وضبط مصطلحاته وعقد الندوات واللقاءات اللازمة لبيان الأحكام الشرعية المتعلقة به.

سابعاً: الدعوة إلى تشكيل لجان متخصصة تضم الخبراء وعلماء الشريعة لوضع الضوابط الخلقية في مجال بحوث علوم الأحياء «البيولوجيا» لاعتمادها في الدول الإسلامية.

ثامناً: الدعوة إلى إنشاء ودعم المعاهد والمؤسسات العلمية التي تقوم بإجراء البحوث في مجال علوم الأحياء «البيولوجيا» والهندسة الوراثية في غير مجال الاستنساخ البشري، وفق الضوابط الشرعية، حتى لا يظل العالم الإسلامي عالة على غيره، وتبعاً في هذا المجال.

تاسعاً: تأصيل التعامل مع المستجدات العلمية بنظرة إسلامية، ودعوة أجهزة الإعلام لاعتماد النظرة الإيمانية في التعامل مع هذه القضايا، وتجنب توظيفها بما يناقض الإسلام،

وتوعية الرأي العام للتثبت قبل اتخاذ أي موقف[١]، استجابة لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ﴾[٢].

ومما سبق يتبين أن الاستنساخ البشري الذي يؤدي إلى التكاثر البشري محرم شرعاً، ومرفوض عقلاً وخُلقاً لما فيه من إبادة مقصد حفظ النسب والعرض والنسل، ولما ينطوي عليه من أخطار القضاء على الأسرة، وهدم الأهداف الأساسية للعلاقة الزوجية، وقيمة الأمومة والبنوَّة، مما يؤدي إلى الإفساد وتدمير التنظيم الاجتماعي والسلوكي، كما أنه يشكل خطراً على قيمة الإنسان وكرامته، لذلك كانت هذه المفاسد كافية لسد بابه ودرئه عن الخلق، لأن دَرْءَ المفاسد مقدم على جلب المصالح. وليس معنى هذا أن الشريعة تمنع إفادة الإنسان المسلم من منجزات العلوم ومكتشفات البحوث، إلا أنها تضع لها القواعد الثابتة، والضوابط المحكمة لتكون هذه المنجزات غير مُحرّمة شرعاً، أو مُخرّبة للدين ومقاصده الشرعية، التي تحمي الإنسان وحقوقه، وكرامته، وتحفظ عليه مكانته بين سائر المخلوقات.

---

(١) انظر صحيفة العالم الإسلامي السعودية العدد ١٥١١ ربيع الأول سنة ١٤١٨ ص٤ البيان الختامي والقرارات الصادرة عن مجمع الفقه الإسلامي.

(٢) سورة النساء أية رقم ٨٣.

العلاج والتداوي، وحكم استخدام أجهزة الإنعاش ومتى يحكم بموت الإنسان والموقف الشرعي من الموت الرحيم

العلاج والتداوي وحكمه الشرعي:

خلق الله تعالى الإنسان وفضّله على كثير مما خلق، ومنحه العقل ووسائل الإدراك، ووضع له من القواعد والمبادىء والأحكام ما يُبْقي على الحياة إلى الأمد المُقدّر لها، ويحفظ النفس التي وهبها له، فالمحافظة عليها من جميع جوانبها تقع ضمن الضرورات الخمس المعروفة بمقاصد الشريعة، هذه الأصول العامة للشريعة يُفهم منها وجوب المحافظة على النفس ووجوب المحافظة على الأعضاء، ومن أجل المحافظة عليهما يجب تطبيب الأجسام وعلاج الأمراض بالتداوي واستخدام أجهزة الإنعاش الطبية وغيرها، وخاصة إذا كان ترك الدواء والاستشفاء يُفضي إلى إتلافها. وبالرغم من ذلك فإن للعلماء في حكم التداوي عدة أقوال:

القول الأول: لا يجوز التداوي لأن كل شيء بقضاء الله وقدره، وبه قال غلاة الصوفية[1] الذين يزعمون أن الولاية لا تتم إلا إذا رضي بجميع ما نزل به من البلاء[2].

قال الإمام القرطبي: لقد ترك جماعة من الفضلاء الدواء في أمراضهم فلم يستعملوه ثقة بربهم وتوكلاً عليه، وقالوا: قد علم الله أيام المرض وأيام الصحة فلو حرص الخلق على تقليل ذلك أو زيادته ما قدروا[3]. قال تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ﴾[4] فما دام كل شيء بقضاء الله وقدره فيكره التداوي، ويستدل لهم بما روي من قوله ﷺ «من اكتوى أو استرقى فقد برىء من التوكل»[5] فالتداوي غير واجب ومن نازع فيه

(١) انظر النووي: شرح صحيح مسلم ١٤/ ١٩١ وأبو زرعه العراقي: طرح التثريب في شرح التقريب ٨/ ١٨٤ دار المعارف سوريا ـ مصورة.

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ١٠/ ١٣٨.

(٣) القرطبي: المصدر السابق ١٧/ ٢٥٨.

(٤) سورة الحديد آية ٢٢.

(٥) أخرجه الترمذي: في الطب ـ باب ما جاء في كراهية الرقية ٤/ ٣٩٣ رقم ٢٠٥٦ حديث حسن صحيح. وابن ماجه: في الطب ـ باب الكي ٢/ ١١٥٤ رقم ٣٤٨٩.

خَصَمَتْهُ السنة النبوية في المرأة السوداء التي خيّرها النبي ﷺ بين الصبر على البلاء ودخول الجنة، وبين الدعاء بالعافية، فاختارت البلاء والجنة، ولو كان رفع المرض واجباً لم يكن للتخيير موضع(١).

القول الثاني: يباح التداوي وتركه أفضل لأن كثيراً من أهل الفضل والمعرفة يُفَضّلُ تركه تفضلاً واختياراً، لما اختار الله ورضي به، وتسليماً له. وهذا هو المنصوص عن الإمام أحمد رحمه الله تعالى(٢).

ونُقل عنه أنه قال: أُحِبُّ لمن اعتقد التوكل، وسلك هذا الطريق تَرْكَ التداوي من شُرب الدواء وغيره، وقد كانت تكون به علل فلا يُخبر الطبيب بها إذا سأله. وفي رواية المروزي: العلاج رخصة وتركه درجة أعلى منه(٣).

واستدلوا بما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال: «يدخل الجنة من أمتي سبعون ألفاً بغير حساب: هم الذين لا يسترقون ولا يتطيرون وعلى ربهم يتوكلون(٤)».

القول الثالث: استحباب التداوي وأن فعله أفضل من تركه، وبه قال الشافعية، وجمهور السلف، وعامة الخلف، وقطع به ابن الجوزي وهو قول المالكية، ومذهب الحنفية، أن التداوي مؤكد حتى يداني به الوجوب استمساكاً لما خلقه الله تعالى من الأسباب وجعله من سننه في عباده، لأن الشافي هو الله تعالى، وأنه جعل الدواء سبباً، وهو من قدر الله تعالى(٥). واستدلوا بما رُوي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «ما أنزل الله داءً إلا وأنزل له الشفاء»(٦) وبما روي عن جابر عن رسول الله ﷺ أنه قال: لكل داءٍ دواءٌ فإذا أصيب دواءُ الدّاء برأ بإذن الله عز وجل»(٧).

وما روي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال: ما أنزل الله من داء إلا أنزل له دواء، عَلِمَ ذلك من علمه وجهله من جهله إلا السام»(٨) وبما روي عن

---

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢١/٥٦٣، ٥٦٤.
(٢) انظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢١/٥٦٤.
(٣) انظر محمد بن مفلح: الآداب الشرعية والمنح المرعية ٢/٣٥٨ طبعة مصورة.
(٤) أخرجه البخاري: في الرقائق ـ باب ومن يتوكل على الله فهو حسبه ١١/٣٠٥ رقم ٦٤٧٢.
ومسلم: في الإيمان ـ باب الدليل على دخول طوائف من المسلمين الجنة بغير حساب ١/١٩٨ رقم ٢١٨.
(٥) انظر أبو زرعة العراقي: طرح التثريب ٨/١٨٤ وابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢١/٥٦٤.
وابن مفلح: الآداب الشرعية ٢/٣٥٩ والفتاوى الهندية ٥/٣٥٤، ٣٥٥.
(٦) أخرجه البخاري: في الطب ـ باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء ١٠/١٣٤ رقم ٥٦٧٨.
وابن ماجه: في الطب ـ باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء ٢/١١٣٨ رقم ٣٤٣٨ ورقم ٣٤٣٩.
(٧) أخرجه مسلم: في السلام ـ باب لكل داء دواء ٤/١٧٢٩ رقم ٢٢٠٤.
(٨) أخرجه الحاكم في الطب ٤/١٩٦، ١٩٧.

أسامة بن زيد رضي الله عنه قال كنت عند النبي ﷺ وجاءت الأعراب فقالوا: يا رسول الله أنتداوى؟ فقال: نعم يا عباد الله تداوَوْا، فإن الله عز وجل لم يضع داءً إلا وضع له الشفاء غير داءٍ واحد. قالوا ما هو؟ قال الهرم(١).

وقد تداوى الرسول ﷺ وأمر صحابته وأهل بيته وأمته بالتداوي.

القول الرابع: هو أن التداوي مباح مطلقاً وبه قال جمهور العلماء ومنهم الإمام مالك حيث نُقل عنه أنه قال؛ لا بأس بالتداوي، ولا بأس بتركه»(٢). واستدلوا بما روي عن أسامة بن زيد قال: قالت الأعراب: يا رسول الله أنتداوى؟ فقال نعم يا عباد الله تداوَوْا. . .»(٣) قالوا: إن في هذا الحديث إثبات الطب والعلاج، وأن التداوي مباح غير مكروه.

القول الخامس: هو القول بالوجوب، حيث ذهبت طائفة من أصحاب الشافعي وبعض الحنابلة إلى أنه واجب، وزاد بعضهم: إن ظن نفعه(٤).

قال ابن تيمية: التداوي ليس بواجب عند جماهير الأئمة، وإنما أوجبه طائفة قليلة، كما قال بعض أصحاب الشافعي وأحمد(٥).

وبنحو هذا قال الحنفية(٦) إن كان السبب المزيل للمرض مقطوعاً به كالماء المزيل لضرر العطش، والخبز المزيل لضرر الجوع فليس تركه من التوكل بل تركه حرام عند خوف الموت(٧) لأن المداواة بالأسباب الظاهرة عند الأطباء لا تُناقض التوكل على الله والرِّضى بالقضاء والقدر لذلك يجب استخدام التداوي والبحث عن الشفاء ما وسعنا إلى ذلك سبيلاً، لأن المحافظة على النفس من جميع جوانبها تقع ضمن الضرورات الخمس المعروفة بمقاصد الشريعة، أو بالكليات التي من أجلها فرض الله تعالى الفرائض المعروفة، وحدّ بسبب الإعتداء عليها الحدود والعقوبات المقررة.

وعلى ما سبق يكون التداوي واجباً إذا كان المرض قد يؤدي إلى هلاك النفس، أو ذهاب

---

(١) أخرجه أبو داود: في الطب ـ باب في الرجل يتداوى ٤/ ٣ رقم ٣٨٥٥.
والترمذي: في الطب، باب ما جاء في الدواء والحث عليه ٤/ ٣٨٣ رقم ٢٠٣٨ حديث حسن صحيح.
وابن ماجه: في الطب ـ باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء ٢/ ١١٣٧ رقم ٣٤٣٦.
والحاكم: في الطب ٤/ ١٩٧.
(٢) انظر ابن مفلح: الآداب الشرعية ٢/ ٣٥٩.
(٣) أخرجه أبو داود والترمذي.
(٤) ابن مفلح: الآداب الشرعية ٢/ ٣٦١.
(٥) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٤/ ٢٦٩.
(٦) انظر الفتاوى الهندية ٥/ ٣٥٥.
(٧) انظر دكتور علي محمد يوسف المحمدي ـ بحث حكم التداوي في الإسلام مجلة المجمع الفقهي العدد السابع ٣/ ٦٠٣ ـ ٦٠٧.

عُضوٍ، أو تلف وظيفة من وظائف الأعضاء، فالتداوي في الحالات الضرورية واجب شرعاً ويحرم تركه.

وقد فصّل المجمع الفقهي ذلك في قراره رقم ٦٩/ ٥/ ٧ بشأن العلاج الطبي وقرر ما يلي[1]: الأصل في حكم التداوي أنه مشروع، لما ورد في شأنه في القرآن الكريم، والسنة القولية والعملية، ولما فيه من «حفظ النفس» الذي هو أحد المقاصد الكلية من التشريع. وتختلف أحكام التداوي باختلاف الأحوال والأشخاص.

١ ـ يكون واجباً على الشخص إذا كان تركه يفضي إلى تلف نفسه، أو أحد أعضائه، أو عجزه، أو كان المرض ينتقل ضرره إلى غيره، كالأمراض المُعْدية.

٢ ـ ويكون مندوباً إذا كان تركه يؤدي إلى ضعف البدن ولا يترتب عليه ما سبق في الحالة الأولى.

٣ ـ ويكون مباحاً إذا لم يندرج في الحالتين السابقتين.

٤ ـ ويكون مكروهاً إذا كان بفعل يخاف منه حدوث مضاعفات أشد من العلة المراد إزالتها[2].

الحياة والموت:

تبدأ الحياة الإنسانية بنفخ الروح في الجنين لقول الصادق المصدوق ﷺ «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك، ثم يكون مضغة مثل ذلك، ثم يبعث الله ملكاً فيؤمر بأربع كلمات، ويقال له: اكتب عمله ورزقه، وأجله، وشقي أو سعيد، ثم ينفخ فيه الروح...»[3].

يدلُّ الحديث على أن نفخ الروح يكون بعد انقضاء مائة وعشرين يوماً من حياة الجنين، وهذا النفخ هو السبب الذي جعلته الإرادة الإلهية لنشوء الحياة الموصوفة بالإنسانية، ولو تأملنا بداية الحياة الإنسانية لوجدنا أن هذه الدرجات أو المستويات المختلفة للحياة تتجمع تدريجياً فتبدأ بخلية واحدة هي البويضة المُخصبة، ثم بتكاثرها وتقاسمها تكون الحياة النسيجية، ثم يتكون الكثير من الأعضاء كالقلب ولم تُنفَخ الروح بعد، فهنا تكون الحياة العضوية ثم تُنفَخ الروح في الجنين فتتابع الحياة الجسدية مع الحياة الإنسانية، وفي ضوء ذلك يمكن القول إن الإنسان دماغ حي يحمل نفساً إنسانية، هذا الدماغ الحي تقوم على خدمته أجهزة كثيرة بعضها لتغذيته، وبعضها لتصريف فضلاته، والبعض الآخر لحركته والتنقل به

---

(١) صدر هذا القرار في مؤتمره السابع بجدة من ٧ إلى ١٢ ذو القعدة سنة ١٤١٢هـ.

(٢) انظر مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السابع ٣/ ٧٣١ ـ ٧٣٢.

(٣) أخرجه البخاري: في القدر ١١/ ٤٧٧ رقم ٦٥٩٤.
ومسلم: في القدر ـ باب كيفية خلق الأدمي في بطن أمه ٤/ ٢٠٣٦ رقم ٢٦٤٣.

حيث يشاء ومن خلال الدماغ تقوم النفس الإنسانية بالتحكم والسيطرة على جميع أعضاء الجسم وأفعاله[1].

ويؤكد ما وصل إليه الأطباء العلامة ابن القيم في كتابه «التبيان في أقسام القرآن» أن للجنين حياتين:

الأولى: كحياة النبات ويخلقها الله في الجنين قبل نفخ الروح، ومن آثارها حركة النمو والإغتذاء غير الإرادية.

الثانية: حياة إنسانية، وتحدث في الجنين بنفخ الروح فيه، ومن آثارها الحِسُّ والحركة الإرادية[2].

وبناء على ما سبق يتبين أن الحديث النبوي يتضمن إشارة واضحة إلى نوعين من الحياة يتعلقان بالجسد:

النوع الأول: حياة مطلقة من وصف الإنسانية شبهها بعض علماء الإسلام بالحياة النباتية، وسمّاها بعض علماء الطب بالحياة الخلويّة، ومن خصائصها الإغتذاء والنمو والحركة غير الإرادية.

النوع الثاني: حياة إنسانية: ومن خصائصها الإرادة والإدراك وهذا التقسيم واضح في الحديث النبوي، وقد جاء العلم في عصرنا يؤيد هذا التقسيم، ويؤكد أن جسد الإنسان مسكن لنوعين من الحياة في هذه الدنيا، وأبلغ دليل قدمه على ذلك هو ما توصل إليه الأطباء من إمكان فصل كثير من أعضاء الجسد الإنساني مع المحافظة على الحياة فيها خارج ذلك الجسد، وفي معزل عن تحكم الدماغ الإنساني، وعن سيطرة الروح الإنسانية[3].

الموت بين الأطباء والفقهاء:

جعل الله تعالى تعلق الروح بالبدن سبباً لبداية الحياة الإنسانية، وإن نهايتها ينبغي أن تكون عند افتراقهما، فمفارقة الروح للجسد وانقطاع تصرف الروح عن البدن، وخروج البدن عن أن يكون آلة لها، هو السبب الحقيقي لانتهاء حياة الإنسان في هذه الدنيا، قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[4] أي يقبض الأرواح عند حضور آجالها، فالحياة تنتهي في اللحظة التي تخرج فيها الروح.

وقد كان الأطباء قبل تقدم علوم الطب وقبل اكتشاف الأجهزة الطبية الدقيقة وأجهزة الإنعاش الصناعي، كانوا يعتبرون أن توقف القلب يدل على موت الإنسان وانتهاء حياته، بينما

---

(١) انظر دكتور مختار المهدي: نهاية الحياة الإنسانية مجلة المجمع الفقهي العدد الثالث ٢/ ٥٧١.

(٢) انظر دكتور محمد نعيم ياسين: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة ص١٥ دار النفائس ـ الأردن الثانية سنة ١٤١٩.

(٣) انظر دكتور محمد ياسين: أبحاث فقهية ١٦، ١٧.

(٤) سورة الزمر آية ٤٢.

هم اليوم أصبحوا يقولون: إن توقف القلب عن العمل لا يدل بالضرورة على موت الإنسان، وإنّ عملية القلب المفتوح خير دليل على ذلك حيث يتم فيها إيقاف القلب كلياً عن العمل، وكذلك الرئتين طوال مدة العملية، وهذا حسب التعريف القديم للموت يُعتبر فيه الشخص ميّتاً أثناء إجراء العملية إذ أن قلبه وتنفسه قد توقفا تماماً عن العمل، ولكن الواقع أن هذا الشخص حيٌّ ويعود إلى وعيه بعد العملية، ويعيش حياة طبيعية بعدها، لأن الدماغ أثناء العملية يكون حيّاً، وكذلك بقية الأعضاء لأن الطبيب الجرّاح قد قام بتحويل الدم إلى آلة تقوم بعمل القلب والرئتين[1] لذلك ونتيجة للتقدم الطبي السريع واستخدام أجهزة الإنعاش أصبح التعريف القديم للموت الذي يعتبر توقف القلب عن النبض، والدم عن الدوران، والرئتين عن التنفس غير كافٍ، فقد اكتشف الأطباء أن الذي يدل على موت الإنسان وانتهاء حياته انتهاءً كلياً إنما هو موت جذع الدماغ المتحكم في جهازي التنفس والقلب والدورة الدموية، فإنّ توقف جذع الدماغ وموته يؤدي لا محالة إلى توقف القلب والدورة الدموية والتنفس ولو بعد حين[2].

وجذع الدماغ: هو ساق الدماغ على شكل جذع، أو ساق يقع في منتصف مؤخر الدماغ من أسفل، متصل بالنخاع الشوكي في الرقبة، داخله نسيج شبكي وقد أثبتت البحوث الكثيرة أن هذا النسيج الشبكي هو المسؤول عن وعي الإنسان، لأنه حلقة الاتصال بين الدماغ وسائر أعضاء الجسم والعالم الخارجي، بوساطته ترد إلى الدماغ جميع الأحاسيس وبوساطته توزع جميع الإشارات الصادرة عن الدماغ لتنفيذ المهام، لذلك كان موت الإنسان محققاً عند وفاة جذع الدماغ، سواء نتج ذلك عن توقف القلب، أو بسبب إصابةٍ موجَّهة إليه مباشرة، ولا يهم موقف الأعضاء الأخرى التي تبدأ في التحلل والتعفن أو يمكن الاحتفاظ بحيويتها لفترة محددة باستعمال أجهزة الإنعاش الصناعية على أن تزويد الجسم بالأوكسجين بوساطة أجهزة الإنعاش والتنفس الصناعي لا يعني أن الدماغ الذي مات قد يعود ثانية، لأن خلايا الدماغ التي تتلف لا يمكن تعويضها... لأن الذات الإنسانية تكون قد ذهبت بلا عودة، وأجهزة الاستقبال والتفاعل والإرسال التي تتعامل بها النفس الإنسانية مع البيئة قد تدمرت نهائياً[3].

تشخيص وفاة الدماغ:

اتفقت بعض دول العالم المتقدمة على وضع تعريف لموت الدماغ، ووضع أسس لتشخيصه، وذلك بناء على وجود علامات معينة يتفق على وجودها أكثر من أخصائي في العلوم العصبية منها:

١ ـ عدم استجابة المريض للتنبيه بالألم على أي صورة من الصور «مما يعبر عن الغيبوبة العميقة وفقد الحس والحركة».

---

(١) دكتور محمد علي البار: أجهزة الإنعاش ص٩.

(٢) دكتور محمد علي البار: موت الدماغ ـ مجلة المجمع الفقهي العدد الثالث ٢/ ٥٤٧.

(٣) انظر دكتور مختار المهدي: نهاية الحياة الإنسانية، مجلة المجمع الفقهي العدد الثالث ٢/ ٥٦٦ ـ ٥٦٨.

٢ ـ فشل التنفس التلقائي نهائياً، ويختبر ذلك بفصل المريض عن جهاز التنفس الصناعي لمدة دقيقتين كاملتين، وملاحظة أي محاولة ذاتية للتنفس.

٣ ـ اتساع حدقتي العينين وعدم استجابتهما للضوء.

٤ ـ اختفاء الموجات الكهربائية الصادرة عن الدماغ في تخطيط الدماغ.

٥ ـ هبوط الوظائف الحيوية للدماغ وجذعه، وهذه يمكن الكشف عنها بأجهزة قياس حديثة.

٦ ـ توقف الدورة الدموية للدماغ، وهذه يمكن قياسها بطرق مباشرة أو غير مباشرة. كل هذه الاختيارات أو حتى بعضها لا يدعُ أي مجال للشك فيما نحن بصدده، ويكون التشخيص نهائياً. وتُستبعد من هذه الحالات تماماً حالات الغيبوبة الناتجة عن التسمم أو التهابات الدماغ المختلفة[١].

ثم يقول الدكتور مختار المهدي[٢]: وأما عن خبراتي الشخصية في هذا المجال فإننا في خلال السنوات العشر الأخيرة لم أشاهد أياً من هذه الحالات قد تحسّنت حالته أو استمر قلبه في الخفقان لفترة طويلة بعد هذا التشخيص، وإذا تصادف وأجريت الصفة التشريحية لمتوفى من هذا النوع عند توقف قلبه نجد أن الدماغ قد تحلل تماماً وتحول إلى مادة سائلة داخل الجمجمة[٣]. إذن إن موت جذع الدماغ هو موتٌ للإنسان وانتهاء لحياته عند الأطباء.

أما عند الفقهاء: فإنهم لا يحكمون بالموت إلا بحصول اليقين بموت الإنسان، فالموت عندهم هو فقد الجسم الإنساني كل مظاهر الحياة، وتوقف الحس والحركة، ويتم ذلك بمفارقة الروح البدن، وحقيقة المفارقة هي خلوص الأعضاء عن الروح بحيث لا يبقى جهاز من أجهزة البدن فيه صفة حياتيه[٤].

وقد ذكر الفقهاء أمارات تدل على الموت عرفوها بمقتضى التجربة البشرية مثل انقطاع النفس، واسترخاء رجليه، وانفصال كفيه، وميل أنفه، وامتداد جلدة وجهه، وانخساف صدغيه، وتقلص خصيتيه مع تدلي الجلدة، فإذا ظهر هذا وانعدمت جميع أمارات الحياة فيه علم موته فيبادر إلى تجهيزه[٥]. أما مجلس مجمع الفقه الإسلامي[٦] فقد جمع بين أمارات

(١) انظر دكتور مختار المهدي: نهاية الحياة الإنسانية مجلة المجمع الفقهي العدد الثالث ٢/٥٦٨، ٥٦٩. ودكتور محمد علي البار: أجهزة الإنعاش ص١٧.

(٢) هو الدكتور مختار المهدي رئيس قسم جراحة الدماغ والأعصاب في مستشفى ابن سينا التخصصي بالقاهرة.

(٣) انظر دكتور مختار المهدي: المصدر السابق.

(٤) انظر دكتور بكر أبو زيد: أجهزة الإنعاش وحقيقة الوفاة، مجلة المجمع الفقهي العدد الثالث ٢/٥٣٦.

(٥) انظر ابن قدامة: المغني ٢/٣٠٨ والنووي: المجموع ٥/ ١٢٥ والحصكفي: الدر المختار ١/٥٧.

(٦) انظر قراره رقم ٥/د٣/٧/٨٦ مجلة المجمع الفقهي العدد الثالث ٢/ ٨٠٩.

الأطباء والفقهاء واعتبر أن الشخص يعتبر ميتاً وتترتب جميع الأحكام المقررة شرعاً للوفاة إذا تبينت فيه إحدى العلامتين التاليتين:

١ ـ إذا توقف قلبه وتنفسه توقفاً تاماً وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.

٢ ـ إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلا نهائياً، وحكم الأطباء الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل.

أجهزة الإنعاش:

يقصد بالإنعاش في عالم الطب المعالجة المكثفة، وتتمثل وسائله في مجموعة من الأجهزة والعقاقير، وأهم من ذلك المجموعة المدربة من الأطباء، والممرضين التي تستخدم هذه الأجهزة بمهارة لمساعدة الأجهزة الحياتية في الإنسان لتقوم بوظائفها فإذا توقف قلب شخص، أو تنفسه نتيجة إصابة الدماغ الذي به مركز التنفس، أو توقف القلب والتنفس نتيجة لأيّة إصابة أخرى مثل الغرق، أو الخنق، أو اضطراب في كهرباء القلب أو غيرهما من الأسباب، فإن وسائل الإنعاش الحديثة إذا استخدمت بمهارة قد تؤدي إلى انعاش الشخص وإعادة التنفس ونبض القلب إذا أراد الله ذلك وكان في العمر بقية[١].

حكم الإنعاش:

يقول الشيخ محمد مختار السلامي ـ مفتي تونس ـ الواضح والراجح والمشهور أن التداوي واجب كلما كانت الحياة أو العضو معرضاً إلى الخطر، أما الإنعاش فإنه يبدو لي أنه واجب، وذلك أنه لاتختلف حالة الإنعاش عن أية حالة من حالات الاضطرار التي تقلب حتى حكم التحريم إلى الوجوب حفاظاً على الحياة ـ ثاني المقاصد الضرورية الخمسة ـ[٢].

هل أجهزة الإنعاش تعيد الحياة؟

أثار موضوع الإنعاش الصناعي مشكلة دينية تتعلق بالقدرة على إعادة الحياة للموتى، فقد قيل إن هناك أشخاصاً ماتوا وأعيدت لهم الحياة بالوسائل الطبية، وهو أمر غير صحيح، لأن الأطباء لا يعيدون الحياة لمن ثبت موته، ولكنهم ينقذون بإذن الله تعالى من كان به رمق من الحياة.

وقد أفاض الدكتور أحمد شرف الدين[٣] في الرد على هؤلاء، وأوضح الحقيقة التي يعرفها الأطباء من أن الطبيب لا يعيد الميت إلى الحياة ولكنه بإذن الله تعالى قد ينجح في انقاذ

---

(١) انظر دكتور محمد علي البار: أجهزة الإنعاش ص٤.

(٢) الشيخ محمد السلامي: بحث الإنعاش ص٢ مقدم لمجمع الفقه الإسلامي في دورته الثالثة.

(٣) الدكتور أحمد شرف الدين وضع كتاباً باسم «الأحكام الشرعية للأعمال الطبية» وحاز به جائزة مؤسسة الكويت للتقدم العلمي سنة ١٩٨١م.

شخص معرض للموت، وتوقف قلبه وتنفسه ولكن دماغه بَعْدُ لم يمت. أما إذا ماتت خلايا الدماغ كلها أو تلك المتحكمة في الوظائف الأساسية للحياة مثل التنفس والقلب والدورة الدموية فإن ذلك الشخص يكون قد مات حتى ولو كان قلبه ينبض ورئتاه تتنفس بواسطة أجهزة الإنعاش، ولو تركت الأجهزة لتوقَّفَ القلب والتنفس فوراً[(١)].

متى يجوز رفع أجهزة الإنعاش عن المريض:

حصر الباحثون من الأطباء والعلماء أحوال المريض في غرفة الإنتعاش في صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن تعود أجهزة المريض من انتظام ضربات القلب والتنفس و. . . إلى حالتها الطبيعية، وحينئذ يطمئن الطبيب إلى أن الخطر قد زال ويأمر برفع الجهاز لتحقق السلامة.

الصورة الثانية: أن تتعطل الأجهزة الحياتية فيتوقف القلب والتنفس، ولا يستجيب لآلة الطبيب، وحينئذ يقرر الطبيب موت المريض تماماً بموت أجهزته من الدماغ والقلب، ومفارقة الحياة لهما، فيقرر الطبيب رفع الجهاز لتحقق الوفاة.

الصورة الثالثة: فيها قيام علامات موت الدماغ، من الإغماء وعدم الحركة، وعدم أي نشاط كهربائي في رسم المخ بآلة الطبيب، لكن بواسطة العناية المركزة وقيام أجهزتها عليه كجهاز التنفس، وجهاز ذبذات القلب و. . . لا يزال القلب ينبض والنفس مستمر. فهذه حياة صناعية أو نباتية كما يُعبّر عنها وحينئذ: يقرر الطبيب موت المريض بموت جذع الدماغ مركز الإمداد للقلب، لأنه بمجرد رفع الآلة عن المريض يتوقف القلب والتنفس تماماً[(٢)].

يقول الشيخ محمد مختار السلامي ـ مفتي تونس ـ: وبناء على ذلك فإن الذي يبدو أنه يمكن الإعلان عن الموت بمجرد التحقق من ثبوت موت الدماغ، والتحقق من ذلك يجعل كل ما يترتب على الموت من أحكام تبدأ من هذا التاريخ[(٣)].

ويقول الدكتور محمد علي البار: يمكن إعلان الوفاة متى تم تحديد موت الدماغ، والاتفاق عليه من قبل مجموعة من الأطباء المختصين، وفي تلك الحالة يمكن إيقاف أجهزة الإنعاش، أو إبقاؤها على حسب الوضع المطلوب في المستشفى[(٤)].

أما الدكتور أحمد شرف الدين فناقش هذه القضية وقال: إذا كان الشارع قد أباح العمل الطبي والجراحي لأنه يحفظ مصالح راجحة اجتماعياً تتمثل في المحافظة على الحياة، وصيانة

---

(١) انظر الدكتور محمد علي البار: أجهزة الإنعاش ص٢٠.

(٢) انظر د بكر أبو زيد: أجهزة الإنعاش مجلة المجمع الفقهي العدد الثالث ٢/ ٥٣٧ ـ ٥٣٨ ود. محمد علي البار: أجهزة الإنعاش ٤، ٥.

(٣) الشيخ السلامي: الإنعاش ص٣.

(٤) د. محمد علي البار: أجهزة الإنعاش ص١٦.

الصِّحَّة، فإن علّة الإباحة تزول متى زالت الحياة التي تتوافر لها صفات الحياة الإنسانية، ويتعين من ثَمّ التوقف عن العمل، وهذا الأمر يصدق على العمل الطبي المتمثل في الإنعاش الصناعي لإنسان ثبت موت دماغه رغم تمتعه بحياة صناعية.

علم الطب يعتبر هذا الإنسان قد مات فعلاً وليس في إيقاف عمل أجهزة الإنعاش الصِّناعي لمن مات دماغه ما يعتبر جريمة في حقّ الإنسانية، إذْ إن موت الدماغ يعني انتهاء الحياة الإنسانية، وانفصال هذه الحياة عن الحياة العضوية التي تحفظها هذه الأجهزة التي إذا أوقف عملها فإن ما يحدث هو مجرد موت عضوي، فإذا ترك الطبيب أجهزة الإنعاش تعمل على جثة المريض بعد ذلك فإنه لا يفعل أكثر من إطالة الحياة العضوية بطريقة صناعية. وهذا ضربٌ من العبث طالما أنه لا فائدة منه لأحد، فيجب أن يتنزه عنه الطب، ويتعين مِنْ ثَمّ فصل هذه الأجهزة لاستخدامها عند الأحياء[١].

وهذا ما يوافقه عليه الدكتور عصام الدين الشربيني[٢] فيقول: إن اعتبار موت جذع الدماغ موتاً للمريض وخاصة عندما يُشَخّص موت الدماغ، لذلك ممكن أن يتبعه بقرار وقف الأجهزة الصناعية وأجهزة التنفس وهو بقراره هذا لا يُوقف علاجاً ليُسلم المريض إلى الموت. وإنما يوقف إجراءات لا طائل من ورائها في شخص قد مات فعلاً، ونحن هنا لسنا بصدد مفهومين للموت، أحدهما توقف الدماغ، والآخر توقف القلب والتنفس، بل هما مجموعتان من الأدلة والظواهر تنتهيان إلى نهاية واحدة هي محل الاعتبار، وهي موت جذع الدماغ في كل الأحوال، إذْ إن ذلك هو ما يحدث أيضاً عند التوقف النهائي للقلب والتنفس خلال دقائق إن لم يكن ثوانٍ[٣].

نخلص مما سبق: إلى أن الحياة المستقرة تكون بوجود الروح في الجسد ومعها الحركة الاختيارية والإدراك دون الحركة الاضطرارية التي تكون بواسطة الأجهزة الصناعية، فإذا تم التحقق بواسطة لجنة من الأطباء من ثبوت موت الدماغ وتعطلت جميع وظائفه، دلّ على انتهاء الحياة الإنسانية، وحكم بموت المريض، وعند ذلك جاز رفع أجهزة الإنعاش عنه، لانتهاء الحياة الإنسانية.

ويؤيد هذا ما اتخذه مجلس مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي[٤] بشأن أجهزة الإنعاش: بعد التداول في سائر النواحي التي أثيرت حول موضوع «أجهزة الإنعاش» واستماعه إلى شرح مستفيض من الأطباء المختصين قرر ما يلي: يعتبر شرعاً أن الشخص قد مات وتترتب جميع الأحكام المقررة شرعاً للوفاة عند ذلك إذا تبينت فيه إحدى العلامتين:

---

(١) انظر د. محمد علي البار: أجهزة الإنعاش ص٢١، ٢٢.

(٢) هو مستشار الأمراض الباطنية بمستشفى الصباح بالكويت.

(٣) انظر دكتور عصام الدين الشربيني: الموت والحياة ـ مجلة المجمع الفقهي العدد الثالث ٢/ ٥٨٣ ـ ٥٨٤.

(٤) انظر مجلة المجمع الفقهي العدد الثالث ٢/ ٨٠٩ القرار رقم ٥/ د ٣/ ٧/ ٨٦.

١ ـ إذا توقف قلبه وتنفسه توقفاً تاماً وحكم الأطباء بأن هذا التوقف لا رجعة فيه.

٢ ـ إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلاً نهائياً، وحكم الأطباء، الاختصاصيون الخبراء بأن هذا التعطل لا رجعة فيه، وأخذ دماغه في التحلل، وفي هذه الحالة يسوغ رفع أجهزة الإنعاش المركبة على الشخص، وإن كان بعض الأعضاء كالقلب مثلاً لا يزال يعمل آلياً بفعل الأجهزة المركبة.

كما أقرّ المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته العاشرة المنعقدة في مكة المكرّمة من ٢٤ صفر إلى ٢٨ منه سنة ١٤٠٨ هـ بشأن حصول الوفاة ورفع أجهزة الإنعاش، حيث صدرت الفتوى التالية:

المريض الذي ركبت على جسمه أجهزة الإنعاش يجوز رفعها إذا تعطلت جميع وظائف دماغه تعطلاً نهائياً، وقررت لجنة من ثلاثة أطباء اختصاصيين خبراء أن التعطل لا رجعة فيه، وإن كان القلب والتنفس لا يزالان يعملان آلياً بفعل الأجهزة المركبة، لكن لا يحكم بموته شرعاً إلا إذا توقف التنفس والقلب توقفاً تاماً بعد رفع هذه الأجهزة[1].

هذه الفتوى الشرعية من المجمعين تثبت اتفاق جمهور علماء الشريعة مع الأطباء أن موت الدماغ يعني موتاً تنتهي به الحياة الإنسانية المحترمة، لذلك يجوز رفع أجهزة الإنعاش عن المريض إذا توافرت شروط تشخيص موت الدماغ من خلال لجنة من الأطباء الموثوق بدينهم وخبرتهم وعدالتهم.

الموت الرحيم:

ظهرت في الغرب في الربع الأخير من هذا القرن موجة من إعدام المرضى الميؤوس من شفائهم تحت عنوان «الموت الرحيم»[2] أو القتل بدافع الرحمة والإنسانية، هذا الأسلوب

---

(١) انظر د. محمد علي البار: الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء ٢٧٦، ٢٧٧.

(٢) نقلت صحيفة أخبار اليوم المصرية عدد ١٢٧٠ تاريخ ١٩٦٩/٣/٨ نبأ صدور قانون غريب وعجيب، وهو أن مجلس اللوردات البريطاني قد وافق على نظر قانون يبيح قتل المرضى بأمراض مستعصية، والذين يرغبون إنهاء حياتهم بشرط موافقة اثنين من الأطباء.
انظر دكتور يوسف العالم: المقاصد العامة للشريعة ص٣١٩.
كما نقلت صحيفة العالم الإسلامي السعودية في عددها ١٣٥٧ تاريخ ١٤١٤/١١/٢١هـ ١٩٩٤/٥/٢ أن القتل بدافع الرحمة ظاهرة منتشرة في الغرب ففي ولاية ميتشجان الأميريكية يوجد طبيب مشهور جداً متخصص في قتل المرضى الميؤوس من شفائهم، هذا القاتل الرحيم قد أعدم حتى الآن ٢٢ مريضاً بناءً على رغبتهم في التخلص من الآلام.
وما زال يواصل إعدام المعذبين بواسطة غاز أول أوكسيد الكربون.
وفي النمسا أزاحت الصحف الستار عن تفاصيل ٤٩ جريمة قتل بشعة ارتكبت داخل مستشفى «لا ينز» العام، القتلى مرضى لا حول لهم ولا قوة، والقتلة بعض الممرضات ـ ملائكة الرحمة ـ القائمات على علاجهم الساهرات على راحتهم، وقد القى البوليس القبض على أربع ممرضات بررن إرتكابهن لهذه الجرائم اللاإنسانية على أن القتل تمّ بدافع الرحمة وإنقاذ المرضى من عذاب الشيخوخة والعجز وانتظار الموت.

البشع في معاملة المرضى قذر جداً، ويخالف شرع الله تعالى، ويعارض أبسط المبادىء الإنسانية والطبّية، لأن استحالة علاج بعض الأمراض المستعصية كالسرطان أو الشلل الرعّاش أو غيره لا يبرر قتل المرضى، ولا يسوغ للطبيب أن يعدمهم يأساً من شفائهم، لذلك حذر العلماء المسلمون من اللجوء إلى ما يسمونه «بالموت الرحيم» بقتل المرضى الميؤوس من شفاءهم أياً كانت الأسباب والدواعي الطبية والإنسانية، واعتبروه جريمة قتل بشعة، لأننا لم نُؤمر بقتل المرضى، وإنما أُمرنا بمداواتهم والسهر على راحتهم.

قال الشيخ جاد الحق ـ شيخ الجامع الأزهر لا يجوز الإقدام على إزهاق روح إنسان معصوم الدم على التأبيد، وبه حياة مستقرة، ولو كانت بعض الظواهر تشير إلى عدم استمرارها، أو ميؤوساً من بقائها، والشفاء مما ألم به بقصد تخليصه من آلام وقسوة المرضى، إذْ قتل الرحمة محرم في الإسلام[(١)] فلا يجوز قتل المريض الميؤوس من شفائه، كما لا يجوز أيضاً عزله دون علاج حتى يموت، لأن الله تعالى حرّم قتل النفس بغير حق، وقد ثبت هذا بالقرآن والسنة الصحيحة، وإجماع المسلمين وعلمائهم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ﴾[(٢)] وقال رسول الله ﷺ «تداووا عباد الله فإن الله لم يخلق داء إلا جعل له دواء»[(٣)] وهذا يبين أن دم الإنسان لا يجوز إهداره إلا بحق، وأن الإسلام لم يُبح دم المريض يأساً من الشفاء[(٤)].

وقد وافق علماء الشريعة بالجامعة الأزهرية[(٥)] على فتوى شيخ الأزهر بتحريم قتل المرضى الميؤوس من شفائهم، واعتبروا أن الإسلام يدعو إلى التداوي وإلى العلاج مهما قال العلم والطب، لأن الله تعالى أقوى وأقدر وأعلم، لذلك كان من الظلم البيّن أن يتم وقف العلاج عن المريض حتى ولو كان ميؤوساً من شفائه، لأن وقف العلاج يعني التسبب في قتل المريض، والإسلام لا يبيح قتل المريض الميؤوس من شفائه، ولا يبيح قتل الإنسان حتى لنفسه هو، لأن حرمة النفس الإنسانية ملك لله وحده، لذلك ليست استحالة العلاج أو صعوبته مبرراً لقتل المرضى، بل الواجب الإسلامي والشرعي يُحتّم علينا أن نراعي المرضى الميؤوس من شفائهم حتى ولو كان علاجهم خارج قدرة الأطباء، وأن نقدم لهم العون والمساعدة إلى

---

(١) انظر الشيخ جاد الحق: تعريف الوفاة مقال بمجلة الأزهر السنة ٦٥ العدد ٥ جمادى الأولى سنة ١٤١٣هـ.

(٢) سورة الأنعام آية ١٥١.

(٣) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وقد مرّ تخريجه ص ٨٣٢.

(٤) انظر الشيخ جاد الحق: جوابه عن سؤال هل يجوز قتل المرضى الميؤوس من شفائهم، صحيفة العالم الإسلامي السعودية العدد ١٣٥٧ ٢١/ ١١/ ١٤١٤هـ الموافق ٢/ ٥/ ١٩٩٤م.

(٥) هم الشيخ الدكتور محمد سيد طنطاوي: مفتي الديار المصرية. ودكتور أحمد عمر هاشم نائب رئيس جامعة الأزهر. ودكتور محمد نبيل غنايم: أستاذ الشريعة الإسلامية كلية دار العلوم جامعة القاهرة. ودكتور طه الدسوقي حبيش: ـ الأستاذ بكلية أصول الدين جامعة الأزهر.

أن يأخذ الله بيدهم بالطريقة التي يريدها سبحانه سواء بالشفاء أو بالموت[1]. وهذا يجرنا إلى القول إنه ليس من حق الأطباء، أو لجنة منهم، أو لجنة أخلاقية مكونة من الأطباء وغيرهم أن تقرر أن هذا المريض ميؤوس من حالته وبالتالي لن يقوم الأطباء بإجراءات الإسعاف عند توقف قلبه عن النبض مثلاً، هذا مع العلم أن إنهاء حياة المريض الميؤوس منه بصورة إيجابية أمر ترفضه الشريعة والقوانين، ويعتبر مَنْ يُجهز على المريض قاتلاً يستوجب القصاص، فقد جاء «في المادة ٢١ من نظام مزاولة مهنة الطب في المملكة العربية السعودية ما يلي: ولا يجوز بأي حالٍ من الأحوال إنهاء حالة مريض ميؤوس من شفائه طبّياً ولو كان بناء على طلبه، أو طلب ذويه» فهل هناك فرق بين ما يسمى قتل الرحمة الإيجابي وهو قتلٌ فعلي للمريض الميؤوس منه، وبين قتل الرحمة السلبي، وهو ترك المريض بدون دواء لما يعرض له من حالات حتى ينتهي أجله[2] لذلك وأمام الحالات الكثيرة الميؤوس من علاجها، ليس أمام الطبيب إلا مجال واحد وهو أن يترك المريض يعيش بقناعات يوحيها إليه على أن مرضه بسيط، وأن الشفاء قادم لا محالة، ومن ثَمّ يضطر لإعطائه صنفاً من الدواء حتى تكتمل الناحية الطبية والنفسية معاً[3]. لأنه مهما كانت الحالة ميؤوساً منها فلا يجوز بحال من الأحوال أن نتساهل في علاج صاحبها، أو أن نيأس من رحمة الله تعالى نتيجة هذا الداء العضال أو ذاك، بل لا بُدّ للأمل أن يظل مصاحباً للإنسان حتى آخر لحظة من حياته لأن المريض مهما كانت حالته صعبة لا يستطيع الطبيب الجزم بساعة موته، لأن قدرة الله فوق كل تقدير وعلمه فوق كل عليم.

وهذا ما أفتى به مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره السابع بجدة من ٧ ـ ١٢ ذو القعدة سنة ١٤١٢هـ حيث صدر عنه قرار برقم ٦٩/ ٥/ ٧ فقد جاء في بنده الثاني: في علاج الحالات الميؤوس منها ما يلي:

أ ـ مما تقتضيه عقيدة المسلم أن المرض والشفاء بيد الله عز وجل، وأن التداوي والعلاج أخذٌ بالأسباب التي أودعها الله تعالى في الكون، وأنه لا يجوز اليأس من روح الله تعالى، أو القنوط من رحمته، بل ينبغي بقاء الأمل في الشفاء بإذن الله تعالى، وعلى الأطباء وذوي المرضى تقوية معنويات المريض، والدأب على رعايته، وتخفيف آلامه النفسية والبدنية بصرف النظر عن توقع الشفاء أو عدمه.

ب ـ إن ما يعتبر حالة ميؤوساً من علاجها هو بحسب تقدير الأطباء وإمكانات الطب المتاحة في كل زمان ومكان وتبعاً لظروف المرضى[4].

---

(١) انظر صحيفة العالم الإسلامي السعودية العدد ١٣٥٧ ٢١/ ١١/ ١٤١٤ الموفق ٢/ ٥/ ١٩٩٤.

(٢) انظر دكتور محمد علي البار: العلاج الطبي ـ إذن المريض وعلاج الحالات الميئوس منها. مجلة المجمع الفقهي العدد السابع ٣/ ٥٩٤ ـ ٥٩٥.

(٣) انظر د. محمد عدنان صقّال: العلاج مجلة المجمع الفقهي العدد السابع ٣/ ٦٦٨.

(٤) انظر مجلة المجمع الفقهي العدد السابع ٣/ ٧٣١ ـ ٧٣٢.

لذلك وبناء على ما سبق لا يجوز في شريعتنا الإسلامية قتل المرضى بأمراض مستعصية، أو الميؤوس من حياتهم أياً كانت الأسباب والدواعي الطبّية والإنسانية لأن الإنسان معصوم الدم على التأبيد، فلا يُباح قتله لإراحته من تلك الآلام، فالضرر لا يُزال بالضرر الأشد، لذلك دعت الشريعة الإسلامية إلى التداوي والعلاج وتقديم كافة وسائله قدر المستطاع مع التوكل على الله لحفظ النفس الإنسانية واستمرارها وحمايتها من براثن الأمراض والأوبئة، كما حرّمت اليأس والقنوط من رحمة الله تعالى لأنه وحده مسبب الأسباب وعالم الآجال.

حكم نقل الأعضاء، وزرعها، وبيعها

ما زالت الأبحاث تتوالى وتتواكب في المسائل والقضايا الفقهية المستجدة، ومنها نقل وزرع الأعضاء من الحيوانات والبشر، حيّهم وميّتهم إلى المرضى الذين يعانون من أمراض كان الطب إلى عهد قريب يقف أمامها عاجزاً فأصبح اليوم بإمكانه نقل الأعضاء إلى إنسان تعرّض لتلفِ هذا العضو أو ذاك، وهذا يدخل في دائرة الضروريات، لأن حفظ الحياة والنفس الإنسانية من الأهداف الأساسية للدين، ومن أهم مقاصد الشريعة الإسلامية التي يلزم المسلمين الحفاظ عليها، فالقول بجواز التبرع بالأعضاء أو منعه مبني في جزء كبير منه على مراعاة المقاصد، والالتفات إليها، والتعويل عليها في الجواز والمنع، وبما أن زرع الأعضاء لا يخرج عن كونه نوعاً من أنواع الدواء الذي به حِفْظ النفوس وإنقاذها من التهلكة، فإنه يدخل في عموم التداوي.

وفي عصرنا هذا ظهرت فتاوى وآراء فردية وأخرى جماعية تناولت هذا الموضوع الحساس بالدراسة لمعرفة الحكم الشرعي لتلك المستجدات وقد تباينت آراء العلماء في هذه القضية، فمنهم من منعه محافظة على حرمة الميت وكرامته، وبناء على أن الجسم الإنساني ملك لله تعالى ولا يجوز لمن لا يملك أن يتبرع.

ومنهم من أجازه لما فيه من المصالح الشرعية المقررة، وهو لون من ألوان الإيثار الذي تبيحه شريعة الإسلام شريطة أن يكون التبرع دون مقابل مادي.

المانعون لنقل جزء من إنسان وزرعه في آخر:

لا يملك الإنسان من جسده شيئاً مطلقاً حيّاً أو ميتاً، وإنما هو ملك خالص لله تعالى فلا يجوز أن يتصرف فيه حيّاً أو ميتاً، لأنه بذلك يكون قد خان الأمانة التي استأمنه الله تعالى عليها وهي جسده، قال تعالى: ﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1].

وقال جل وعلا: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ﴾[2].

لذلك:

١ ـ نفهم من كلام الائمة تأكيدهم لتحريم نقل الأعضاء المأخوذة من الأحياء مصداقاً

(١) سورة يس آية ٨٣. (٢) سورة المائدة آية ١٢٠.

لقوله تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1]. وجه الدلالة: أن الله تعالى كرم بني آدم والتكريم يقتضي المحافظة على أبدانهم على نحو ما أمر به الشارع.

كما أن الله تعالى نهى عباده عن عن إتلاف الأنفس بقوله: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾[2].

٢ ـ تحريم نهب الأعضاء من المريض الذي يكون في حالة غيبوبة عميقة، أو توقف المخ عن العمل، وهو ما يسمى بالموت «الإكلنيكي» أو موت الدماغ، وعلى الرغم من الغيبوبة العميقة إلا أنه ما زال حيّاً بدليل أن الروح ما زالت تبعث الحرارة في جسم ذلك الإنسان، وأن الذي يقوم بهذا العمل عقابه عقاب القاتل الحقيقي.

٣ ـ تحريم أخذ الأعضاء من الجسد بعد الوفاة إلى أجساد الأحياء لأن ذلك يُعتبر من المُثلة وهي حرام، لأن النبي ﷺ «نهى عن المُثلة»[3] ولحرمة الميت، ولأن الجسد ملك لله تعالى.

ثم إنه لا يجوز نقل الأعضاء الآدمية لما يترتب عليه من المفاسد والمآسي والفتن، ومن ذلك ظهور سوق قذرة لتلك الأعضاء للتجارة فيها بالبيع والشراء، هذا إذا كانت بين الفقراء والأغنياء، أو بين أناس لا تربطهم ببعضهم رابطة قرابة، أما بين الأقرباء فيترتب عليها إضافة مريض جديد إلى الأسرة[4]. وهذا ما رجحه بعض العلماء المعاصرين فالداعية الإسلامي الشيخ محمد متولي شعراوي «رحمه الله» يرفض التبرع بالأعضاء ويعتبره محرماً تحريماً قاطعاً، ويستند في ذلك إلى أن الإنسان لا يملك نفسه لكي يتبرع بعضو من جسده، ثم يتطرق الشيخ إلى قضية التبرع بالكلى فيقول: ما دام الله خلق الكليتين للإنسان فمعنى ذلك أن كل كِلْية صالحة لإدارة الجسم، فإذا أخذنا كلْية من الإثنتين ونقلناها لإنسان آخر، ثم فشلت الثانية عنده، فماذا يكون الموقف، ويجيب: الموقف هنا أننا اعتدينا على حياة إنسان، وأغلب الذين نقلت إليهم أعضاء ماتوا بعد أيام أو شهور أو حتى سنوات، فلماذا تُعرّض حياة إنسان سليم لخطر مؤكد، وبدلاً من أن يكون عندنا مريض واحد بالفشل الكلوي سيكون عندنا مريضان، والذين يبررون نقل الأعضاء بإنقاذ حياة المريض الأول من الموت نقول لهم:

---

(١) سورة الإسراء آية ٧٠.

(٢) سورة البقرة آية ١٩٥.

(٣) أخرجه البخاري: في المظالم ـ باب النُهبى بغير إذن صاحبه ٥/١١٩ رقم ٢٤٧٤ وفي الذبائح والصيد باب ما يكره من المثلة ٩ج٦٤٣ رقم ٥٥١٦.
والبيهقي في السنن الكبرى: في السير ـ باب قتل المشركين بعد الأسار بضرب الأعناق دون المثلة ٩/ ٦٨، ٦٩ وابن حجر الهيثمي: في مجمع الزوائد: في الحدود ـ باب النهي عن المثلة. من طرق مختلفة ٦/٢٤٨، ٢٤٩.

(٤) انظر مجلة الأزهر السنة ٦٧ العدد السابع رجب ١٤١٥ ص٩٦٥ ـ ٩٦٧ عرض كتاب أسباب تحريم نقل وزراعة الأعضاء للدكتور صفوت حسن لطفي.

الإنسان يموت عندما يأتي أجله الذي كتبه الله، ونقل الأعضاء لن يطيل عمر الإنسان لحظة واحدة[1].

كما أن هذا الفريق من العلماء يرفض بشدة وبنفس المنطق نقل أعضاء إنسان ميت إلى آخر حيّ، ويعدون ذلك جريمة تستوجب العقاب.

يقول الدكتور موسى شاهين لاشين[2]: إن الإنسان بخروج روحه يكون قد فقد ملكيته شرعاً لكل شيء سوى علمه، ولا يصح منه أن يوصي بالتبرع بجسده، ولا بجزء منه بعد وفاته، فلم يعد شيء من ذلك ملكاً له، فما كان له في حياته قد تجرد منه تماماً بعد موته، وبالتالي فالوصية بنقل ملكية أي عضو باطلة ولا يترتب عليها أثر شرعي.

كما أن الشرع الإسلامي أمر باحترام، وتكريم جثة الميت ونهى عن المساس بها وعدّ كسر عظام الميت ككسر عظام الحي تماماً محرماً تحريماً قاطعاً. ثم إذا كان الإسلام بإجماع العلماء قد حرّم المُثلة بالميت كقطع أنفه أو أذنه أو لسانه بعد موته، فأي فرق بينهما وبين قطع عضو آخر منه بعد موته عن طريق وصيته وتبرعه، إن هذا التبرع لن يحيي ميتاً، ولو أراد الله أن يشفي المريض من علله لشفاه من غير قطعة غيار من موتانا[3].

كما استُدلّ للمانعين بما يلي.

١ ـ إن الأصل عصمة دم المسلم وجميع أجزاء بدنه الثابتة فيه، فلا يجوز للإنسان أن يجني على نفسه أو على عضو من أعضائه، أو على بشرته أو على غيره إلا بحق ثابت شرعاً كما إذا ارتكب جريمة توجب حدّاً كالقتل أو القطع أو الجرح، فيقيم عليه الحاكم الشرعي ما يستحقه.

٢ ـ إن الأصل المساواة بين المسلمين في عصمة الدماء والأعضاء لحديث النبي ﷺ «المسلمون تتكافأ دماؤهم»[4] فتجب المحافظة على حرماتهم الثابتة لهم بالقرآن والسنة وإجماع الأمة لأن حرمة عباد الله من أشد الحرمات.

٣ ـ قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[5] وجه الدلالة: أن الله تعالى نهى عن قتل النفس، وبتر العضو منها لغير مصلحتها لأنه قد يؤول إلى قتلها.

---

(١) انظر مجلة المجتمع الكويتية العدد ١٢٥٤ ١٢ صفر سنة ١٤١٨ نقاش ساخن حول التبرع بالأعضاء ص٢١.

(٢) هو الدكتور موسى شاهين لاشين نائب رئيس جامعة الأزهر الأسبق وأستاذ الحديث وعلومه بكلية أصول الدين.

(٣) انظر مجلة المجتمع الكويتية ص٢١، ٢٢.

(٤) أخرجه النسائي: في القسامة ـ باب سقوط القود من المسلم للكافر ٨/ ٢٤.
وابن ماجه: في الديات ـ باب المسلمون تتكافأ دماؤهم ٢/ ٨٩٥ رقم ٢٦٨٣ و٢٦٨٤ و٢٦٨٥ وأحمد في مسنده ٢/ ٢٥٤ رقم ٦٧٩٤.

(٥) سورة النساء آية ٢٩.

٤ ـ قال تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[1] وجه الدلالة: أن الآية قد دلت على تحريم إلقاء النفس في مظان الخطر، بتلفٍ أو إضعاف من غير مصلحة مقصودة شرعاً غير مرجوحة، ونزع جزء من بدن الحي لزرعه في غيره قد يؤدي إلى إتلاف المتبرع أو إضعافه لا محالة ولو في المستقبل البعيد، وهذا ما دعى معظم الدول الأوروبيّة وأمريكا إلى الامتناع عن أخذ الأعضاء من الأحياء.

٥ ـ قال الله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾[2] أعطت الآية لجوارح الإنسان من الحرمة ما أعطته لنفسه، لذلك وجب عليه المحافظة على نفسه وكل عضو من بدنه على نحو ما أمر به الشارع الحكيم، فلا يجوز نقل عضو من البدن المعصوم، مما قد يؤدي إلى قتله أو إضعافه عن واجباته.

٦ ـ قال رسول الله ﷺ «من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً»[3].

وعن عبد الله بن عمرو قال: «رأيت رسول الله ﷺ يطوف بالكعبة يقول: ما أَطْيَبَك وأَطْيَبَ ريحَك، ما أَعْظَمَك وأَعَظَم حُرْمَتَك، والذي نفسُ محمدٍ بيده لَحُرْمَةُ المؤمن أعظمُ عند الله حرمةً منك، مالُه ودمُه، وإنْ نظن به إلا خيراً»[4].

وقال ﷺ «لزوالُ الدنيا أهون عند الله من قتل مؤمن بغير حقٍ»[5].

يُفهم من جملة الأحاديث أن بَدَنَ الإنسان ونفسه ليس ملكاً له، وإنما هي أمانة عنده لله الذي خلقها وأوجد فيها من دقيق الخلق وجليله ما تتمكن به مما أعدها الله له من عبادته سبحانه، وعمارة الأرض بما يتّفق مع شرعه سبحانه وتعالى[6].

نخلص مما سبق إلى أن المانعين يعتبرون أن استعمال جزء منفصل من أحد بني آدم فيه نوع من إهانة، ونوع من التمثيل، وأن التصرف في جسم الإنسان من قبيل التصرف الذي لا يجوز، وذلك لأنه إذا كان بدون إذن منه فهو اعتداء وجناية، وإن كان بإذن المنقول منه فلا

---

(١) سورة البقرة آية ١٩٥.
(٢) سورة المائدة آية ٤٥.
(٣) أخرجه البخاري: في الطب ـ باب شرب السم ١٠/ ٢٤٧ رقم ٥٧٧٨.
ومسلم: في الإيمان ـ باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه ١/ ١٠٣ رقم ١٠٩.
(٤) أخرجه الترمذي: في البر والصلة ـ باب ما جاء في تعظيم المؤمن ٤/ ٣٧٨ رقم ٢٠٣٢ حديث حسن غريب.
وابن ماجه: في الفتن ـ باب حرمة دم المؤمن وماله ٢/ ١٢٩٧ رقم ٣٩٣٢.
(٥) أخرجه ابن ماجه: في الديات ـ باب التغليظ في قتل مسلم ظلماً ٢/ ٨٧٤ رقم ٢٦١٩.
(٦) انظر دكتور عقيل العقيلي: حكم نقل الأعضاء ص٦١ ـ ٦٦ مكتبة الصحابة ـ جده سنة ١٤١٢هـ ودكتور مصطفى الذهبي: نقل الأعضاء بين الطب والدين ٥٤، ٥٥ دار الحديث القاهرة الأولى سنة ١٤١٤هـ.

يجوز لأنه تصرف فيما لا يملك، لأن الإنسان لا يملك جسده ولا أعضاءه بل هي ملك خالص لله تعالى، «ثم إن القول بإباحة نقل الأعضاء قد يؤدي إلى شيوع التجارة والإرتزاق بالأعضاء مما يؤدي إلى مفاسد عظيمة، كما أن في نقل الأعضاء ضرراً بالمنقول منه حالاً أو مآلاً، والضرر محرم في الإسلام، لأنه لا ضرر ولا ضرار»، ثم إن نتائج نقل الأعضاء لا زالت موهومة[1]. لذلك لا يجوز نقل أي عضو من إنسان حيّ أو ميت وزرعه في آخر.

المجيزون لنقل وزرع الأعضاء وحجتهم:

أجاز جمهور العلماء التبرع ونقل الأعضاء، وشرطوا لذلك شروطاً أبرزها الضرورة القصوى للنقل، وأن يكون ذلك بعيداً عن البيع والتجارة بأي حال.

والنقل قد يكون من الشخص الحيّ لذاته ويطلق عليه الغرس الذاتي، وقد يكون من إنسان حيّ إلى آخر، وقد يكون من ميت إلى حي، وللعلماء في كل ذلك فتاوى وآراء علمية صدرت عن مجامع فقهية وهيئات علمية، أو من خلال فتاوى فردية.

الغرس الذاتي:

الغرس الذاتي: هو نقل عضو أو نسيج من موضع إلى آخر في الشخص ذاته وله أمثلة منها:

١ ـ ترقيع الجلد وإصلاح الأنف والأذن.

٢ ـ عمليات نقل الأوتار والعضلات، وقد استخدمت في الإنسان بنجاح وامتدت لتشمل الغضاريف وأجزاء من الأمعاء.

٣ ـ نقل الصمامات من الأوردة في الساقين لإصلاح صمامات القلب والأبهر، ونقل بعض أوردة الساقين إلى القلب في عمليات إصلاح شرايين القلب التاجية.

٤ ـ نقل دم الإنسان في وقت الصحة والاحتفاظ به لوقت الحاجة، ولإجراء عملية.

٥ ـ نقل جزء من الأمعاء ليحل محل المريء.

٦ ـ نقل جزء من الغدة الكظرية «النخاع» لمداواة مرض باركنسون «الشلل الرعاش» وذلك بوضعها في الأَنَوِيّة القاعدية في الدماغ.

٧ ـ نقل الخصية غير النازلة «في البطن» إلى موضعها في كيس الصَّفن.

الحكم الفقهي للغرس الذاتي:

أجمع كل من أفتى في العصر الحديث في هذه النازلة بإباحة الغرس الذاتي، وقد

---

(١) انظر محمد علي البار: الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية نقل الأعضاء ص١٤٢ ـ ١٤٥ ـ دار القلم دمشق ـ الأولى سنة ١٤١٤هـ.

استدلوا على ذلك بقواعد الشريعة العامة، وإن في ذلك مراعاة لمقاصد الشريعة، من حفظ النفس والأعضاء، وإزالة التشوهات التي تعيق الوظيفة وتسبب آلاماً نفسية للمصاب بها. وقد اشترطوا في ذلك: «أن لا يُحدث «النقل الذاتي» ضرراً يماثل الضرر الأصلي، لأن الضرر لا يُزال بمثله، فإذا أُمن الضرر وترجّحت المصلحة وغلب على الظن نجاح هذه العملية، كانت هذه العملية في أقل درجاتها على الإباحة، وقد تكون مندوبة، أو واجبة[١].

ويؤيد هذا ما جاء في قرار هيئة كبار العلماء بالسعودية رقم ٩٩ تاريخ ٦/١١/١٤٠٢هـ فبعد المناقشة وتداول الآراء قرر المجلس بالإجماع جواز نقل عضو أو جزئه من إنسان حيّ مسلم أو ذمي إلى نفسه إذا دعت الحاجة إليه، وأمن الخطر في نزعه، وغلب على الظن نجاح زرعه»[٢].

كما جاء في قرار المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي المنعقد في مكة المكرمة في دورته الثامنة من ٢٨ ربيع الآخر إلى ٧ جمادى الأولى سنة ١٤٠٥هـ.

يجوز بطريق الأولوية. . . أخذ جزء من جسم الإنسان لزرعه أو الترقيع به في جسمه نفسه كأخذ قطعة من جلده، أو عظمه لترقيع ناحية أخرى من جسمه بها عند الحاجة إلى ذلك[٣] وهذا يدل على أن العلماء قد جعلوا الإباحة مرتبطة بالحاجة، ومن باب أولى الضرورة، ولكنهم لم يُدخلوا التزيين والتحسين في هذه الإباحة.

كما أفتى في هذا الموضوع مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورة مؤتمره الرابع بجدة من ١٨ ـ ٢٣ جمادى الآخرة سنة ١٤٠٨هـ القرار رقم «١» د٤/٨/٨٨.

قال الصورة الأولى: نقل العضو من مكان من الجسد إلى مكان آخر من الجسد نفسه كنقل الجلد والغضاريف والعظام والأوردة والدم ونحوها.

وقد قرر المجلس أنه: يجوز نقل العضو من مكان من جسم الإنسان إلى مكان آخر من جسمه، مع مراعاة التأكد من أن النفع المتوقع من هذه العملية أرجح من الضرر المترتب عليها، ويشترط أن يكون ذلك لإيجاد عضو مفقود أو لإعادة شكله أو وظيفته المعهودة له، أو لإصلاح عيب، أو إزالة دمامة تسبب للشخص أذىً نفسياً أو عضوياً[٤] هذه الفتوى من المجمع مفصلة وقد أدخلت الضرورات والحاجيات ولكنها لم تُدخل التحسين والتزيين إلا لإصلاح عيب أو إزالة دمامة تُسبب للشخص أذىً نفسياً أو عضوياً.

---

(١) انظر محمد علي البار: الموقف والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء ١١٥، ١١٦.
(٢) انظر د محمد علي البار: الموقف الفقهي من قضية زرع الأعضاء ص١١٧.
(٣) انظر قرارات المجمع الفقهي من دورته الأولى حتى الثامنة ص١٤٧.
(٤) مجلة المجمع الفقهي العدد الرابع ١/٥٠٩.

حكم إعادة العضو إلى موضعه بعد استئصاله بسبب حادثة أو مرض:

لا خلاف عند الفقهاء في إباحة إعادة العضو إلى موضعه إذا كان الاستئصال بسبب حادثة أو مرض، وهو ما يسمى إعادة الغرس أو الزرع.

وقد فعله الرسول ﷺ[١] مع عدد من أصحابه رضوان الله عليهم كما حصل للصحابي المجاهد قتادة بن النعمان فقد أصيبت عينه يوم أحد فوقعت على خدّه فأتى بها إلى النبي ﷺ فغمزها رسولُ الله ﷺ بيده الشريفة فردّها إلى موضعها، فكانت أصحّ عينيه وأحدّهما بصراً[٢]. وهذا من معجزته ﷺ، وهو أول زرع للعين أو إعادة زرع[٣]. وهذا يدل على الإباحة إن لم نقل بالندب، وقواعد الشريعة العامة تأمر بالإبقاء على النفس والمحافظة على الصحة، ومنافع الأعضاء، ولما كانت إعادة العضو إلى موضعه بعد استئصاله تُعيد العضو المفصول إلى سابق عهده من المنفعة كان ذلك مباحاً لأن الحرج في فقدان العضو بيّن، والحرج مرفوع في الشريعة» ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٤].

ثم إن هذه الأعضاء المفصولة طاهرة عند الجمهور لأن ما أُبين من حيّ فهو كميْتته، وميتة الآدمي طاهرة، وعند ابن حزم المسلم طاهر حيّاً وميتاً، والكافر نجس حياً وميتاً، وعند الأحناف أن الأجزاء المنفصلة طاهرة في حق صاحبها، ولأن إعادتها وثباتها إنما يكون بعودة الحياة إليها فصارت كأنها لم تُبن، ولذلك فهي في هذه الحال لها حكم الإنسان الحي وهو طاهر عند المذاهب الأربعة وغيرها[٥].

حكم إعادة العضو المفصول حدّاً أو قصاصاً:

اختلفت الآراء في حكم إعادة العضو المقطوع حدّاً أو قصاصاً إلى ما يلي:

١ ـ المنع مطلقاً سواء قطعت في حدٍّ أو قصاصٍ.

٢ ـ الجواز مطلقاً في حدّ أو قصاص.

٣ ـ الجواز بالتفصيل بين حقوق العباد، وحقوق الله، كما فرّقوا بين الحدّ والقصاص.

---

(١) فقد ورد أن النبي ﷺ ردّ يد معوّذ بن عفراء يوم بدر بعد أن قطعها عكرمة بن أبي جهل وألصقها فلصقت بعد أن ندرت من الكتف. وردّ النبي كذلك يد حبيب بن يساف وكان ضرب يوم بدر على عاتقه فردّه المصطفى ﷺ ونفث عليه حتى صح.
انظر الأصفهاني: دلائل النبوة ص٤١٨.

(٢) انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٢/ ٣٣٢.

(٣) انظر محمد علي البار: الموقف الفقهي من قضية زرع الأعضاء ٤٢.

(٤) سورة الحج آية ٧٨.

(٥) انظر عصمت الله محمد: الانتفاع بأجزاء الآدمي في الفقه الإسلامي ص٧٩، ٨٠ نقلاً عن د. محمد علي البار: الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء ص١١٨، ١١٩.

القول الأول: المنع المطلق من إعادة العضو المُبان بحدّ أو قصاص، وقد استدل لهذا:

١ ـ إن في التجويز استدراكاً على حكم الشارع، وهذا لا يجوز أصلاً.

٢ ـ إن العضو المقطوع بحدّ قد تمخض حقاً لله تعالى، والمقطوع بقصاص تمخض حقاً لله وحقاً لعبد آخر، وبهذا: ارتفعت حقوق المقطوع منه عن ذلك العضو شرعاً.

٣ ـ إن العضو المقطوع قد حكم الشرع بقطعه نتيجة جرمه. وفصْلُه عن البدن يكون على سبيل التأبيد، أما إعادته ففيه افتئاتٌ على الشرع في حكمه.

٤ ـ جاء نصّ الشارع بحسم يد السارق بعد قطعها لأجل سدّ منافذ الدم، وسكت عمّا وراءه، والسكوت في مقام البيان يفيد الحصر، فليس ثمة بعد القطع إلا الحسم فحسب، ولذا فإن إعادة العضو استدراك على الشرع من هذا الوجه.

٥ ـ في إعادة العضو المقطوع قصاصاً تفويت لمعاني الجزاء والنكال الوارد في حق السارق والسارقة ﴿جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ﴾[1] ولا يتم النكال إلا مع استمرار اليد مقطوعة[2].

يقول الشيخ عبد الله بن منيع[3]: إن في إعادة يد السارق إسدالٌ للستار على هذه الجريمة، ونفي للحكمة التشريعية من إقامة حدّها، كما أن في الأمر بالحسم لموضع القطع دليل على عدم جواز الإعادة إذْ يعتبر بمثابة العلاج الذي يبقيها على حالتها بعد قطعها[4].

كما نصّ قرار مجلس هيئة كبار العلماء بالسعودية في قراره رقم «١٣٦» تاريخ ١٧/٦/١٤٠٦هـ على الموضوع المتعلق بحكم إعادة اليد المقطوعة في حدّ إلى صاحبها بعملية جراحية، وخلص إلى أنه لما كان تشريع الله سبحانه وتعالى للحدود والتعزيرات تحقيقاً لمقاصد الشريعة وحفظاً لمصالح العباد، وإنّ في الحدود والتعزيرات ردعاً للناس وزجراً لهم عن ارتكاب الجرائم الموجبة لها والمؤدية إليها وحفظاً للأمن العام... لذلك شُرع إعلان هذه العقوبات ليتحقق أثرها في الجاني وغيره ممن شاهد الحدّ أو بلغته إقامته، لهذا كله قرر المجلس بالإجماع: إنّه لا يجوز إعادة اليد المقطوعة في حدّ إلى صاحبها، لأن المقصود من القطع الزجر والردع لا الإيلام فقط[5].

القول الثاني: يجوز إعادة العضو المقطوع مطلقاً سواء قطع في حدّ أو قصاص واستند

---

(١) سورة المائدة آية ٣٨.

(٢) انظر الدكتور بكر أبو زيد: حكم إعادة ما قطع بحد أو قصاص ـ مجلة المجمع الفقهي العدد السادس ٣/ ٢١٦٤، ٢١٦٥.

(٣) عضو هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية.

(٤) انظر الشيخ ابن منيع: حكم إعادة اليد بعد قطعها في حد ـ مجلة المجمع الفقهي العدد السادس ٣/ ٢٢٤٠.

(٥) انظر مجلة المجمع الفقهي العدد السادس ٣/ ٢٢٤٤.

القائلون به إلى أنه لم يثبت دليل المنع فيبقى الأمر على إباحته حيث الأصل هو الإباحة لأن الأمر الصادر بالإبانة قد تمّ امتثاله، وهو يتعلق بطبيعتها، وتتحقق الطبيعة بامتثال أول حصة منها، وحينئذ يسقط الأمر.

كما أن الاستحسان والمصلحة الضرورية أو الحاجية وغيرها من أصول الاستدلال لا تمنع من القول بإعادة اليد بحجة مصادمتها للنصوص الشرعية، لأن إعمال النص قد تحقق بقطع اليد أو بالقصاص، وما وراء ذلك يكون على أصول الإباحة[١].

القول الثالث: ويتضمن الفصل بين حقوق الله وحقوق العباد. قال الدكتور الزحيلي: الحكم الاجتهادي لإعادة اليد ونحوها يختلف بحسب نوع طريق إثبات الجريمة، فإذا ثبت الحدّ بالإقرار جاز القول بلا شك بإعادة اليد ونحوها، وإذا ثبت بالشهادة وكان الحدّ من حقوق العباد أو الآدميين لم يجز القول بإعادة اليد، أما إن كان الحدّ من حقوق الله تعالى المحضة، فربما كان القول بجواز إعادة اليد أمراً مقبولاً اجتهاداً، لأن حقوق الله مبنية على المسامحة والإسقاط والرحمة والإشفاق[٢]. ولا يختلف الرأي بحسب طريق إثبات الحدّ ما دام من حقوقه تعالى المبنية على التسامح والإسقاط. وأدلة الجواز:

١ ـ لقد تم إعمال النص الشرعي الآمر بالحدّ بمجرد القطع أو البتر، فيبقى ما عدا ذلك على أصل الإباحة الشرعية.

٢ ـ لا سلطان للحاكم على المحدود بعد تنفيذ الحد، فإذا بادر السارق أو المحارب إلى إعادة يده أو رجله المقطوعة بعمل جراحي، فلا يحق للحاكم التدخل في شأنه.

٣ ـ لقد تحققت أهداف الحدّ المادية والمعنوية بتنفيذه، ففي القَطع إيلام وتعذيب وزجر ونكال وتشهير وإساءة سمعة.

٤ ـ إن في إعادة اليد أو غيرها مصلحة ضرورية لصاحبها ولا تتصادم هذه المصلحة مع النصوص الشرعية الآمرة بتطبيق الحدّ أو القصاص، إذْ إن النص قد أُعمل وفُرغ منه، وهو ساكت عمّا وراء تنفيذ مُقْتَضاه الواضح.

٥ ـ إن حقوق الله تعالى مبنية على الدرء والإسقاط، والمسامحة خلافاً لحقوق الآدميين.

وعلى ما سبق يتبين أن إعادة أي عضو قطع في قصاص لا يجوز شرعاً ما لم يأذن المجني عليه ويُسقط حقه، منعاً من إثارة الأحقاد والضغائن، أما إعادة العضو المستأصل في

---

(١) انظر الشيخ محمد علي التسخيري: زراعة عضو استئوصل في حدّ ـ مجلة المجمع الفقهي العدد السادس ٣/ ٢١٧٢.

(٢) انظر دكتور وهبه الزحيلي: زراعه عضو استؤصل في حدّ، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ٣/ ٢٢١٥.

حدّ كإعادة اليد أو الرجل بعد قطعها في السرقة والحرابة، فذلك أمر جائز ما لم يؤد الأمر إلى فساد عام وشر شامل، فيؤخذ حينئذٍ بما يحسم الفساد بالحكم الأشد[1].

وهذه الفتوى قد بحثها مجلس مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دوة مؤتمر السادس بجدة من ١٧ ـ ٢٣ شعبان سنة ١٤١٠ «وأصدر قراراً برقم ٦٠/٩/٦» بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع «زراعة عضو استؤصل في حدّ أو قصاص» واستماعه للمناقشات التي دارت حوله، وبمراعاة مقاصد الشريعة من تطبيق الحدّ في الزجر والردع والنكال، وإبقاءً للمراد من العقوبة بدوام أثرها للعبرة والعظة وقطع دابر الجريمة، ونظراً إلى أن إعادة العضو المقطوع تتطلب الفورية في عرف الطب الحديث، فلا يكون ذلك إلا بتواطؤ وإعداد طبي خاص ينبىء عن التهاون في جدّية إقامة الحدّ وفاعليته.

١ ـ لا يجوز شرعاً إعادة العضو المقطوع تنفيذاً للحدّ لأن في بقاء أثر الحدّ تحقيقاً كاملاً للعقوبة المقررة شرعاً، ومنعاً للتهاون في استيفائها، وتفادياً لمصادمة حكم الشرع في الظاهر.

٢ ـ بما أن القصاص قد شرع لإقامة العدل وإنصاف المجني عليه، وصون حق الحياة للمجتمع، وتوفير الأمن والاستقرار، فإنه لا يجوز إعادة عضوٍ استؤصل تنفيذاً للقصاص إلاّ في الحالات التالية:

أ ـ أن يأذن المجني عليه بعد تنفيذ القصاص بإعادة العضو المقطوع.

ب ـ أن يكون المجني عليه قد تمكن من إعادة العضو المقطوع منه.

٣ ـ يجوز إعادة العضو الذي استؤصل في حدّ أو قصاص بسبب خطأ في الحكم أو في التنفيذ[2].

حكم نقل الأعضاء من إنسان حيّ إلى آخر:

صدرت فتاوى كثيرة من المجامع الفقهية ودوائر الإفتاء، والهيئات العلمية تبيح نقل الأعضاء من إنسان حيّ إلى آخر بشروط.

فقد انتهى المجمع الفقهي التابع لرابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة المنعقدة بمكة المكرمة ٢٨ ربيع الآخر سنة ١٤٠٥ إلى القرار التالي:

أولاً: إن أخذ عضو من جسم إنسان حيّ، وزرعه في جسم آخر مضطر إليه لإنقاذ حياته، أو لاستعادة وظيفة من وظائف أعضائه الأساسية هو عمل جائز لا يتنافى مع الكرامة الإنسانية بالنسبة للمأخوذ منه، كما أنه فيه مصلحة كبيرة، وإعانة خيّرة للمزروع فيه، وهو عمل مشروع وحميد إذا توافرت فيه الشرائط التالية:

---

(١) انظر دكتور الزحيلي: زراعة عضو استؤصل في حدّ ـ مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ٣/ ٢٢١٧ ـ ٢٢٢٠.

(٢) انظر مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ٣/ ٢٣٠١، ٢٣٠٢.

١ ـ أن لا يضر أخذ العضو من المتبرع به ضرراً يخلُّ بحياته العادية، لأن القاعدة الشرعية أن الضرر لا يُزال بضرر مثله ولا بأشدّ منه، ولأن التبرع حينئذ يكون من قبيل الإلقاء بالنفس إلى التهلكة وهو أمر غير جائز شرعاً.

٢ ـ أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرع دون إكراه.

٣ ـ أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبّية الوحيدة الممكنة لمعالجة المضطر.

٤ ـ أن يكون نجاح كلٍّ من عمليتي النزع والزرع مُحققاً في العادة أو غالباً[١].

كما جاء في فتوى مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في دورة مؤتمره الرابع بجدة من ١٨ ـ ٢٣ جمادى الآخرة سنة ١٤٠٨ هـ القرار رقم «١» د، ٤/٨/٨٨، بعد شرح الصور المختلفة لزرع الأعضاء قرر ما يلي:

ثانياً: يجوز نقل العضو من جسم إنسان «حيّ» إلى جسم إنسان آخر، إن كان هذا العضو يتجدد تلقائياً كالدم والجلد، ويُراعى في ذلك اشتراط كون الباذل كامل الأهلية، وتحقق فيه الشروط الشرعية المعتبرة.

ثالثاً: تجوز الاستفادة من جزء من العضو الذي استؤصل من الجسم لعلة مرضية لشخص آخر كأخذ قرنية العين لإنسان ما عند استئصال العين لعلة مرضية.

رابعاً: يحرم نقل عضو تتوقف عليه الحياة كالقلب من إنسان حيّ إلى إنسان آخر.

خامساً: يحرم نقل عضو من إنسان حيّ يعطل زواله وظيفة أساسية في حياته، وإن لم تتوقف سلامة أصل الحياة عليها كنقل قرنية العينين كلتيهما، أما وإن كان النقل يُعطل جزءاً من وظيفة أساسية فهو محل بحث ونظر كما سيأتي في الفقرة الثامنة.

سادساً: النقل من الميت ويأتي «في حكم نقل الأعضاء من ميت إلى حي».

سابعاً: ينبغي ملاحظة أن الاتفاق على جواز نقل العضو في الحالات التي تم بيانها مشروط بأن لا يتم ذلك بواسطة بيع العضو، إذْ لا يجوز إخضاع أعضاء الإنسان للبيع بحال ما.

أما بذل المال من المستفيد «أي المتلقي» ابتغاء الحصول على العضو المطلوب عند الضرورة، أو مكافأة وتكريماًفمحل اجتهاد ونظر.

ثامناً: كل ما عدا الحالات والصور المذكورة مما لا يدخل في أصل الموضوع فهو محل بحث ونظر[٢].

أما مجمع البحوث الإسلامية، فقد أكد الشيخ سامي الشعراوي[٣] أنه انتهى إلى إصدار بيان أكد تحريم بيع الأعضاء، فجسم الإنسان ليس محلاً للبيع والشراء، وليس سلعة من

---

(١) انظر قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي من دورته الأولى حتى الثامنة ص١٤٧.

(٢) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ١/٥٠٧ ـ ٥١٠.

(٣) هو الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة وابن الداعية الإسلامي المرحوم الشيخ محمد متولي الشعراوي.

السلع التي يصح فيها التبادل التجاري وإنما جسد الإنسان بناءٌ بناهُ الله تعالى وسما به عن البيع أو الشراء وحرّم المتاجرة فيه تحريماً قطعياً، وكل ما يأتي عن هذا الطريق بالنسبة لجسم الإنسان فهو باطل. كما أجاز المجمع للإنسان أن يتبرع بأعضائه شريطة ألاّ يؤدي هذا التبرع إلى ضرر بليغ بالشخص المتبرع لا في الحال ولا في الاستقبال، ولا شك أن الإنسان لا يتبرع بشيء من جسده إلا لشخص عزيز عليه، ومن أجل تقديم منفعة جليلة لغيره مبتغياً بها وجه الله تعالى[1].

ويؤيد هذا ما جاء في فتوى مفتي الديار المصرية الشيخ جاد الحق علي جاد الحق من هذا الموضوع الفتوى رقم ١٣٢٣ تاريخ ١٥/١/١٤٠٠ هـ ما يلي[2]:

إنّه يجوز نقل عضو أو جزء من إنسان حيّ متبرع لوضعه في جسم إنسان حيّ بالشروط الموضحة «وهي أن ذلك للضرورة، وأن لا يترتب على اقتطاعه ضرر للمتبرع، وأن يكون ذلك مُفيداً لمن يُنقل إليه في غالب ظن الطبيب» ومن هذا الباب أيضاً نقل الدم من إنسان لآخر بذات الشروط.

ويحرم اقتضاء مقابل للعضو المنقول أو جزئه، كما يحرم اقتضاء مقابل للدم لأن بيع الآدمي الحر باطل شرعاً لكرامته بنص القرآن الكريم، وكذلك بيع جزئه[3].

كما ورد الجواز في فتوى هيئة كبار العلماء بالسعودية حول هذه النقطة في «القرار رقم ٩٩ تاريخ ٦/١١/١٤٠٢ هـ» يجوز تبرع الإنسان الحيّ بنقل عضو منه أو جزئه إلى مسلم مضطر إلى ذلك».

كما جاء في قرار هيئة كبار العلماء بالسعودية رقم ٦٢ في ٢٥/١٠/١٣٩٨/ بشأن نقل قرنية العين:

«جواز نقل قرنية سليمة من عين قُرّر طبياً نزعها من إنسان لتوقع خطر عليه من بقائها، وزرعها في عين مسلم آخر مضطر إليها، فإنّ نزعها إنما كان محافظة على صحة صاحبها أصالة، ولا ضرر يلحقه من نقلها إلى غيره وفي زرعها في عين آخر منفعة له، فكان ذلك مقتضى الشرع وموجب الإنسانية.

وجاء في فتوى لجنة الإفتاء بالمملكة الأردنية الهاشمية بتاريخ ٢٠/٥/١٣٩٧ هـ حول موضوع الزرع من الأحياء ما يلي:

---

(١) انظر مجلة المجتمع الكويتية العدد ١٢٥٤ صفر سنة ١٤١٨، نقاش ساخن حول التبرع بالأعضاء ص٢٤.

(٢) انظر الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية ٣٧٠٢/١٠ وما بعدها.

(٣) ويؤيد هذه الفتوى المعاصرة شيخ الأزهر الدكتور الشيخ محمد سيد طنطاوي ويعتبر التبرع بالأعضاء نوع من الإيثار، كما يؤيدها مفتي مصر الحالي الدكتور الشيخ نصر فريد واصل وشرط له أن يكون في حالات الضرورة وبدون مقابل مادي.
انظر مجلة المجتمع الكويتية العدد ١٢٥٤ صفر سنة ١٤١٨هـ ص٢٢.

١ ـ إن كان المنقول منه العضو أو الدم حياً فيشترط ألاّ يقع النقل على عضو أساسي للحياة، إذا كان هذا النقل قد يؤدي لوفاة المتبرع ولو كان ذلك بموافقته.

٢ ـ لا يجوز أن يتم التبرع بمقابل مادي أو بقصد الربح.

وقد أيد جواز التبرع بالأعضاء ما جاء في فتوى لجنة الإفتاء الجزائرية الصادرة ٦/ ٣/ ١٣٩٢ هـ

«في حالة نقل الدم أو العضو من الحي لا بُدّ من التأكيد أن ذلك برضى تام من المنقول منه وأن ذلك النقل لا يلحق به ضرراً، أو يتسبب في هلاك فإن خيف الضرر أو الهلاك فلا يجوز النقل ولو رضي لأنه انتحار».

كما ذكرت الفتوى حرمة بيع الدم أو الأعضاء حرمة تامة لكرامة الإنسان، ولأن أعضاءه ليست سلعة تُقوّم بمال[1].

نخلص مما سبق إلى جواز نقل عضو أو جزء منه من إنسان حيّ إلى آخر بشروط هي:

١ ـ أن يكون هذا العضو قد استقطع لعلة أصابت صاحبه، مثل عين تقرر طبياً إزالتها لمرضها، ومع ذلك يمكن الاستفادة من القرنية لشخص آخر، فلا شك في إباحة ذلك لأن فيه منفعة لإنسان بدل ذهاب العين دون فائدة لتدفن في التراب.

٢ ـ أن يكون المُتَبَرِّع «المعطي» كامل الأهلية أي بالغاً عاقلاً، دون إكراه مادي أو معنوي.

٣ ـ نصت جميع الفتاوى على وجوب أن يكون البذل بدون مقابل، احتساباً لوجه الله تعالى.

٤ ـ أن لا يضرّ أخذ العضو من المتبرّع به ضرراً يخلُّ بحياته العادية لأن القاعدة الشرعية أن الضرر لا يُزال بضرر مثله ولا بأشدّ منه.

٥ ـ يحرم نقل عضو من إنسان حيّ يؤدي إلى هلاكه مثل نقل القلب أو الكبد... لأن ذلك انتحار وقتل نفس وكلاهما من أبشع الجرائم في الإسلام.

٦ ـ أباح بعض الفقهاء نقل قرنية واحدة إلى شخص أعمى بحيث يستطيع أن يبصر وتوقف بعض الفقهاء في ذلك، ومنعه بعضهم، لأن فيه ضرراً بالغاً بالمتبرع.

٧ ـ أن يكون زرع العضو هو الوسيلة الطبية الوحيدة الممكنة لمعالجة المضطر.

٨ ـ أن يكون المُسْتَقْبِل «أي الآخذ للعضو» مضطراً لأخذ العضو، والمضطر مَنْ تكون حياته مهددة بالموت إن لم يقم بذلك الفعل.

٩ ـ أن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محققاً في العادة أو غالباً، ولذا لا يجوز إجراء زرع الأعضاء في الأمور التجريبية على الإنسان.

---

(١) انظر دكتور محمد علي البار: الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء ١٣٧ ـ ١٣٩.

وقد أباح الفقهاء زرع الأعضاء بناء على حكم التداوي وحفظ النفس، والقواعد الفقهية المتعلقة بموضوع زرع الأعضاء، وعليه فإن نقل الأعضاء يعتبر نوعاً من التداوي الذي حث الشارع الحكيم عليه[1].

حكم نقل الأعضاء من ميتٍ إلى حيّ:

كرم الله تعالى الإنسان وفضّله على كثير ممن خلق، ونهى عن ابتذال ذاته ونفسه والتعدي على حرماته حيّاً وميتاً، فكان من مقاصد التشريع الإسلامي حفظ النفس، كما يدل على ذلك قوله تعالى ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ۛ وَأَحْسِنُوٓا۟ ۛ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[2] وقوله تعالى ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[3] ويدل على تكريم الإسلام للموتى من بني الإنسان ما شُرع من التكفين والدفن وتحريم نبش القبور إلا لضرورة، وكما يدل على هذا نهي الرسول ﷺ عن كسر عظم الميت بقوله «كسر عظم الميت ككسره حياً»[4] فإذا كان الإسلام قد كرّم الإنسان حياً وميتاً فهل يجوز نقل عضو من شخص انتهت حياته إلى شخص آخر حيّ.

اتفق الفقهاء على أن وصل الجسد بعظم من حيوان طاهر للتداوي به، أو للاستعاضة به عن عضو، أو عظم فقده صاحبه جائز، أما إنْ وُصل بعظم نجس مع وجود الطاهر، أو بدون ضرورة تدعو إلى ذلك فهو غير جائز، ويجب نزعه عند الجمهور في هذه الحالة، إلا إذا خيف من هلاكٍ أو عطب، أما إذا تعين العظم النجس فلا مانع من الاستفادة منه عند الضرورة[5]. أما إذا كان الوصل من عظم إنسان آخر فقد جاء في الفتاوى الهندية أنه: لا يجوز الانتفاع بأجزاء الآدمي، قيل لنجاسته، وقيل لكرامة الإنسان وهو الصحيح[6].

وقال الخطيب الشربيني: «الآدمي يحرم الانتفاع به وبسائر أجزائه لكرامته»[7].

وقد علق الدكتور البوطي على ذلك فقال: ينبغي أن يكون هذا الاجتهاد خاصاً بالحالات التي لا يتعين فيها الآدمي دون غيره، أما عندما يتعين الآدمي ولا يقوم مقامه جزء آخر من غيره، وكان في ذلك انقاذ لحياته أو تمتيع بعضو أصيل في جسمه فلا نشُكّ في أن ضرورة انقاذ حياة الإنسان أو إعادتها إلى النهج القويم أرجح في سلم المصالح المعتبرة من مراعاة كرامة الإنسان بعد موته[8].

---

(١) انظر دكتور علي البار: المصدر السابق ١٤٠، ١٤١.

(٢) سورة البقرة آية ١٩٥. (٣) سورة النساء آية ٢٩.

(٤) أخرجه أبو داود: في الجنائز ـ باب في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان ٣/ ٢١٢ رقم ٣٢٠٧. وابن ماجه: في الجنائز ـ باب في النهي عن كسر عظام الميت ١/ ٥١٦ رقم ١٦١٦ و١٦١٧ وأحمد في مسنده ٦/ ٦٩ رقم ٢٤٣٠٠.

(٥) انظر الدكتور البوطي: انتفاع الإنسان بأعضاء جسم آخر حياً أو ميتاً مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد الرابع ١/ ١٩٢ ـ ١٩٣.

(٦) الفتاوى الهندية ٥/ ٣٥٤. (٧) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج ١/ ١٩١.

(٨) انظر الدكتور البوطي: المصدر السابق العدد الرابع ١/ ١٩٣.

ومع ذلك فقد اختلف الفقهاء في الانتفاع بأجزاء الميت إلى رأيين:

الأول: يرى الحنفية والمالكية والظاهرية عدم جواز الانتفاع بأجزاء الإنسان الميت منعاً من انتهاك حرمة الآدمي، ولقوله ﷺ «كسر عظم الميت ككسر عظم الحي»[(١)].

الثاني: يرى جمهور الفقهاء «بعض الحنفية وبعض المالكية والشافعية والحنابلة والزيدية» جواز الانتفاع بأجزاء ميتة الآدمي، وقد عللوا ذلك بأن حرمة الآدمي الحي أعظم من حرمة الميت.

لذلك يجوز الانتفاع بأجزاء الآدمي الميت عند الضرورة إحياءً للنفس الآدمية، ومداً لأسباب البقاء لها... وبخاصة أن النفس الميتة إن لم يُنتفع بها تحللت وصارت تراباً، فإنقاذ نفسٍ حيّة بشيء من نفس ميتة حفاظٌ على النفس، وإحياء لها، وهو هدف مشروع ومصلحة مقررة شرعاً، ومعتدّ بها فضلاً عن أن رعاية مصلحة الحيّ في امتداد حياته أولى من رعاية مصلحة الميت في عدم المساس بجسمه، إذ جسمه إلى تحلل وإلى فناء[(٢)].

وقد أشار الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية الشيخ سامي الشعراوي إلى أن المجمع قد أجاز النقل من الإنسان الميت إلى الحي بناء على القاعدة الفقهية «أن الضرر الأشد يُزال بالضرر الأخف» والضرر الأشد هنا يتمثل في أن الإنسان الحيّ عرضة للمرض الشديد وللهلاك المتوقع، والضرر الأخف يتمثل في أخذ شيء من إنسان ميت لعلاج إنسان حيّ في حاجة شديدة إلى هذا الأخذ[(٣)].

كما جاء في فتوى دار الإفتاء المصرية رقم ١٣٢٣ تاريخ ١٥/ ١/ ١٤٠٠ هـ أنه يجوز قطع العضو أو جزئه من الميت إذا أوصى بذلك قبل وفاته، أو بموافقة عصبته، وذلك أننا إذا رجعنا إلى كتب الفقه الإسلامي لوجدنا أن فقه مذهبي الأمامين أبي حنيفة والشافعي ـ رحمهما الله ـ يجيزان شق بطن الميت سواء لاستخراج جنين، أو لاستخراج مال، وأن فقه مذهبي مالك وأحمد ـ رحمهما الله ـ الشق في المال دون الجنين.

وقد رجحت دار الإفتاء ـ في عهد الشيخ المفتي جاد الحق علي جاد والحق ـ ما ذهب إليه فقهاء الحنفية والشافعية من جواز شق بطن الميت لمصلحة راجحة سواء كانت لاستخراج جنين حيّ أو مالٍ للميت أو لغيره، إذا كان ذا قيمة معتدٍ بها عرفاً ينتفع بها الورثة، أو تُقضى به ديونه.

وقد فسرّ قوله ﷺ «كسر عظم الميت ككسره حياً»[(٤)] أن معناه الظاهر أن للميت حرمة

---

(١) أخرجه أبو داود وابن ماجه وقد سبق تخريجه ص ٨٥٧.

(٢) انظر الدكتور حسن الشاذلي: انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد الرابع ١/ ٢٦٢، ٢٦٣.

(٣) انظر مجلة المجتمع العدد ١٥٢٤ صفر سنة ١٤١٨ نقاش ساخن حول التبرع ص٢٤.

(٤) سبق تخريجه في ص ٨٥٧.

وكرامة كحرمة الحيّ فلا يتعدى على جسمه بكسر عظم أو غير هذا مما فيه ابتذال له لغير ضرورة، أو مصلحة راجحة، وبهذا المفهوم يتفق الحديث مع مقاصد الإسلام المبنية على رعاية المصالح الراجحة، وتحمل الضرر الأخف لجلب مصلحة تفويتها أشد.

وبناء على ما تقدم: يرخص بجواز شق بطن الميت لاستخراج ما ابتلعه من مال، أو لاستخراج جنين حيّ يُرجى حياته.

وعليه فهل يحل نقل جزء من جسم إنسان ميت إلى جسم إنسان حيّ بقصد علاجه؟

صرح فقهاء المالكية والشافعية والحنابلة أنه إذا كُسر عظم الإنسان فينبغي جبره بعظم طاهر وأنه لا يجوز جبره بعظم نجس إلا عند الضرورة كما إذا لم يوجد سواه، وأنه يجوز ردّ السن الساقطة إلى مكانها وربطها بالفضة أو الذهب، كما يجوز استبدالها بسن حيوان مُذكى.

ونص الفقه الحنفي على أنه لو وُصِلَ عظم إنسان بعظم كلب ولا ينزع إلاّ بضرر جازت الصلاة معه، وهذا النوع وأمثاله من فروع الحنفية يتخرّج عليه: أنه إذا قضت الضرورة بوصل العظم المكسور بعظم نجس فلا حرج في ذلك ولا إثم بدليل إجازة الصلاة ما دام يتعذر نزعه إلاّ بضرر.

نخلص إلى أن جسم الإنسان الميت طاهر، وما انفصل منه حال حياته كذلك طاهر، وإلى جواز شق بطن الآدمي الميت لاستخراج جنين حيّ ترجى حياته أو مالٍ ابتلعه قبل وفاته، وإلى أنه يجوز اضطراراً أكل لحم إنسان ميت في قول فقهاء الشافعية والزيدية، وقول في مذهب المالكية ومذهب الحنابلة، ويجوز أيضاً عند الشافعية والزيدية أن يقطع الإنسان من جسمه فِلْذة ليأكلها حال الاضطرار ـ بشرط ألاّ يجد مباحاً ولا محرماً آخر يأكله ويدفع مخمصته، وأن يكون الضرر الناشىء من قطع جزئه أقل من الضرر الناشىء من تركه الأكل ـ وتخريجاً على ذلك وبناء عليه يجوز شق بطن الإنسان الميت وأخذ عضو منه أو جزء من عضو لنقله إلى جسم إنسان حيّ آخر يغلب على ظن الطبيب استفادة هذا الأخير بالجزء المنقول إليه، رعاية للمصلحة الراجحة التي ارتآها الفقهاء القائلون بشق بطن التي ماتت حاملاً والجنين يتحرك في أحشائها وترجى حياته بعد إخراجه، وإعمالاً لقاعدة: الضرورات تبيح المحظورات، وأن الضرر الأشد يُزال بالضرر الأخف التي سندها الكتاب الكريم والسنة الشريفة، فإنّ من تطبيقاتها كما تقدم جواز الأكل من إنسان ميت عند الضرورة صوناً لحياة الحيّ من الموت جوعاً، المُقَدّمة على صون كرامة الميت إعمالاً لقاعدتي: اختيار أهون الشرين، وإذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما، وإذا جاز الأكل من جسم الآدمي الميت ضرورة جاز أخذ بعضه نقلاً لإنسان آخر حيّ صوناً لحياته متى رجحت فائدته وحاجته للجزء المنقول إليه. ويكون قطع العضو أو قطع جزئه من الميت إذا أوصى حيّ بذلك قبل وفاته، أو بموافقة عصبته بترتيب الميراث إذا كانت شخصيّة المتوفى المأخوذ منه معروفة وأسرته وأهله معروفين، أما إذا جُهلت شخصيّته أو عُرفت وجُهل أهله فإنه يجوز أخذ جزء من جسده نقلاً لإنسان حيّ آخر يستفيد به في علاجه، أو تركه لتعليم طلاب كليات

الطب، لأن في كل ذلك مصلحة راجحة تعلو على الحفاظ على حرمة الميت، وذلك بإذن من النيابة العامة التي تتحقق من وجود وصية أو إذن من صاحب الحق من الورثة، أو إذنها هي في حالة جهالة شخص المتوفى أو جهالة أسرته، ولا يُقطع عضو من ميت إلا إذا تحققت وفاته، والموت هو زوال الحياة، وعلامته إشخاص البصر وأن تسترخي القدمان وينعوج الأنف وينخسف الصدغان وتمتد جلدة الوجه فتخلو من الانكماش، وفي نطاق هذا يجوز اعتبار الإنسان ميتاً متى زالت مظاهر الحياة منه، وبدت هذه العلامات الجسدية، وليس ما يمنع من استعمال أدوات طبيّة للتحقق من موت الجهاز العصبي لكن هذا وحده آية الموت بمعنى زوال الحياة، بل إن استمرار التنفس وعمل القلب والنبض وكل أولئك دليل على الحياة، وإن دلت الأجهزة الطبية على فقدان الجهاز العصبي لخواصه الوظيفية، فإن الإنسان لا يعتبر ميتاً بتوقف الحياة في بعض أجزائه بل يعتبر كذلك شرعاً وتترتب آثار الوفاة من تحقق موته كليّة فلا يبقى فيه حياة ما، لأن الموت زوال الحياة[1].

أما عن عيون الموتى، فقد صدرت فتوى الشيخ حسن مأمون ـ مفتي الديار المصرية ـ حول نقل عيون الموتى إلى الأحياء في ٦ شوال ١٣٧٨ الموافق ١٤ نيسان سنة ١٩٥٩م. وتضمنت الفتوى ما يلي:

١ ـ إخراج عين الميت كإخراج عين الحيّ يعتبر اعتداء وهو غير جائز شرعاً، إلا إذا دعت إليه ضرورة، وبشرط أن تكون المصلحة فيها أعظم من الضرر الذي يصيب الميت.

٢ ـ أخذ عين الميت لترقيع قرنية عين المكفوف الحيّ فيه مصلحة ترجح مصلحة المحافظة على الميت، ويجوز ذلك شرعاً، لأن الضرر الذي يلحق بالحي المضطر لهذا العلاج أشد من الضرر الذي يلحق الميت الذي تؤخذ عينه بعد وفاته، وليس في هذا ابتذال للميت ولا اعتداء على حرمته المنهي عنه شرعاً.

٣ ـ التعدي المنهي عنه إنما يكون إذا كان لغير مصلحة راجحة أو لغير حاجة ماسة[2].

أما الشيخ أحمد هريدي ـ مفتي الديار المصرية ـ فقد سئل عن سلخ قرنية العين من الميت وتركيبها للكفيف؟ فأجاب في الفتوى رقم ٩٩٣ تاريخ ٢٣ تشرين الأول ١٩٦٦ إن سلخ قرنية العين من ميت لتركيبها لحيّ غير جائز شرعاً إلا للضرورة التي تكون المصلحة فيها أعظم من الضرر الذي يصيب الميت، لأن شريعتنا مبنية على رعاية المصالح الراجحة وتحمل الضرر الأخف لجلب مصلحة يكون تفويتها أشد من هذا الضرر، وأخذ عين الميت لترقيع قرنية عين المكفوف يحقق مصلحة ترجح مصلحة المحافظة على الميت فجاز ذلك شرعاً[3].

---

(١) انظر الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية ١٠/ ٣٧٠٢ ـ ٣٧١٥.
(٢) انظر الدكتور محمد علي البار: الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء ٢٨١ ـ ٢٨٣.
(٣) انظر الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية ٦/ ٢٢٧٨، ٢٢٧٩.

أما بالنسبة لسلخ جلد الميت لعلاج حروق الأحياء، فقد أفتى الشيخ محمد خاطر ـ مفتي الديار المصرية ـ بفتوى رقم ١٠٦٩ تاريخ ٣ ذو الحجة ١٣٩٢ هـ ٣/ ٢/ ١٩٧٣م قال فيها:

١ ـ للميت حرمة كحرمته حيّاً فلا يُتعدّى عليه بكسر أو شق أو غير ذلك.

٢ ـ قواعد الدين الإسلامي مبنية على رعاية المصالح الراجحة وتحمل الضرر الأخف لجلب مصلحة يكون تفويتها أشد من هذا الضرر.

٣ ـ أخذ الطبقات السطحية من جلد المتوفين بعد وفاتهم لعلاج الحروق الجسيمة والعميقة بالنسبة للأحياء، إن حقق مصلحة ترجح مصلحة المحافظة على الميت جاز ذلك شرعاً، لأن الضرر الذي يلحق بالحيّ المضطر لهذا العلاج أشد من الضرر الذي يلحق الميت الذي تؤخذ الطبقات السطحية من جلده، وليس في هذا ابتذال للميت ولا اعتداء على حرمته المنهي عنه شرعاً[١].

وشرطوا إذن الميت في حياته، أو إذن ورثته، أو إذن ولي الأمر إن كان الميت مجهول الهوية ولا وارث له.

كما صدرت فتاوى كثيرة تبيح زرع الأعضاء من الأحياء والأموات، منها فتوى الشيخ جاد الحق ـ مفتي الديار المصرية ـ برقم «١٣٢٣» ١٥/ ١/ ١٤٠٠ عن زرع الأعضاء، وفتوى هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية بشأن نقل قرنية العين، القرار «٦٢» في ٢٥/ ٢/ ١٣٩٨، وفتوى هذه الهيئة بشأن نقل الأعضاء وزرعها القرار «٩٩» تاريخ ١٦/ ١١/ ١٤٠٢ هـ وجميعها تبيح الزرع من الأحياء والأموات.

والفتوى الصادرة عن المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي «القرار الأول» للدورة الثامنة ٢٨/ ٤ إلى ٧/ ٥/ ١٤٠٥، وفيه يجوز أخذ العضو من إنسان ميت لإنقاذ إنسان آخر مضطر إليه، بشرط أن يكون المأخوذ منه مكلفاً وقد أذن بذلك حالة حياته.

وكذلك القرارات الهامة المتعلقة بزرع الأعضاء، والتي صدرت عن مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي، كقرار رقم «٥» بشأن أجهزة الإنعاش الدورة الثالثة بعمان ـ الأردن ـ المنعقدة في ١٨ ـ ٢٣ صفر سنة ١٤٠٧ هـ وفيه الإعتراف بموت الدماغ وأنه مساوٍ لموت القلب وهو أول قرار يصدر وفيه تأثير كبير على موضوع زرع الأعضاء من الموتى.

كذلك القرار رقم «١» ٤/ ٨/ ٨٨ بشأن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حيّاً أو ميتاً «من الدورة الرابعة المنعقدة بجدة من ١٨ ـ ٢٣/ ٦/ ١٤٠٨هـ والفقهاء الذين أفتوا بإباحة النقل من الميت شرطوا:

(١) انظر دكتور محمد علي البار: زرع الجلد ومعالجة الحروق ص١٠٩ ـ ١١٠.

١ ـ موافقة الميت أثناء حياته وإذنه بنزع عضو أو أعضاء من جسمه بعد وفاته.
٢ ـ موافقة أهل الميت على ذلك.
٣ ـ موافقة ولي أمر المسلمين أو من ينوب عنه في حالة الجثة المجهولة والتي لم تعرف هويتها.
٤ ـ كون ذلك هو العلاج الوحيد للمريض.
٥ ـ كون ذلك ضرورة أو حاجة ماسة تُنزّل منزلة الضرورة.
٦ ـ كون ذلك بدون مقابل مالي بل احتساباً لوجه الله تعالى[١].

وما سبق من فتاوى يَدُلُّ على أن شريعة الإسلام الخالدة المبنية على رعاية المصالح الراجحة لا تضيق ذرعاً بالمستجدات الطبيّة وتطور الحياة، بل تشملهم قواعدها الكلية ومبادئها العامة وأدلتها التفصيلية ومقاصدها التي يَبْني عليها المفتي استنباط أحكامه الجزئية في الحوادث التي لم يرد فيها نص من الشارع تفصيلاً، وهذا من عظمة الشريعة وصلاحيتها لكل زمان ومكان.

حكم نقل الأعضاء التناسلية:

من مقاصد الشريعة الضرورية حفظ النسل، لذلك دعت إلى حفظ التناسل ومنعت ما يؤدي إلى القضاء عليه، كما شرعت من الأحكام ما يحافظ على الأنساب، ومنعت كل ما يؤدي إلى اختلاطها وضياعها، فهل يؤدي نقل الأعضاء التناسلية إلى اختلاط الأنساب التي هي من أقوى الدعائم التي تقوم عليه الأسرة الإسلامية؟

يقول الدكتور طلعت القصبي[٢]: المبيض هو عضو التأنيث في المرأة والذي يقابل الخصية في الرجل ويقوم المبيض بوظيفتين:

أولاهما: كغدة تفرز الهرمونات الأنثوية الضرورية لأنوثة المرأة.

ثانيهما: انتاج البويضات في سن البلوغ إلى سن اليأس اللازمة لحدوث الحمل في وجود الحيوانات المنوية الذكرية.

هذه البويضات تحمل الصفات الوراثية وتختلف من امرأة لأخرى وإذا فرض ونجحت هذه العملية مستقبلاً ونُقل مبيض امرأة إلى أخرى فإنه يحمل الصفات الوراثية من امرأة إلى امرأة غريبة عنها تماماً وبالتالي فذلك يعتبر خلطاً في الأنساب.

أما نقل الرحم وملحقاته من انبوبتي ڤالوب من امرأة إلى أخرى فذلك لا يحمل صفات وراثية، وإذا نجح مستقبلاً فإن ذلك يعتبر كنقل عضو كالكلية مثلاً ولا علاقة له بالصفات الوراثية وخلط الأنساب[٣].

---

(١) انظر محمد علي البار: الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء ١٦٨، ١٦٩.
(٢) الدكتور طلعت أحمد القصبي رئيس قسم أمراض النساء والولادة بمستشفى الجهراء ـ الكويت.
(٣) دكتور طلعت القصبي: إمكانية نقل الأعضاء التناسلية في المرأة ـ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السادس ٣/ ١٩٨٠.

أما بالنسبة لخصية الرجل فيؤكد الدكتور كمال محمد نجيب والدكتورة صدّيقة علي العوضي: أن الخصية تحتوي على المواد الأولية التي ينتج منها الحيوان المنوي، والتي تحمل الصفات الوراثية التي ورثتها تلك الخلايا الأولية من وَالدَيْ حامل هذه الخصية، فإذا ما نقلنا هذه الخصية إلى شخص آخر فإننا بذلك ننقل المصنع بآلاته وموادّه الأولية و عماله إلى مكان آخر يكون دور الرجل الثاني الذي انتقلت له الخصية هو إمدادهذا المصنع بالطاقة اللازمة لتشغيله فقط، ولن يكون للشخص المنقول له الخصية دور في نقل الصفات الوراثية، ولكن سوف يحل محلها الصفات الوراثية الخاصة بالرجل الذي تم نقل الخصية منه، وهذا إذا تمّ فإننا نساعد به على خلط الأنساب(١).

أما زراعة الأعضاء التناسلية الأخرى مثل الرحم والأنبوبة والمهبل، فإنه ينطبق عليها ما ينطبق على باقي أعضاء الجسم مثل القلب والكلية. . . لأن هذه الأعضاء لن تشارك في نقل الصفات الوراثية، وبالتالي فإن خلط الأنساب في هذه الحالة لن يكون له وجود.

أما الدكتور محمد سليمان الأشقر: فلم يُسلّم بما قاله الأطباء، واعتبر أن الخصية أو المبيض إذا انتقلت إلى شخص ما فإن المُتلّقي يصبح صاحبها كالعين المزروعة أو الأذن أو القلب أو الكلية. . .، ولا شأن للمصدر فيها لإنقطاع تعلقه بها، فتكون نسبة الولد إلى المُتلقي نسبة صحيحة تامة، والعضو المنقول عضو المُتلقّي، وقد انقطعت النسبة إلى المصدر، فلا ضير ولا حرمة في استعماله كالعضو الأصيل، وهو الصحيح. لأن العضو المزروع متصل بالمُتلقّي اتصالاً عضوياً، فهو يأتمر بالأوامر الواصلة إليه من دماغه، ويتألم الشخص بألم ذلك العضو، ويلتذ بلذته، ويصح بصحته. . .(٢)

لكن مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي لم يأخذ بهذا الرأي بل اعتبر أن ما يقوله الأطباء من أن نقل الخصية أو المبيض سيؤدي إلى اختلاط الأنساب هو الأصح.

فقد جاء في قراره رقم ٥٩/ ٨/ ٦ بشأن زراعة الأعضاء التناسلية(٣) إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السادس بجدة من ١٧ ـ ٢٣ شعبان سنة ١٤١٠هـ وبعد اطلاعه على الأبحاث والتوصيات المتعلقة بهذا الموضوع الذي كان أحد موضوعات الندوة الفقهية الطبّية السادسة المنعقدة في الكويت من ٢٣ ـ ٢٦ ربيع الأول سنة ١٤١٠ هـ قرر ما يلي:

١ ـ زرع الغدد التناسلية: بما أن الخصية والمبيض يستمران في حمل وإفراز الصفات

---

(١) دكتور كمال محمد نجيب ودكتورة صديقة العوضي: زراعة الأعضاء التناسلية مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ٣/ ٢٠٥٤ ـ ٢٠٥٦.

(٢) انظر دكتور محمد سليمان الأشقر: نقل وزراعة الأعضاء التناسلية، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ٣/ ٢٠٠٧، ٢٠٠٨.

(٣) انظر مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ٣/ ٢١٥٥.

الوراثية «الشفرة الوراثية» للمنقول منه حتى بعد زرعهما في متلقٍ جديد، فإن زرعهما محرم شرعاً.

٢ ـ زرع أعضاء الجهاز التناسلي: زرع بعض أعضاء الجهاز التناسلي التي لا تنقل الصفات الوراثية ـ ما عدا العورات المغلظة ـ جائز لضرورة مشروعة ووفق الضوابط والمعايير الشرعية المبينة في القرار رقم «١» للدورة الرابعة لهذا المجمع(١).

حكم استخدام أنسجة الأجنة في زرع الأعضاء:

استخدم العلماء في العصر الحديث الأجنة لدراسة فروع مختلفة من العلوم الطبّية، وفي خلال ربع القرن الأخير اتسع نطاق زرع الأعضاء والأنسجة، ولم يُكتف بنقل الدم والجلد والكلى من الأحياء، ولا بنقل الجلد والكلى والقلب والشرايين والكبد والعظام والقرنية. . . من الأموات، بل بدأت الأبحاث تتجه إلى محاولة استخدام أنسجة الأجنة، واستنباتها لعلاج بعض الأمراض المزمنة، وبدأ بذلك عهد نقل الأنسجة الجنينية إلى منعطف جديد يلتحق بما يعرف بزرع الأعضاء.

الأجنة المُجْهضة: الإجهاض إما أن يكون تلقائياً بمعنى أن الأرحام تُخرج ما بداخلها، ويكون ذلك عادة لكون الجنين أو البويضة الملقحة غير قادرة على النمو والاستمرار.

وإما أن يكون الإجهاض إجهاضاً جنائياً، أو متعمداً، وفي هذه الحالة فإن نمو الجنين داخل الرحم يكون طبيعياً، واستمرار الحمل يكون عادياً، ولكن لأسباب من صنع الأسرة أو المجتمع يُجْهَضُ هذا الحمل.

إذن الأجنة المُجْهَضة تكون على نوعين:

١ ـ نوع: غير مُخلق وبالتالي ليس مكتمل النمو، وفي أغلب الأحيان ليس بها أو لها أعضاء يمكن نقلها أو الاستفادة منها.

٢ ـ النوع الآخر، أجنة مُخَلّقةٌ، وهي قد تكون وصلت إلى مراحل من النمو وتكون لها أو بها أعضاء قابلة للنقل والزراعة في الغير.

فزراعة الأعضاء من الأجنة المُجْهَضة ممكن طبيًا ومفيد علمياً.

الأجنة الفائضة: ينتج عن عملية طفل الأنابيب ـ أو علاج العقم بالتلقيح الإصطناعي الخارجي ـ أجنة فائضة، فعلى سبيل المثال نتج من عملية طفل الأنابيب التي أجريت لـ «٤٣٢» امرأة في مركز واحد نتج من تلك العمليات «١٢٠٨» جنين فائض أُوْدِع الثلاجة أو جُمّد. هذه الأجنة الفائضة يمكن الاستفادة منها في التجارب العلمية أو أخذ أعضاء منها لزراعتها(٢).

---

(١) وقد سبق أن أشرنا إليه في معرض الكلام عن انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً.

(٢) انظر دكتور محمد علي البار: الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء ص١٩٨ وما بعدها.
والدكتور عبد الله باسلامة: الاستفادة من الأجنة المجهضة والفائضة في زراعة الأعضاء، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ٣/ ١٨٣٩ وما بعدها.

ولبيان الفتوى الشرعية حول مدى مشروعية أخذ أجزاء من الأنسجة الجنينية لزراعة خلايا المخ والجهاز العصبي، أو استعمالها في علاج المرضى، ومدى مشروعية اتخاذ الأجنة الفائضة محلاً للتجارب العلمية أو مصدراً لزراعة الأعضاء، عقدت المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بدولة الكويت بالاشتراك مع مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي الندوة الفقهية الخامسة من سلسلة ندواتها حول «الإسلام والمشكلات الطبية المعاصرة» في الفترة ما بين ٢٣ ـ ٢٦ ربيع الأول سنة ١٤١٠هـ شارك فيها نخبة من العلماء والفقهاء والأطباء وقدمت أبحاثاً طبية وفقهية في موضوعات الندوة، وقد توصلت الندوة إلى توصيات[1]. ثم نوقشت هذه الدراسات والتوصيات في مجمع الفقة الإسلامي في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٧ ـ ٢٣ شعبان سنة ١٤١٠هـ وقد صدر عنه مجموعة من الفتاوى والقرارات منها: قرار رقم ٥٦/ ٥/ ٦ بشأن زراعة خلايا المخ والجهاز العصبي.

في ضوء ما انتهت إليه الندوة الفقهية الطبية من أنه لا يُقصد من ذلك نقل مخ إنسان إلى إنسان آخر، وإنما الغرض من هذه الزراعة علاج قصور خلايا معينة في المخ عن إفراز مادتها الكيميائية أو الرمونية بالقدر السوي فتودع في موطنها خلايا مثيلة من مصدر آخر، أو علاج فجوة في الجهاز العصبي نتيجة بعض الإصابات.

قرر:

١ ـ إذا كان المصدر للحصول على الأنسجة هو الغدة الكظريه ـ النخاع ـ للمريض نفسه وفيه ميزة القبول المناعي لأن الخلايا من الجسم نفسه، فلا بأس من ذلك شرعاً.

٢ ـ إذا كان المصدر هو أخذها من جنين حيواني، فلا مانع من هذه الطريقة إن أمكن نجاحها ولم يترتب على ذلك محاذير شرعية. وقد ذكر الأطباء أن هذه الطريقة نجحت بين فصائل مختلفة من الحيوان، ومن المأمول نجاحها باتخاذ الاحتياطات الطبّية اللازمة لتفادي الرفض المناعي.

٣ ـ إذا كان المصدر للحصول على الأنسجة هو خلايا حيّة من مخ جنين باكر «في الأسبوع العاشر أو الحادي عشر» فيختلف الحكم على النحو التالي:

أ ـ الطريقة الأولى: أخذها مباشرة من الجنين الإنساني في بطن أمه، بفتح الرحم جراحياً، وتستتبع هذه الطريقة إماتة الجنين بمجرد أخذ الخلايا من مخه، ويحرم ذلك شرعاً إلاّ إذا كان بعد إجهاض طبيعي غير متعمد، أو إجهاض مشروع لإنقاذ حياة الأم وتحقق موت الجنين، مع مراعاة الشروط التي سترد في موضوع الاستفادة من الأجنة في القرار رقم ٥٨/ ٨/ ٦ لهذه الدورة.

ب ـ الطريقة الثانية: وهي طريقة قد يحملها المستقبل القريب في طيّاته باستزراع خلايا المخ في مزارع للإفادة منها، ولا بأس في ذلك شرعاً إذا كان المصدر للخلايا المستزرعة مشروعاً، وتم الحصول عليها على الوجه المشروع.

---

(١) انظر هذه التوصيات في مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ٣/ ٢٠٦٣ ـ ٢٠٦٨.

٤ ـ المولود اللادماغي: طالما ولد حيّاً، لا يجوز التعرض له بأخذ شيء من أعضائه إلى أن يتحقق موته بموت جذع دماغه، ولا فرق بينه وبين غيره من الأسوياء في هذا الموضوع، فإذا مات فإن الأخذ تراعى فيه الأحكام والشروط المعتبرة في نقل أعضاء الموتى من الإذن المعتبر، وعدم وجود البديل، وتحقق الضرورة، وغيرها مما تضمنه القرار رقم «١» من قرارات الدورة الرابعة لهذا المجمع، ولا مانع شرعاً من إبقاء هذا المولود اللادماغي على أجهزة الإنعاش إلى ما بعد موت جذع الدماغ «والذي يمكن تشخيصه» للمحافظة على حيوية الأعضاء الصالحة للنقل توطئة للاستفادة منها بنقلها إلى غيره بالشروط المشار إليها[١].

كما كان للمجمع القرار رقم ٥٧/٦/٦ بشأن البييضات الملقحة الزائدة عن الحاجة، فقد قرر مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره السادس ما يلي:

١ ـ في ضوء ما تحقق علمياً من إمكان حفظ البييضات غير ملقحة للسحب منها، يجب عند تلقيح البييضات الاقتصار على العدد المطلوب للزرع في كل مرة تفادياً لوجود فائض من البييضات الملقحة.

٢ ـ إذا حصل فائض من البييضات الملقحة بأي وجه من الوجوه تترك دون عناية طبية إلى أن تنتهي حياة ذلك الفائض على الوجه الطبيعي.

٣ ـ يحرم استخدام البييضة الملقحة في امرأة أخرى، ويجب اتخاذ الاحتياطات الكفيلة بالحيلولة دون استعمال البييضة في حمل غير مشروع[٢].

كما صدر عن مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره السادس القرار رقم ٥٨/ ٦/٧ «بشأن استخدام الأجنة مصدراً لزراعة الأعضاء» فقد قرر ما يلي:

١ ـ لا يجوز استخدام الأجنة مصدراً للأعضاء المطلوب زرعها في إنسان آخر إلا في حالاتٍ بضوابط لا بُدّ من توافرها:

أ ـ لا يجوز إحداث إجهاض من أجل استخدام الجنين لزرع أعضائه في إنسان آخر، بل يقتصر الإجهاض على الإجهاض الطبيعي غير المتعمد، والإجهاض للعذر الشرعي، ولا يُلجأ لإجراء العملية الجراحية لاستخراج الجنين إلا إذا تعينت لإنقاذ حياة الأم.

ب ـ إذا كان الجنين قابلاً لاستمرار الحياة فيجب أن يتجه العلاج الطبي إلى استبقاء حياته والمحافظة عليها، لا إلى استثماره لزراعة الأعضاء، وإذا كان غير قابل لاستمرار الحياة فلا يجوز الاستفادة منه إلاّ بعد موته بالشروط الواردة في القرار رقم «١» للدورة الرابعة لهذا المجمع.

---

(١) انظر مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، العدد السادس ٣/ ٢١٤٩، ٢١٥٠.
(٢) انظر مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ٣/ ٢١٥١، ٢١٥٢.

٢ ـ لا يجوز أن تخضع عمليات زرع الأعضاء للأغراض التجارية على الإطلاق.

٣ ـ لا بُدّ أن يُسند الإشراف على عمليات زراعة الأعضاء إلى هيئة متخصصة موثوقة[1].

---

(١) انظر مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ٣/ ٢١٥٣، ٢١٥٤.

حكم التلقيح الصناعي، وزرع الأجنة، وتأجير الأرحام

ماهية التلقيح الصناعي:

التلقيح الصناعي: هو عملية علاج طبي لوصل الحيوان المنوي بالبييضة بطريقة صناعية ـ في أنبوب ـ نظراً لعجزٍ ما في الرحم، هذه الطريقة ذاتها، أسلوبٌ علاجيّ لحالة لا يمكن أن توصف المرأة التي تعالج بها بالعقم الكامل، فإنّ مَنْ جعلها الله عقيماً مستحيل عادة أن تلد، وكذلك بالنسبة للرجل، وألوف الحالات في العالم تؤكد هذه الحقيقة المُسَلَّمَة، والعقم الكامل يختلف عن حالة صاحبة بوييضة الأنبوب حيث إن هذه قابلة للحمل لكن لعجز ما في الرحم حيل بين رحمها وبين قبول لقاح زوجها. لأن الأصل أن يتم التلقيح طبيعياً في الرحم بالطريق الطبيعي الذي فطر الله الناس عليه، لكن إن تعذر التلقيح بالطريق الطبيعي ـ بأن كانت القناة التي تسير فيها البوييضة إلى رحم الزوجة مسدودة، أو تالفة، ولم يتمكن بالعلاج من فتحها أو إصلاحها، أو كانت الحيوانات المنوية للزوج ضعيفة أو قاصرة عن أن تصل إلى رحم الزوجة لتلتقي بالبوييضة فيه، مما يؤدي إلى تعطيل النسل والتكاثر الذي حضّ الإسلام عليه ورغب فيه وندب المسلمين إليه ـ فهذا التعذر يمكن تلافيه(1) عن طريق علاجٍ لإحداث تلقيح في غير المكان الطبيعي من خلال أخذ البُييضة من المرأة عند خروج البُييضة من المبيض ووضعها في أنبوب خاص أو طبق فيه سائل «فسيولوجي» مناسب لبقاء البُييضة ونموها، ثم يُؤخذ مني الرجل ويُوضع في الطبق مع البُييضة فيلقح أحد الحيوانات المنوية البييضة، فإذا ما تم تلقيحها انقسمت انقساماتها المعروفة حتى تبلغ مرحله «التوتة» وذلك في

(1) وذلك بعد أن نجح الطبيبان البريطانيان «باتريك ستيتو» و «روبرت أدوارد» في تلقيح بوييضة السيدة «ليزلي» بمني زوجها «جون براون» في ١٠ تشرين الثاني سنة ١٩٧٧م في مستشفى أولدهام من ما نشستر في إنجلترا، وأدى ذلك إلى نجاح أول حمل وولادة أول طفلة أنبوب هي «لويزا براون» في ٢٥ يونيه حزيران سنة ١٩٧٨م.
انظر مجلة الفيصل السعودية العدد ١٨ صفحة ٧٣ ذو الحجة سنة ١٣٩٨ تشرين الثاني سنة ١٩٧٨.

اليوم الرابع منذ التلقيح، ويكون الرحم عندئذٍ قد استعد لاستقبال البُييضة الملقحة فيعاد إدخالها عندئذ إلى الرحم فتعلق به، وتثبت بجداره، فإذا ما نجح العلماء في ذلك فقد انتهت مهمتهم وتركوا «النطفة الأمشاج» تعلق بجدار الرحم وتصبح علقة عالقة ثم تنمو نمواً طبيعياً ليكتمل الحمل الطبيعي بإذن الله تعالى(١). هذه العملية هي عملية طبّية علاجية وهي برأي كثير من علماء المسلمين وفقهائهم جائزة شرعاً(٢).

رأي العلماء في التلقيح الصناعي:

يقول العلامة الشيخ محمود شلتوت ـ شيخ الجامع الأزهر الأسبق ـ من المعلوم أن تَخَلّق الولد إنما هو من السائل المنوي الذي يخرج من الرجل فيصل إلى الرحم المستعد للتفاعل ﴿خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ﴾(٣).

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾(٤) يتخلّق الولد من هذا السائل متى وصل إلى الرحم المستعد للتفاعل، وإن لم يكن وصوله عن طريق الاتصال الجسماني المعروف، وهذا قد عرفه الناس جميعاً، وعرفه فقهاؤنا، وجاء في كلامهم: «إن الحمل قد يكون بإدخال الماء للمحل دون اتصال» عرّفوه هكذا ورتبوا عليه وجوب العدة. وهذا صريح في اعترافهم أن وصول الماء عن غير الطريق المعتاد قد يكون وسيلة لشغل الرحم بالجنين، وهو يتضمن تقرير المبدأ المعروف في تَكَوُّن الطفل من الماء الحيوي دون حاجة إلى العملية الجنسية، وما الاتصال الجسماني إلا وسيلة معتادة، لا يتوقف عليها تَكَوُّن الولد الذي هو من الماء المستكمل مؤهلاته الطبيعية.

والتلقيح الصناعي، وقَصْدُ التوليد عن طريقه اتخذ سبيلاً لتحقيق رغبة الولد بالنسبة للزوجين اللذين ليس لهما ولد، وذلك كي يقف عندهما الإحساس بالعقم، أو يزول، وبذلك يستويان بغيرهما، ويشعران في هذه الحياة بزينة الأبوة والأمومة للأبناء.

ثم يَخْلُص الشيخ إلى بيان حكم الشريعة في التلقيح فيقول: ومن هنا نستطيع أن نقرر ـ بالنسبة لحكم الشريعة في التلقيح الصناعي الإنساني ـ أنه إذا كان بماء الرجل لزوجه كان

---

(١) انظر الدكتور محمد علي البار: التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد الثاني ١/ ٢٧١، ٢٧٢.

(٢) وقد خالف هذا الرأي الأستاذ الدكتور مصطفى ديب البغا ـ وكيل كلية الشريعة جامعة دمشق ـ فقال: نظراً لما سمعته من مفاسد تترتب على هذا الأسلوب فإن هذه العملية غير جائزة شرعاً لأن ما ذكر وما بحث من أمر التلقيح الصناعي هو في مجتمع غير إسلامي ليست فيه حلول أخرى، والارتباط بين الزوجين ضربةُ لازب، والله تعالى يقول ﴿وإنْ يتفرقا يُغنِ اللّهُ كلاً من سعته﴾ [النساء: ١٣٠] ففي حال عدم العقم يمكن أن يكون الفراق وكل من الزوجين يتزوج وتنحل المشكلة.

(٣) سورة الطارق آية ٣١.

(٤) سورة الدهر آية ٢٠.

تصرفاً واقعاً في دائرة القانون والشرائع التي تخضع لحكمها المجتمعات الإنسانية الفاضلة، وكان عملاً مشروعاً لا إثم فيه ولا حرج.

أما إذا كان التلقيح بماء رجلٍ أجنبي عن المرأة ـ لا يربط بينهما عقد زواج «ولعل هذه الحالة هي أكثر مايراد من التلقيح الصناعي عندما يتحدث الناس عنه» ـ فإنه يُزَجّ بالإنسان دون شك في دائرتي الحيوان والنبات، ويخرجه عن المستوى الإنساني مستوى المجتمعات الفاضلة التي تنسج حياتها بالتعاقد الزوجي وإعلانه. وهو في هذه الحالة يكون في الشريعة الإسلامية جريمة منكرة وإثماً عظيماً يلتقي مع الزناة في إطار واحد، جوهرهما واحد، ونتيجتهما واحدة وهي وضع ماء رجل أجنبي قصداً في حرث ليس بينه وبين ذلك الرجل عقد ارتباط بزوجية شرعية، وهو أفظع جرماً، وأشدّ نُكراً من التبني، لأنه يجمع بين نتيجة التبني ـ وهي إدخال عنصر غريب في النسب ـ وبين خسة أخرى وهي إلتقاؤه مع الزنا في إطار واحد تنبو عنه الشرائع والقوانين، وينبو عنه المستوى الإنساني الفاضل، وحسب مَنْ يدعون إلى هذا التلقيح ـ بين غير الزوجين ـ ويشيرون به على أرباب العقم تلك النتيجة المزدوجة التي تجمع بين الخستين: دَخَلٌ في النسب، وعارٌ مستمر إلى الأبد، حفظ الله على المسلمين أنسابهم ومستواهم الإنساني الفاضل[1].

أما الدكتور عبد الستار فتح الله سعيد[2] فتناول هذا الموضوع وقال: إن الإسلام دين الحق، والمتفرد ـ وحده ـ بالحفظ، وتواتر المبادىء والقواعد، ومن ثَمّ فهو الحَكَمُ على غيره من الأديان، وهو كلمة الوحي الإلهي الصحيحة الباقية على الأرض، ولهذا لم يتعارض مع حقيقة علمية، ولم يُعارض قط المصالح المشروعة للجنس البشري، لأنه جاء لتحقيقها وحياطتها، لذلك نوجز الجواب عن حكم الدين في الأطفال الذين يمرون عبر الأنابيب بما يلي:

١ ـ يبيح الإسلام للرجل أن يضع نطفته في المرأة ـ حال الزوجية ـ على أيّ وجه ينتهي بها إلى الرحم، بل يبيح له بشروط إلقاءَها خارج الرحم فيما يسمى شرعاً بالعزل.

٢ ـ ينبغي الاعتقاد التام بأن الخالق هو الله تعالى في كل حال سواء كان ذلك في أنبوب أم في غيره.

٣ ـ معالجة الماء الذي يكون منه الولد بطريقة التلقيح بين النطفة والبويضة في أنبوب أو غيره لا يزيد عن كونه ضرباً من التداوي، والأخذ بالأسباب المشروعة في الإسلام، ولا دليل على منعه أو تحريمه.

٤ ـ لم يمنع الإسلام أُمته من الاستفادة بالتجارب البشرية في مجالات الحياة، بل يحثها على اقتباس النافع المفيد منها.

ثم إن استخدام الأنابيب أو غيرها مشروط فيه بداهة أن يتم بطريق شرعي متفرد وهو أن تكون النطفة من الزوج والبُويضة من الزوجة فقط بحيث لا يختلط بهما أي مادة بشرية تُؤخذ

---

(١) انظر الشيخ شلتوت: الفتاوى ص٣٢٥ ـ ٣٢٩.

(٢) المدرس بالمعهد العالي للدعوة الإسلامية بالرياض.

من غير الزوجين. والإخلال بواحد من هذين الأمرين «النطفة والبويضة الزوجية» يكون في حكم الزنى ويأثم فاعله، والراضي به إثماً مبيناً، فضلاً عن أنه يترتب عليه آثار الزنى من عدم ثبوت النسب وحرمة الميراث، وغير ذلك من الأحكام(١).

ويقول الشيخ إبراهيم القطّان ـ قاضي القضاة في الأردن. إن طفل الأنابيب عملية تتم وفق السنة الطبيعية لتكوين الجنين عن طريق وجود حيوان منوي من الرجل وبويضة من الأنثى يتم تلقيحهما في أنبوبة، تُنقل بعد التلقيح إلى رحم المرأة فتأخذ دورتها العادية، وإذا تم حمل المرأة من مادة زوجها فإن نسب الطفل يكون صحيحاً، ويثبت نسبه لأبيه، كما تثبت له الحقوق الخاصة بالطفل العادي في الميراث(٢).

وهذا فحوى ما أشار إليه مفتي الديار المصرية الأسبق الشيخ حسنين محمد مخلوف حيث قال: إذا كانت المادة التي أدخلت إلى رحم الأم هي مادة زوجها، فإن نسب الطفل يكون صحيحاً، ويثبت نسبه لأبيه، وتثبت له الحقوق الخاصة بالطفل العادي في الميراث، وأنه ما دام الزوج هو صاحب المني فإن الطفل المولود ينسب إليه حتى ولو لم يحدث جماع كامل بين الزوجين(٣).

أما الشيخ مصطفى الزرقا فقد لاحظ في حكم هذه المستجدة أمراً آخر وهو أن التلقيح الصناعي يتم مع انكشاف عورة المرأة على شخص أجنبي الطبيب أو الطبيبة، فهل تبيح معالجة العقم في المرأة هذا الإنكشاف؟

ويجيب الشيخ فيقول: إن من القواعد الشرعية المتفق عليها بين أئمة الفقه والدين أن الضرورات تبيح المحظورات، وأن الحاجة تُنزّل منزلة الضرورة، ومن تطبيقاتها أن مداواة المرض في مكان العورة تبيح كشفها بقدر حاجة المداواة، وقد صرح فقهاء المذاهب بذلك. . . والذي يبدو لي: أن الغرض المشروع في الحصول على الولد سواء في ذلك رغبة الزوج أو الزوجة، يمكن أن يعتبر مبيحاً لانكشاف الزوجة في سبيل معالجة العقم أو التلقيح الصناعي إن لم تكن طريقة التلقيح نفسها تنطوي على محظورات أخرى(٤).

ومما سبق يتبين أن عملية التلقيح الصناعي بين الزوجين هي عملية طبّية جائزة شرعاً، لأن من مقاصد الزواج في الشريعة الإسلامية الإنجاب والحفاظ على النوع الإنساني، وأنه لا يجوز إهدار هذا المقصد الشرعي لأن إهداره يتنافى مع نصوص الشريعة الغراء، وتوجيهاتها إلى تكثير النسل والحفاظ عليه، والعناية به، باعتبار حفظ النسل أحد الكليات الخمس التي استهدفتها أحكام الشريعة وعملت على رعايته والحفاظ عليه.

---

(١) انظر مجلة الفيصل السعودية العدد ١٨ ص٧٥ ـ ٧٧ ذو الحجة سنة ١٣٩٨.

(٢) المصدر السابق ص٧٩.

(٣) المصدر السابق ص٧٩.

(٤) انظر الشيخ عبد الرحمن البسام: أطفال الأنابيب، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد الثاني ١/ ٢٥٦، ٢٥٧.

خروج التلقيح الصناعي عن وجهته:

لا يهم الكثيرين في دول الغرب الحفاظ على العفة الأسرية، أو النسل الطاهر من السفاح، لذلك تحول التلقيح الصناعي عن وجهته الشرعية إلى طرق ملتوية تدمر الدين والأخلاق، والأسرة والمجتمع.

فتراهم قد أنشأوا بنوك المنيّ، يأتي المانح فيتبرع بمائه ويُحْفَظُ في هذا البنك، ثم تأخذه امرأةٌ ما طبعاً غير زوجته، وقد تكون غير متزوجة أصلاً. كما أنهم أجّروا الأرحام، وجمّدوا الأجنة المخصبة، ونقلوا البويضة الملقحة من امرأة إلى أخرى، وهو ما عُرف بالأم المستعارة، أو الرحم الظِّئْرُ[1]، وبدأت المشاكل الأخلاقية والدينية تظهر عندهم.

لقد تَمّ بالفعل ولادة أول طفلة من الرحم الظّئر، ودخلت القضية إلى المحاكم الإنجليزية ذلك لأن الأم المستعارة أو الرحم الظّئر رفضت تسليم الطفل لصاحبة البويضة بعد ولادته رغم أنها وَقّعَت عقداً بتسليم الطفل بعد أن تلده، وتحولت القضية إلى مشكلة أمام القضاء الإنجليزي لعدم وجود سابقة.

كما أنه يوجد في الغرب اليوم موجة عارمة من نكاح الاستبضاع[2] الذي كان معروفاً في الجاهلية، حيث تُرْسِل المرأة إلى شخص مشهور بالذكاء والقوة لتحمل منه سفاحاً.

وهذا ما تقوم به شركات متخصصة في الولايات المتحدة الآن... تأخذ منيّ العباقرة والحائزين على جوائز نوبل وغيرهم وتحفظها في ثلاجاتها وتعطيه لمن تطلب وتدفع الثمن... وذلك لإنتاج سلالة بشرية ممتازة حسب زعمهم.

وقد يذهب الزوج إلى الحرب، كما حصل في حرب ڤيتنام وهو يريد الولد فيدفع بمنيّه إلى البنك لتُلَقّح به زوجه في الوقت المناسب فتحبل منه وهو في ڤيتنام، أو بعد وفاته.

تقول صحيفة ـ النيوزويك الأميركية ١٨ مارس سنة ١٩٨٥ ـ إن هناك ما لا يقل عن ربع مليون طفل ولدوا نتيجة التلقيح الصناعي بماءٍ غير ماء آبائهم[3].

كما أن التلقيح الصناعي بالأجنة المجمدة أثيرت حوله قضايا في منتهى الدقة

---

(١) الظِّئْرُ: الناقة تعطف على ولد غيرها، ومنه قيل للمرأة الأجنبية تَحْضُنُ ولد غيرها ظِئْرٌ ـ انظر الفيومي: المصباح المنير ص٣٨٨.

(٢) الاستبضاع: هو من نكاح الجاهلية الذي هدمه الإسلام، وقد عرّفته السيدة عائشة رضي الله عنها: أنه كان الرجل يقول لإمرأته إذا طهرت من طمثها أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه، ويعتزلها زوجها حتى يتبين حملها فإذا تبين، أصابها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، انظر السيد السابق: فقه السنة ٢/ ١٠٥. وانظر ابن الأثير: النهاية ١/ ١٣٣.

(٣) انظر دكتور محمد علي البار: التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب ـ مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد الثاني ١/ ٢٦٩ ـ ٢٧١.

والخطورة، فقد حصلت في أستراليا قضية أفاضت وسائل الأعلام بنشر تفاصيلها حيث قام اثنان من الأثرياء زوج وزوجة بإجراء تجربة طفل الأنبوب. . . وفشلت التجربة فلم تحمل المرأة ولكن الأطباء كانوا قد احتفظوا بمجموعة من اللقائح «الأجنة» مثلجة مجمدة منهما، على أساس أنهما سيعودان بعد بضعة أشهر وسيعيد الأطباء المحاولة ولكن الزوجين الثريين قتلاً في حادث طائرة سقطت وتحطمت وليس لهما من وارث، هل يقوم الأطباء ـ بإيجاد الوارث ـ وتنمية الأجنة التي حصلوا عليها من هذين الزوجين ويزرعونها في متبرعات بحيث تقوى احتمالات نجاح واحدة من هذه المحاولات، فإذا نجحت نسب الوليد إلى أبويه اللذين لقيا حتفهما قبل أن تحمله رحم، أيجوز مثل هذا العمل أن يأتي وليد بعد وفاة أمه وأبيه ربما بسنين[١].

نخلص مما سبق إلى أن تجارة الأجنة المجمدة، وبنوك المنيّ، والأرحام المستأجرة قائمة على قدم وساق في معظم دول الغرب، وقد سببت لهم مشاكل اجتماعية وقانونية عديدة، هناك مشكلة الأمهات المستعارات، أو الرحم الظئر من تكون الأم أهي التي حملت وولدت أم صاحبة البوييضة، ومن يكون الأبِ أهو صاحب المنيّ أم زوج المرأة صاحبة البوييضة، أم زوج التي حملت وولدت، لذلك وحماية للمجتمع الإسلامي من الانزلاق في المتاهات الغربية، واختلاط الأنساب بصورة فوضوية ظلامية، كان اجتهاد علماء المسلمين لإيجاد الفتوى الشرعية التي ترضي الله تعالى وتساهم في حلّ هذه المستجدات الطارئة.

رأي دار الإفتاء المصرية في التلقيح الصناعي:

أفتى علماء المسلمين بأنه يحرم الانطلاق في التلقيح الصناعي لتوالد الإنسان، ولا يُجاز إلا بين الزوجين وبشروطٍ، وذلك سداً للذرائع، وحفظاً لروابط الأسرة، وصوناً للأنساب.

فقد صدر عن دار الإفتاء المصرية فتوى بشأن التلقيح الصناعي في الإنسان برقم ١٢٢٥[٢] وبتوقيع المفتي الشيخ جاد الحق علي جاد الحق ـ رحمه الله ـ وفيها:

١ ـ المحافظة على النسل من المقاصد الضرورية التي استهدفتها أحكام الشريعة الإسلامية، ولذا شُرع النكاح وحُرِّم السفاح والتبني.

٢ ـ الاختلاط بالمباشرة بين الرجل والمرأة هو الوسيلة الوحيدة لإفضاء كل منهما بما استكن في جسده لا يُعدل عنه إلا لضرورة.

٣ ـ التداوي جائز شرعاً بغير المُحَرّم، بل قد يكون واجباً إذا ترتب عليه حفظُ النفس، وعلاج العقم في واحدٍ من الزوجين.

---

(١) انظر دكتور محمد علي البار: التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب، مجلة المجمع الفقهي الإسلامي ـ العدد الثاني ١/ ٣٠٢.

(٢) تاريخ ٦ جمادى الأولى سنة ١٤٠٠هـ الموافق له ٢٣ مارس ـ آذار ـ سنة ١٩٨٠م.

٤ ـ تلقيح الزوجة بذات منيّ زوجها دون شك في استبداله أو اختلاطه بمنيّ غيره من إنسان أو مطلق حيوان جائز شرعاً، فإذا نَبَتَ ثَبَتَ النسب، فإن كان من رجل آخر غير زوجها فهو محرمٌ شرعاً ويكون في معنى الزنا ونتائجه.

٥ ـ تلقيح بوييضة امرأة بمنيّ رجل ليس زوجها، ثم نقل هذه البوييضة الملقحة إلى رحم زوجة الرجل صاحب هذا المنيّ حرام ويدخل في معنى الزنا.

٦ ـ أخذ بوييضة الزوجة التي لا تحمل وتلقيحها بمنيّ زوجها خارج رحمها «أنابيب» وإعادتها بعد إخصابها إلى رحم تلك الزوجة، دون استبدالٍ أو خلطٍ بمنيّ إنسان آخر، أو حيوان، لداع طبي، وبعد نصح طبيب حاذق مجرب بتعيين هذا الطريق هذه الصورة جائزة شرعاً.

٧ ـ التلقيح بين بوييضة الزوجة ونطفة زوجها يُجمع بينهما في رحم أنثى غير الإنسان من الحيوانات لفترة معينة يعاد بعدها الجنين إلى ذات رحم الزوجة، فيه إفساد لخليقة الله في أرضه ويحرم فعله.

٨ ـ الزوج الذي يتبنى أي طفل انفصل، وكان الحمل به بإحدى الطرق المحرمة، لا يكون ابناً له شرعاً، والزوج الذي يقبل أن تحمل زوجته نطفة غيره سواء بالزنا الفعلي، أو بما في معناه سمّاه الإسلام ديّوثاً، «من لا يغار على أهله».

٩ ـ كل طفل ناشىء بالطرق المحرمة قطعاً من التلقيح الصناعي، لا ينسب إلى أبٍ جبراً، وإنما ينسب لمن حملت به ووضعته باعتباره حالة ولادة طبيعية كولد الزنا الفعلي تماماً.

١٠ ـ الطبيب هو الخبير الفني في إجراء التلقيح الصناعي أيّاً كانت صورته، فإن كان عمله في صورة غير مشروعة كان آثماً وكسبه حرام وعليه أن يقف عند الحدّ المباح.

١١ ـ إن إنشاء مستودع تستحلب فيه نُطفُ رجال لهم صفات مُعينة لتُلَقّح بها نساء لهن صفات معينة، شرٌ مستطير على نظام الأسرة ونذير بانتهاء الحياة الأسرية كما أرادها الله تعالى[١].

رأي المجامع الفقهية في التلقيح الصناعي:

انعقد مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في دورته السابعة من ١١ ـ ١٦ ربيع الآخر سنة ١٤٠٤هـ ـ وذلك بعد أربع سنوات من الفتوى التي أصدرتها دار الإفتاء المصرية بشأن التلقيح الصناعي ـ وقسم في قراره الخامس طرق التلقيح الصناعي إلى طريقين أساسيين:

---

(١) انظر الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية ٩/ ٣٢١٣ ـ ٣٢٢٨.

١ ـ طريق التلقيح الداخلي، وذلك بحقن نطفة الرجل في الموقع المناسب من باطن المرأة.

٢ ـ طريق التلقيح الخارجي بين نطفة الرجل وبوييضة المرأة في أنبوب اختبار في المختبرات الطبية، ثم زرع البوييضة الملقحة «اللقيحة» في رحم المرأة.

ولا بُدّ في الطريقين من انكشاف المرأة على من يقوم بتنفيذ العملية.

وقد تبين لمجلس المجمع أن الأساليب والوسائل التي يجري بها التلقيح الإصطناعي بطريقيه الداخلي والخارجي لأجل الاستيلاد هي سبعة أساليب بحسب الأحوال المختلفة.

للتلقيح الداخلي منها أسلوبان، وللخارجي خمسة من الناحية الواقعية، بقطع النظر عن حلّها أو حرمتها شرعاً، وهي الأساليب التالية:

في التلقيح الإصطناعي الداخلي:

الأسلو ب الأول: أن تؤخذ النطفة الذكرية من رجل متزوج وتحقن في الموقع المناسب داخل مهبل زوجته أو رحمها حتى تلتقي النطفة التقاء طبيعياً بالبوييضة التي يفرزها مبيض زوجته، ويقع التلقيح بينهما ثم العلوق في جدار الرحم بإذن الله تعالى، كما في حالة الجماع، وهذا الأسلوب يلجأ إليه إذا كان في الزوج قصور لسببٍ ما عن إيصال مائه في المواقعة إلى الموضع المناسب.

الأسلوب الثاني: أن تؤخذ نطفة من رجل وتحقن في الموقع المناسب من زوجة رجل آخر حتى يقع التلقيح داخلياً ثم العلوق في الرحم كما في الأسلوب الأول، ويُلجأ إلى هذا الأسلوب حين يكون الزوج عقيماً لا بذرة في مائه، فيأخذون النطفة الذكرية من غيره.

في التلقيح الخارجي:

الأسلوب الثالث: أن تؤخذ نطفة من زوج وبوييضة من مبيض زوجته فتوضعا في أنبوب اختبار طبي بشروط فيزيائية معينة حتى تُلقَّح نطفة الزوج بوييضة زوجته في وعاء الاختيار، ثم بعد أن تأخذ اللقيحة بالإنقسام والتكاثر تُنقل في الوقت المناسب من أنبوب الاختيار إلى رحم الزوجة نفسها صاحبة البوييضة لتعلق في جداره وتنمو وتتخلق ككل جنين، ثم في نهاية مدة الحمل الطبيعية تلده الزوجة طفلاً أو طفلة.

وهذا هو طفل الأنبوب الذي حققه الإنجاز العلمي الذي يسره الله تعالى، ويُلجأ إلى هذا الأسلوب الثالث عندما تكون الزوجة عقيماً بسبب انسداد القناة التي تصل بين مبيضها ورحمها «قناة ڤالوب».

الأسلوب الرابع: أن يجري تلقيح خارجي في أنبوب الاختيار بين نطفة مأخوذة من

زوج، وبويضة مأخوذة من مبيض امرأة ليست زوجته «يسمونها متبرعة» ثم تزرع اللقيحة في رحم زوجته. ويُلجأ إلى هذا الأسلوب عندما يكون مبيض الزوجة مستأصلاً أو معطلاً، ولكن رحمها سليم قابل لعلوق اللقيحة فيه.

الأسلوب الخامس: أن يجري تلقيح خارجي في أنبوب اختبار بين نطفة رجل وبويضة من امرأة ليست زوجة له «يسمونهما متبرعين» ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة أخرى متزوجة، ويلجأون إلى ذلك حينما تكون المرأة المتزوجة التي زرعت اللقيحة فيها عقيماً بسبب تعطل مبيضها لكن رحمها سليم وزوجها أيضاً عقيم ويريدان ولداً.

الأسلوب السادس: أن يجري تلقيح خارجي في وعاء الاختيار بين بذرتي زوجين، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأة تتطوع بحملها. ويلجأون إلى ذلك حين تكون الزوجة غير قادرة على الحمل لسبب في رحمها، ولكن مبيضها سليم منتج، أو تكون غير راغبة في الحمل ترفهاً، فتتطوع امرأة أخرى بالحمل عنها.

الأسلوب السابع: هو السادس نفسه إذا كانت المتطوعة بالحمل هي زوجة ثانية للزوج صاحب النطفة، فتتطوع لها ضرتها لحمل اللقيحة عنها.

وهذا الأسلوب لا يجري في البلاد الأجنبية التي يمنع نظامها تعدد الزوجات، بل في البلاد التي تبيح هذا التعدد.

هذه هي أساليب التلقيح الإصطناعي الذي حققه العلم لمعالجة أسباب عدم الحمل. وقد نظر مجلس المجمع فيما نشر وأذيع أنه يتم فعلاً تطبيقه في أوروبا وأمريكا من استخدام هذه الإنجازات لأغراض مختلفة منها تجاري، ومنها ما يجري تحت عنوان «تحسين النوع البشري» ومنها ما يتم لتلبية الرغبة في الأمومة لدى نساء غير متزوجات، أو نساء متزوجات لا يحملن لسبب فيهن، أو في أزواجهن، وما أنشىء لتلك الأغراض المختلفة من مصارف النطف الإنسانية التي تُحْفَظ فيها نُطَفُ الرجال بصورة تِقَنِيَّةٍ تجعلها قابلة للتلقيح بها إلى مدة طويلة، وتؤخذ من رجال مُعَيّنين أو غير مُعَيّنين تبرعاً أو لقاء عوض، إلى آخر ما يقال إنه واقع اليوم في بعض بلاد العالم المتمدن.

النظر الشرعي بمنظار الشريعة الإسلامية:

هذا، وإن مجلس المجمع الفقهي الإسلامي بعد النظر فيما تجمع لديه من معلومات موثقة، مما كتب ونشر في هذا الشأن، وتطبيق قواعد الشريعة الإسلامية ومقاصدها لمعرفة حكم هذه الأساليب المعروضة وما تستلزمه قد انتهى إلى القرار التفصيلي التالي:

أولاً: أحكام عامة:

أ ـ إن انكشاف المرأة المسلمة على غير من يحل شرعاً بينها وبينه الاتصال الجنسي لا يجوز بحال من الأحوال إلا لغرض مشروع يعتبره الشرع مبيحاً لهذا الانكشاف.

ب ـ إن احتياج المرأة إلى العلاج من مرض يؤذيها أو من حالة غير طبيعية في جسمها تسبب لها إزعاجاً، يعتبر ذلك غرضاً مشروعاً يبيح لها الانكشاف على غير زوجها لهذا العلاج، وعندئذٍ يتقيد ذلك الانكشاف بقدر الضرورة.

ج ـ كلما كان انكشاف المرأة على غير من يحل بينها وبينه الاتصال الجنسي مباحاً لغرض مشروع يجب أن يكون المعالج امرأة مسلمة إن أمكن ذلك. وإلاّ فامرأة غير مسلمة، وإلاّ فطبيب مسلم ثقة، وإلاّ فغير مسلم، بهذا الترتيب. ولا تجوز الخلوة بين المعالج والمرأة التي يعالجها إلا بحضور زوجها أو امرأة أخرى.

ثانياً: حكم التلقيح الإصطناعي:

١ ـ إن حاجة المرأة المتزوجة التي لا تحمل وحاجة زوجها إلى الولد تعتبر غرضاً مشروعاً يبيح معالجتها بالطريقة المباحة من طرق التلقيح الإصطناعي.

٢ ـ إن الأسلوب الأول «الذي تؤخذ فيه النطفة الذكرية من رجل متزوج ثم تحقن في رحم زوجته نفسها في طريقة التلقيح الداخلي» هو أسلوب جائز شرعاً بالشروط العامة الآنفة الذكر وذلك بعد أن تثبت حاجة المرأة إلى هذه العملية لأجل الحمل.

٣ ـ إن الإسلوب الثالث «الذي تؤخذ فيه البذرتان الذكرية والأنثوية من رجل وامرأة زوجين أحدهما للآخر، ويتم تلقيحها خارجياً في أنبوب اختبار ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة نفسها صاحبة البويضة» هو أسلوب مقبول مبدئياً في ذاته بالنظر الشرعي، لكنه غير سليم تماماً من موجبات الشك فيما يستلزمه ويحيط به من ملابسات، فينبغي أن لا يُلجأ إليه إلا في حالات الضرورة القصوى وبعد أن تتوافر الشرائط العامة الآنفة الذكر.

٤ ـ إن الأسلوب الرابع[١] «الذي تؤخذ فيه النطفة والبويضة من زوجين وبعد تلقيحهما في وعاء الاختيار تزرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى للزوج نفسه، حيث تتطوع بمحض اختيارها بهذا الحمل عن ضرتها المنزوعة الرحم» يظهر لمجلس المجمع أنه جائز عند الحاجة إليه، وبالشروط العامة المذكورة.

٥ ـ وفي حالات الجواز الثلاث يقرر المجمع أن نسب المولود يثبت من الزوجين مصدر البذرتين، ويتبع الميراث والحقوق الأخرى، ثبوت النسب فحين يثبت نسب المولود من الرجل أو المرأة يثبت الإرث وغيره من الأحكام بين الولد ومن التحق نسبه به.

أما الزوجة المتطوعة بالحمل عن ضرتها «في الأسلوب السابع المذكور» فتكون في حكم الأم الرضاعية للمولود لأنه اكتسب من جسمها وعضويتها أكثر مما يكتسب الرضيع من مرضعته في نصاب الرضاع الذي يحرم به ما يحرم من النسب.

---

(١) هذا الأسلوب أن تحمل المرأة عن ضرتها قد رجع عنه المجمع الفقهي في دورته الثامنة كما سنفصله لاحقاً.

٦ ـ أما الأساليب الأربعة الأخرى من أساليب التلقيح الاصطناعي في الطريقين الداخلي والخارجي مما سبق بيانه، فجميعها محرمة في الشرع الإسلامي، لا محال لإباحة شيء منها لأن البذرتين الذكرية والأنثوية فيها ليستا من زوجين، أو لأن المتطوعة بالحمل هي أجنبية عن الزوجين مصدر البذرتين.

هذا، ونظراً لما في التلقيح الاصطناعي بوجه عام من ملابسات حتى في الصور الجائزة شرعاً، ومن احتمال اختلاط النُطف أو اللقائح في أوعية الاختيار ولا سيما إذا كثرت ممارسته وشاعت فإن مجلس المجمع ينصح الحريصين على دينهم أن لا يلجأوا إلى ممارسته إلا في حالة الضرورة القصوى وبمنتهى الاحتياط، والحذر من اختلاط النُطف أو اللقائح.

هذا ما ظهر لمجلس المجمع في هذه القضية ذات الحساسية الدينية القوية من قضايا الساعة، ويرجو من الله تعالى أن يكون صواباً.

والله سبحانه أعلم وهو الهادي إلى سواء السبيل وولي التوفيق[١].

ومما سبق يتبين أن مجمع الفقه الإسلامي قد أفتى بجواز ثلاثة أساليب في التلقيح الاصطناعي:

١ ـ أن تؤخذ النطفة الذكرية من رجل متزوج ثم تحقن في رحم زوجته نفسها في طريقة التلقيح الداخلي.

٢ ـ أن تؤخذ نطفة الزوج وبويضة الزوجة ويتم التلقيح خارجياً في أنبوب اختبار ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة نفسها صاحبة البويضة.

٣ ـ أن تؤخذ النطفة والبويضة من زوجين وبعد تلقيحها في وعاء الاختيار تزرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى «الضرة» للزوج نفسه حيث تتطوع بمحض اختيارها بهذا الحمل عن ضرتها المنزوعة الرحم.

هذه الصورة الثالثة أجازها المجمع في دورته السابعة باعتبار أن المرأتين زوجتان لرجل واحد.

إلا أن المجمع الفقهي قد أعاد بحث هذه الصورة أي حالة الظئرة «الضرة» ثم قرر سحب الفتوى بالجواز احتياطاً وخوفاً من اختلاط النسب.

ففي دورته الثامنة المنعقدة بمقر رابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة في الفترة من ٢٨ ربيع الآخر إلى ٧ جمادى الأولى سنة ١٤٠٥هـ نظر في الملاحظات التي أبداها بعض أعضائه حول ما أجازه المجمع في قراره الخامس المتعلق بالتلقيح الصناعي في الدورة

---

(١) انظر قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى حتى الثامنة ص١٣٧ ـ ١٤٢.

السابعة، وملخص هذه الملاحظات: أن الزوجة الأخرى التي زرعت فيها لقيحة بويبضة الزوجة الأولى قد تحمل ثانية قبل انسداد رحمها على حمل اللقيحة من معاشرة الزوج في فترة متقاربة مع زرع اللقيحة ثم تلد توأمين ولا يُعلم ولد اللقيحة من ولد معاشرة الزوج، كما لا تعلم أم ولد اللقيحة التي أخذت منها البويبضة من أم ولد معاشرة الزوج، كما قد تموت علقة أو مضغة أحد الحملين، ولا تسقط إلا مع ولادة الحمل الآخر الذي لا يعلم أيضاً أهو ولد اللقيحة أم حمل معاشرة ولد الزوج، ويوجب ذلك من اختلاط الأنساب للجهة الحقيقية لكل من الحملين والتباس ما يترتب على ذلك من أحكام، وإن ذلك كله يوجب توقف المجمع عن الحكم في الحالة المذكورة.

كما استمع المجلس إلى الآراء التي أدلى بها أطباء الحمل والولادة الحاضرين في المجلس والمؤيدة لاحتمال وقوع الحمل الثاني من معاشرة الزوج في حاملة اللقيحة واختلاط الأنساب على النحو المذكور في الملاحظات المشار إليها.

وبعد مناقشة الموضوع وتبادل الآراء فيه قرر المجلس سحبِ حالة الجواز الثالثة المذكورة في الأسلوب السابع المشار إليها من قرار المجمع الصادر في هذا الشأن في الدورة السابعة عام سنة ١٤٠٤هـ.

هذه التعديلات في الحالة الثالثة من الأسلوب السابع أيدها وأفتى بها مجلس مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في قراره رقم «٤» ٣/٧/٨٦ بشأن أطفال الأنابيب.

ففي مؤتمره الثالث بعمان عاصمة الأردن من ٨ إلى ١٣ صفر ١٤٠٧ هـ وبعد استعراضه لموضوع التلقيح الصناعي «أطفال الأنابيب» وبعد اطلاعه على البحوث المقدمة والاستماع لشرح الخبراء والأطباء.

رأى أنه لا حرج من اللجوء عند الحاجة إلى الأسلوبين اللذين أفتى بجوازهما مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، مع التأكيد على ضرورة أخذ كل الاحتياطات اللازمة.

١ ـ أن تؤخذ نطفة من زوج وبُييضة من زوجته ويتم التلقيح خارجياً ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

٢ ـ أن تؤخذ بذرة الزوج وتحقن في الموضع المناسب من مهبل زوجته أو رحمها تلقيحاً داخلياً.

أما الطرق الخمسة الأخرى فإنها محرمة شرعاً وممنوعة منعاً باتاً لذاتها، أو لما يترتب عليها من اختلاط الأنساب وضياع الأمومة وغير ذلك من المحاذير الشرعية[1].

---

(١) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثالث ١/٥١٥، ٥١٦.

حكم الأجنة المجمدة:

بعد عملية التلقيح الصناعي، والتثبت من حمل المرأة، ما هو حكم الأجنة المجمدة والبوييضات الملقحة، والفائضة عن عملية التلقيح الصناعي، والتي يتم حفظها في ثلاجات بنوك الأجنة لتستخدم في امرأة أخرى أو حمل غير مشروع؟ أفتى مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي في قراره رقم «٥٧» ٦/٦ بشأن البييضات الملقحة الزائدة عن الحاجة الذي صدر عن دورة مؤتمره السادس بجدة في السعودية من ١٧ ـ ٢٣ شعبان سنة ١٤١٠ هـ، وبعد اطلاعه على الأبحاث والتوصيات المتعلقة بهذا الموضوع قرر:

١ ـ في ضوء ما تحقق علمياً من إمكان حفظ البييضات غير ملقحة للسحب منها، يجب عند تلقيح البييضات الاقتصار على العدد المطلوب للزرع في كل مرة تفادياً لوجود فائض من البييضات الملقحة.

٢ ـ إذا حصل فائض من البييضات الملقحة بأي وجه من الوجوه تترك دون عناية طبّية إلى أن تنتهي حياة ذلك الفائض على الوجه الطبيعي.

٣ ـ يحرم استخدام البييضة الملقحة في امرأة أخرى، ويجب اتخاذ الاحتياطات الكفيلة بالحيلولة دون استعمال البييضة الملقحة في حمل غير مشروع[1].

---

(١) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السادس ٣/٢١٥١، ٢١٥٢.

بيع التقسيط وحكمه الشرعي

بيع التقسيط من نوازل عصرنا ومستجداته المهمة، التي جرى التعامل به، وتعارف الناس عليه، وعقدوا كثيراً من معاملاتهم بمقتضاه، وذلك لشراء حاجاتهم، وتأثيث منازلهم، والتمتع بالآلات الحديثة الغالية التي لا يمكن لهم شراؤها بثمن حَالٍّ، فَمَسّت الحاجة إلى بيان الحكم الشرعي لهذا البيع وما يتفرع عليه من مسائل مختلفة، وحرصاً من فقهائنا الأعلام على مراعاة مصلحة الناس، والتيسير عليهم، تناولت أبحاثهم وكتبهم هذه النازلة بالبحث والمناقشة لتجلية حكمها الشرعي المستنبط من أصول وقواعد وروح شريعتنا الغراء.

التقسيط لغة واصطلاحاً:

القِسْط: النصيب والجمع أقساط، يقال قَسّط الشيء فرّقه وجعله أجزاء، وقَسّط الخراج تقسيطاً إذا جعله أجزاء معلومة[1]. فهو تجزئة الشيء إلى أجزاء.

أما في الدّين: فهو أن يجعله أجزاء معلومة تُؤَدّى في أوقات معينة[2] وذلك كتأجيل دين بخمسماية ألف إلى خمسة أسابيع على أن يدفع مئة ألف كل أسبوع، وعلى ذلك يُفْهم بأن في كل تقسيط يوجد تأجيل، وليس في كل تأجيل تقسيط[3].

ويقال للتقسيط التنجيم: أي أداء الدين نجوماً وعلى دفعات، جاء في مختار الصحاح: النجم الوقت المضروب، ومنه سُمّي المُنَجّم، ويقال نَجّم المالَ تنجيماً إذا أدّاه نجوماً[4]. أي جعله أقساطاً يدفع قسطاً قسطاً، وعلى هذا فالمعنى الاصطلاحي لا يبعد عن المعنى اللغوي، جاء في مجلة الأحكام مادة ١٥٧، التقسيط: تأجيل أداء الدين مفرقاً إلى أوقات متعددة معينة[5]. فهو بيع يُعجل فيه المبيع ويتأجل الثمن كله أو بعضه على أقساط معلومة لآجال معلومة.

وعليه فإن البيع بالتقسيط بيع بثمن مؤجل يدفع إلى البائع في أقساط مُتفق عليها، ويدفع البائع البضاعة المبيعة إلى المشتري حالّة، ويدفع المشتري الثمن في أقساط مؤجلة معلومة،

---

(١) انظر ابن منظور: لسان العرب ٧/ ٣٧٨ مادة قسط والفيومي: المصباح المنير ٢/ ٥٠٣.

(٢) انظر المعجم الوسيط ٢/ ٧٦٢.

(٣) علي حيدر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام ١/ ١٢٨ ـ دار الجيل ـ بيروت الأولى سنة ١٤١١هـ.

(٤) الرازي: مختار الصحاح ص٦٤٧.

(٥) على حيدر: درر الحكام ١/ ١٢٨.

والغالب في البيع بالتقسيط أنّ الثمن يكون أكثر من سعر تلك البضاعة نقداً.

حكم البيع بالنسيئة شرعاً:

الأصل في الثمن أن يكون حالاً مُعجلاً، ويجوز أن يكون مؤجلاً إذا كان الأجل معلوماً لئلا يُفضي إلى المنازعة، وهذا إذا بيع بخلاف جنسه، ولم يجمعهما قدرٌ لما فيه من ربا النسيئة[١].

أما تأجيل الثمن إلى أجل معلوم فقد انعقد الإجماع على صحته، لما روي عن السيدة عائشة رضي الله عنها: «أن النبي ﷺ اشترى طعاماً من يهودي إلى أجل ورهنه درعاً من حديد»[٢].

قال ابن بَطّال[٣]: الشراء بالنسيئة جائز بالإجماع. وقال الحافظ ابن حجر: قلت لعل المصنف «أي الإمام البخاري» تخيل أن أحداً يتخيل أنه ﷺ لا يشتري بالنسيئة لأنها دَيْنٌ فأراد دَفْع ذلك التخيل، وعنون الباب بقوله «باب شراء النبي ﷺ بالنسيئة»[٤]، ولا بُدّ لصحة البيع بالنسيئة من تحديد الثمن، وتحديد الأجل الذي يدفع فيه لعموم قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾[٥].

قال الإمام القرطبي: وحقيقة الدين عبارة عن كل معاملة كان أحد العوضين فيها نقداً والآخر في الذمة نسيئة[٦]. وقد بيّن الله تعالى بقوله: ﴿إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى﴾ أن يكون الأجل معلوماً، لأن الدين إلى أجل غير مسمى يقود إلى المنازعة، أما علمه بالأجل فلا يُفضي إليها.

ودلت السنة على مثل معنى كتاب الله تعالى، فقد ثبت أن رسول الله ﷺ قال: من أسلف في تمر فَلْيُسْلِف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم»[٧] والحكمة في ذلك أن جهالة الأجل تُفضي إلى المنازعة في التسلم والتسليم، فهذا يطالبه في قريب المدة، وذاك في بعيدها، وكل ما يُفضي إلى المنازعة يجب إغلاق بابه، لأنه يؤدي إلى عدم الوفاء بالعقود وقد أُمِرْنا بالوفاء بها[٨] أما إذا لم يحدد أجلاً فسد البيع عند بعضهم، وصح عند البعض إن كانت الجهالة يسيرة.

---

(١) انظر الغنيمي: اللباب في شرح الكتاب ٢/٦ المكتبة العلمية بيروت ١٤٠٠.

(٢) أخرجه البخاري: في البيوع ـ باب شراء النبي ﷺ بالنسيئة ٤/٣٠٢ رقم ٢٠٦٨.

(٣) هو العلامة أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطّال البكري القرطبي ويعرف بابن اللّحّام كان من كبار المالكية، من أهل العلم والمعرفة والفهم. عني بالحديث العناية التامة شرح صحيح البخاري في عدة أسفار ورواه الناس عنه توفي سنة ٤٤٩هـ.

انظر ابن بشكوال: الصلة ٢/ ٣٩٤ والذهبي: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٧.

(٤) ابن حجر: فتح الباري ٤/ ٣٠٢.

(٥) سورة البقرة آية ٢٨٢.

(٦) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣ج٣٧٧.

(٧) أخرجه البخاري ومسلم وقد سبق تخريجه.

(٨) انظر الموسوعة الفقهية، الكويت ٢/ ٣٣.

قال العلامة ابن عابدين: ولو باع مؤجلاً، أي بلا بيان مدة بأن قال بعتك بدرهم مؤجل صُرف قوله لشهر لأنه المعهود في الشرع في السَّلَم واليمين، وبه يُفْتى[1].

هل يُفتى بتقسيط الثمن؟

إذا جاز الشراء بالنسيئة بالإجماع فهل يجوز تقسيط الثمن؟

أشار العلامة ابن عابدين إلى أن تقسيط الثمن يصح إذا شُرط في البيع أو بعده، فقال: «ومنها ـ أي جهالة الأجل ـ اشتراط أن يعطيه الثمن على التفاريق، أَوْ كُلّ أسبوع البعض، فإن لم يشترط في البيع بل ذكره بعده لم يفسد وكان له أخذ الكل جملة»[2].

ظاهرة عبارة ابن عابدين ـ وهي من العبارات النادرة في هذه المسألة ـ أن دفع الثمن على التفاريق ـ التقسيط ـ يصح إذا شرط في البيع أو بعده.

وإلى هذا أشارت المادة ٢٤٥ من مجلة الأحكام حيث ذكرت أن البيع مع تأجيل الثمن وتقسيطه صحيح، فيصح البيع بتأجيل الثمن وتقسيطه بشرط أن تكون:

١ ـ بخلاف جنسه.

٢ ـ أن يكون ديناً لا عيناً، وليس للبائع أن يطالب بالثمن قبل حلول الأجل[3].

هذه الشروط والاتفاقات المباحة يحكمها حديث رسول الله ﷺ «المسلمون عند شروطهم إلا شرطاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً»[4]. وليس في اتفاق المتبايعين على تفريق الثمن لآجال معدودة ومعلومة أي شبهة بل هو من التيسير الذي حث عليه الإسلام.

ثم إن كُلاً من المتعاقدين ملزم بالوفاء بما تعهد به كاملاً لأنه مأمور بذلك[5].

هل يجوز زيادة الثمن بسبب الأجل والتقسيط؟

ثبت أن بيع التقسيط هو نوع من بيع النسيئة يُعَجّل فيه المبيع ويتأجل الثمن كله أو بعضه، على أقساط معلومة لآجال معلومة، فالبيع بالتقسيط ينطوي على تأجيل، وعلى زيادة في الثمن لأجل هذا التأجيل، وقد يذكر أن سعر البيع نقداً كذا، ونسيئة بكذا، فما هو الحكم الشرعي لذلك؟

---

(١) انظر ابن عابدين: رد المحتار ٤/ ٢٣، والدكتور محمد السيد: بيع التقسيط ـ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السادس ١/ ٢٠٨.

(٢) ابن عابدين: المصدر السابق.

(٣) على حيدر: درر الحكام ١/ ٢٢٧.

(٤) أخرجه أبو داود: في الأقضية، باب الصلح ٣/ ٣٠٤ رقم ٣٥٩٤.
والترمذي: في الأحكام ـ باب ما ذكر في الصلح بين الناس ٣/ ٦٣٤، ٦٣٥ رقم ١٣٥٢ هذا حديث حسن صحيح. والحاكم في المستدرك: في الأحكام ٤/ ١٠١.

(٥) دكتور محمد السيد: بيع التقسيط مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السادس ١/ ٢٠٩.

ذكر العلماء أنه لو قال: بعتك هذا الثوب بعشرة نقداً، أو بعشرين نسيئة، هذا البيع إذا صدر بهذه الصيغة لا يصح عند أكثر أهل العلم لأنه لا يُدْرى أيهما الثمن، وجهالة الثمن تمنع صحة العقد[١]. لأن النبي ﷺ «نهى عن بيعتين في بيعة»[٢].

وعن سِمَاك[٣] عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه قال: نهى النبي ﷺ عن صفقتين في صفقة»[٤] قال سِماك: هو الرجل يبيع البيع فيقول: هو بِنَسَاء بكذا، وهو بنقدٍ بكذا وكذا.

وقد وافقه الإمام الشافعي على هذا التفسير فقال: بأن يقول: بعتك بألف نقداً أو ألفين إلى سنة، فخذ أيهما شئت أنت وشئت أنا.

والمسألة بهذا التفسير مفروضة على أن المشتري قَبِلَ البيع على الإبهام، أما لو قال؛ قبلت بألف نقداً، أو الفين بالنسيئة صح ذلك[٥].

لأنه جزم على أحدهما، فسبب النهي ليس بسبب زيادة الثمن في بيع التقسيط، وإنما في جهالة الثمن وعدم الجزم ببيع واحدٍ، أما لو وقع باتاً على النقد أو النسيئة صح ذلك، ويؤيده ما روي عن التابعين منهم الزهري وطاووس وابن المسيب أنهم قالوا: لا بأس بأن يقول: أبيعك هذا الثوب بعشرة إلى شهر أو بعشرين إلى شهرين، فباعه أحدهما قبل أن يفارقه، فلا بأس به[٦].

وما قاله الإمام الترمذي في تفسير الحديث: العمل على هذا عند أهل العلم، وقد فسره بعض أهل العلم، قالوا: بيعتين في بيعة أن يقول: أبيعك هذا الثوب بنقد بعشرة، وبنسيئة بعشرين ولا يفارقه على أحد البيعين، فإذا فارقه على أحدهما، فلا بأس إذا كانت العقدة على أحدٍ منهما[٧].

وبما قاله الإمام المنذري: تفسير ما نهى عنه من بيعتين في بيعة أن يقول: بعتك هذا

---

(١) انظر البغوي: الحسين بن مسعود ـ شرح السنة ٨/ ١٤٣ المكتب الإسلامي بيروت ١٤٠٣هـ.
(٢) أخرجه الترمذي: في البيوع ـ باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة ٧/ ٢٩٥، ٢٩٦. قال الترمذي: حسن صحيح. والنسائي في البيوع باب بيعتين في بيعة ٧/ ٢٩٥، ٢٩٦.
(٣) هو الحافظ سِمَاك بن حرب بن أوس، أبو المغيرة الذُهلي المتوفى سنة ١٢٣هـ أدرك ثمانين من أصحاب رسول الله ﷺ، كان عالماً بالشعر، وأيام الناس فصيحاً، قال عنه الإمام أحمد بن حنبل: مضطرب الحديث، وقال يحيى بن معين: ثقه، أما سفيان الثوري: فكان يضعفه بعض الضعف.
انظر الذهبي: سير أعلام النبلاء ٥/ ٢٤٥.
(٤) أخرجه أحمد في المسند ١/ ٤٩٨ رقم ٣٧٨٢.
(٥) الشوكاني: نيل الأوطار ٥/ ١٧٢.
(٦) عبد الرزاق: المصنف ـ باب البيع بالثمن إلى أجلين ٨/١٣٦، ١٣٧ المكتب الإسلامي بيروت ـ الثانية سنة ١٤٠٣هـ.
(٧) انظر الترمذي: الجامع الصحيح ٣/ ٥٣٣ كتاب البيوع ـ باب ١٨ رقم ١٣٣١.

الثوب بعشرة ونسيئة بخمسة عشر، فهذا لا يجوز لأنه لا يدري أيهما الثمن الذي يختاره منهما فيقع به العقد، وإذا جهل الثمن بطل البيع «أما إذا استقر على أحدهما فالبيع جائز»[١].

وقال صاحب المغني: إذا قال: بعتك هذا نقداً بعشرة وبالنسيئة بخمسة عشر، يرى جمهور العلماء أن هذا البيع إذا صدر بهذه الصيغة لا يصح، لأن النبي ﷺ «نهى عن بيعتين في بيعة»[٢] كذلك فسره مالك والثوري وإسحاق، وهو قول أكثر أهل العلم، لأنّه لم يجزم له ببيع واحد، أشبه ما لو قال: بعتك أحد هذين، ولأن الثمن مجهول فلم يصح كالبيع بالرقم المجهول، ولأن أحد العوضين غير معين ولا معلوم فلم يصح[٣].

قال الإمام البغوي: أما إذا باتّهُ على أحد الأمرين في المجلس فهو صحيح، لا خلاف فيه[٤].

وبه قال الإمام المنذري: أما إذا استقرّ على أحدهما فالبيع جائز[٥].

وقال الإمام الأوزاعي: لا بأس به، لكن لا يفارقه حتى يُبَاتّه بأحدهما.

وقال طاووس: لا بأس به، فيذهب به على أحدهما، وبه قال إبراهيم والحكم وحمّاد[٦].

ومما سبق يتبين أن علة النهي عن هذا البيع إنما هو تردد الثمن بين الحالتين على صيغتين ولم تتعين إحداهما عند العقد، كما لو قال بعتك هذا أو هذا وهذه الصيغة توجب الجهالة في الثمن، وليس سبب النهي الثمن المؤجل، فإذا زالت الجهالة بتعيين إحدى الحالتين، فلا بأس بهذا البيع شرعاً.

قال الشوكاني: إن غاية ما في الدلالة على المنع من البيع وَقَعَ على هذه الصورة وهي أن يقول: نقداً بكذا، ونسيئة بكذا، لا إذا قال من أول الأمر: نسيئة بكذا فقط وكان أكثر من سعر يومه.

ثم إن جمهور الفقهاء يرى جواز بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النَسَاء، وذلك لعموم الأدلة القاضية بجواز البيع[٧].

إذن أجاز الأئمة الأربعة وجمهور الفقهاء والمحدثون البيع المؤجل بأكثر من سعر النقد، وشرطوا أن يَبُتّ العاقدان بأنه بيع مؤجل بأجل معلوم، وبثمن متفق عليه عند العقد، فإذا اتفقا من البداية على بيع التقسيط بضوابطه الشرعية فالبيع جائز برغم أن الثمن المؤجل أكثر من الثمن الحالّ. وذهب البعض من العلماء إلى عدم الجواز، ولكلٍ دليله.

---

(١) انظر الخطابي: معالم السنن ـ ٥/ ٩٨ بذيل مختصر أبي داود للمنذري ـ دار المعرفة بيروت.

(٢) أخرجه الترمذي والنسائي وقد سبق تخريجه في ص ٨٨٤.

(٣) انظر ابن قدامة: المغني ٤/ ٢٩٠.

(٤) البغوي: شرح السنة ٨ج١٤٣.

(٥) الخطابي: المصدر السابق.

(٦) البغوي: المصدر السابق، والخطابي: المصدر السابق.

(٧) الشوكاني: نيل الأوطار ٥/ ١٧٢.

أدلة المانعين للزيادة في بيع التقسيط:

ذهب بعض العلماء إلى عدم جواز بيع التقسيط لكون الزيادة عوضاً من الأجل وهو ربا، كالزيادة في الدين نظير الأجل. فقالوا: يحرم بيع الشيء بأكثر من سعر يومه لأجل النَّسَاء، وقد ذهب إلى ذلك زين العابدين علي بن الحسين، والناصر، والمنصور بالله، والهادوية، والإمام يحيى[(١)].

وبه قال الإمام أبو بكر الجصاص من الحنفية، حيث نصّ بأن لا خلاف من أنه لو كان عليه ألف درهم حالَّة فقال له: أجّلني وأزيدك فيها مائة درهم لا يجوز، لأن المائة عوض من الأجل، كذلك الحط في معنى الزيادة، إذ جعله عوضاً من الأجل، وهذا هو الأصل في امتناع جواز أخذ الأبدال عن الآجال[(٢)].

وقد استدلوا لرأيهم:

١ ـ بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[(٣)] فالآية أفادت تحريم البيوع التي يُؤخذ فيها زيادة مقابل الأجل لدخولها في عموم كلمة الربا، وهي تُقيّد الإباحة في قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[(٤)] فإن كل العقود الربوية مُقيّدة لهذه الإباحة، فلو قيل إن البيع بأثمان مؤجلة داخلة في معنى قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ إذ هي بيع، يجاب على ذلك: إنها تحتمل الإثنين، فكما أنها تحتمل أن تكون داخلة في عموم البيع، تحتمل أيضاً أن تكون داخلة في عموم الربا، وعند الاحتمال من غير ترجيح، يُقدّم احتمال الحظر على احتمال الإباحة، وخصوصاً أن إحلال البيع ليس على عمومه، بل خرجت منه البيوع الربوية، والبيع محلُ النزاع منها[(٥)].

٢ ـ واستدلوا بالروايات التي وردت عن النبي ﷺ في نهيه «عن بيعتين في بيعة» و «عن صفقتين في صفقة» وتفسير سِمَاك بأنه الرجل يبيع البيع فيقول: هو بنساءٍ بكذا وهو بنقدٍ بكذا وكذا.

٣ ـ إن البيع مع زيادة الثمن من قبيل بيع المضطر فلا يكون راضياً، ولا يصدق عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[(٦)].

٤ ـ إن هذه الزيادة بسبب الأجل، وكل زيادة بسبب الأجل هي زيادة من غير عوض فتنطبق عليها كلمة ربا، وتندرج تحت التحريم[(٧)].

---

(١) الشوكاني: نيل الأوطار ٥/ ١٧٢.

(٢) الجصاص: أحكام القرآن ١/ ٤٦٧.

(٣) سورة البقرة آية ٢٧٥.

(٤) سورة النساء آية ٢٩.

(٥) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ٢٩٣، ٢٩٤. والدكتور إبراهيم الدبو: بيع التقسيط مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ١/ ٢٢٥، ٢٢٦.

(٦) سورة النساء آية ٢٩.

(٧) أبو زهرة: المصدر السابق ٢٩٤.

٥ ـ قاس أصحاب هذا الرأي الثمن مقابل زيادة المدة، على إنقاص الدين عن المدين مقابل تعجيل الدفع، فلا فرق بين أن تقول سدد الدين، أو نزد في نظير الأجل، وأن تبيع بزيادة في الثمن لأجل التأجيل، فالمعنى فيهما جميعاً، أن الأجل له عوض وهو بمعنى الربا.

قال الإمام الجصاص: حظر ـ الله تعالى ـ أن يؤخذ للأجل عوض، فإذا كانت عليه ألف درهم مؤجلة فوضع عنه على أن يُعَجّلَه، فإنما جعل الحطّ بحذاء الأجل، فكان هذا هو معنى الربا الذي نص الله تعالى على تحريمه[١].

ومما سبق يتبين أن عمدة القائلين بعدم جواز بيع التقسيط، أنه ضرب من الربا المحرم، لأن الزيادة في الثمن هي في مقابل الأجل، والأجل ليس بالشيء الذي يستحق عوضاً فتكون زيادة بلا عوض، وهو عين الربا الذي نهى الشرع عنه وحرّمه.

أدلة المجيزين للزيادة في بيع التقسيط:

أجاز الأئمة الأربعة وجمهور الفقهاء البيع المؤجل بأكثر من سعر النقد، وهو الراجح بالدليل، لأنه ليس في القرآن الكريم، والسنة المطهرة ما يمنع جواز مثل هذا البيع، وإن تعريف الربا لا ينطبق على هذه الزيادة في الثمن لأنه ليس قرضاً، ولا بيعاً للأموال الربوية بمثلها، وإنما هو بيع محض، وللبائع أن يبيع بضاعته بما شاء من ثمن، ولا يجب عليه أن يبيعها بسعر السوق دائماً، وللتجّار مَلاَحِظُ مُخْتَلفة في تعيين الأثمان وتقديرها فربما تختلف أثمان البضاعة الواحدة باختلاف الأحوال، ولا يمنع الشرع من أن يبيع المرء سلعته بثمن في حالة، وبثمن آخر في حالة أخرى، وبالتالي: فإن مَنْ يبيع البضاعة بثمانية نقداً، وبعشرة نسيئة، يجوز له بالإجماع أن يبيعها بعشرة نقداً ما لم يكن فيه غِشٌ أو خداعٌ، فَلِمَ لا يجوز له أن يبيعها بالعشرة نسيئة[٢]؟

كما استدل جمهور القائلين بالبيع بالتقسيط بأدلة منها:

١ ـ إن صورة البيع مدار البحث داخلة في عموم كثير من الآيات الكريمة التي تقضي بجواز هذه البيوع منها قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾[٣].

وهو نَصّ عام مطلق غير مقيد يدل على جواز البيوع بأجمعها إلا التي ورد النَصّ بتحريمها فإنها تصبح حراماً بالنص مستثناة من العموم، ولم يرد نَصّ يقضي بتحريم جعل ثمنين للسلعة ثمن معجل، وثمن مؤجّل فيكون حلالاً أخذاً من عموم الآية.

وعليه فالبائع له أن يبيع بالنَّقد بسعر، وبالنسيئة بسعر آخر أعلى، وهذا ليس من الربا، بل هو من البيع الذي أحله الله تعالى.

---

(١) انظر الجصاص: أحكام القرآن ١/٤٦٧ والدكتور إبراهيم الدبو: المصدر السابق ١/٢٢٦.
(٢) انظر محمد تقي العثماني: أحكام البيع بالتقسيط ـ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السابع ٢/٣٣.
(٣) سورة البقرة آية ٢٧٥.

ومنها قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[1] وإن من أعمال التجارة البيع بالنسيئة، ولا بُدّ من أن يكون له ثمرة، وتلك الثمرة داخلة في باب التجارة وليست داخلة في باب الربا، والرضا ثابت، لأن البيع بالمؤجل طريق من طرق ترويج التجارة، فهو إجابة لرغبة، وليس اضطراراً، إذْ قَصْدُ البائع من هذه الزيادة تلافي ما قد يصيب الدّيْن من آفات، كما أن المشتري قد تَسَلّم العين دون أن يدفع ثمناً مقابلها في الحال، فهو قد تسلّم عَيْناً مُغِلّةً مُنْتَفَعاً بها وهي موضع إتّجار، فما يأخذه البائع من زيادة في الثمن بسبب التأجيل إنما يأخذ ثمن غَلّةٍ[2] لذلك كان الربح الحاصل من هذه التجارة ربحاً حلالاً ناتجاً من التجارة عن تراضٍ.

٢ ـ واستدلوا بالسنة النّبويّة والآثار المروية التي دلت على جواز جعل المدة عوضاً عن المال، وأن الزيادة في الثمن المؤجل جائزة.

منها: ما روي أن رسول الله ﷺ أمر عبد الله بن عمرو بن العاص أن يجهز جيشاً فكان يشتري البعير بالبعيرين إلى أجل[3].

ومنها: أن الشارع الحكيم قد سوّغ جعل المدة عوضاً عن المال، وذلك فيما رواه ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ لما أمر بإخراج بني النضير جاء ناس منهم إلى النبي ﷺ فقالوا: يا نبي الله إنك أمرت بإخراجنا، ولنا على الناس ديون لم تحلّ، فقال عليه الصلاة والسلام «ضعوا وتعجلوا»[4] ولما كان الوضع لأجل التعجيل ثبت أنه في مقابل عدم استيفاء مدة الأجل فيكون تأخير الأجل في مقابل الزيادة في المال مثله سواء لا بأس به[5].

٣ ـ كما استدل الجمهور بالمعقول حيث قالوا: إن الأصل في الأشياء والعقود والشروط الإباحة متى ما تمت برضا المتعاقدين الجائزي التصرف فيما تبايعا، إلاّ ما ورد عن الشرع ما يبطله، ولما لم يرد دليل قطعي على تحريم البيع بالتقسيط، فيبقى على الأصل وهو الإباحة، ومن ادعى الحظر فعليه الدليل، لأنه قد ورد العكس من ذلك، فقد نصّ الشارع على الوفاء بالعهود والشروط والمواثيق، وإذا كان جنس الوفاء ورعاية العهد مأموراً به، عُلِمَ أن

---

(١) سورة النساء آية ٢٩.

(٢) انظر أبو زهرة: الإمام زيد ص٢٩٤ والدكتور إبراهيم الدبو: بيع التقسيط مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ١/ ٢٢٩.

(٣) رواه أبو داود وأحمد والدارقطني وقد سبق تخريجه.

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك: في البيوع ٢/ ٥٢.
والبيهقي في السنن الكبرى: في البيوع ـ باب من عجل له أدنى من حقه ٦/ ٢٨ وابن حجر الهيثمي: في مجمع الزوائد ـ في البيوع ـ باب فيمن أراد أن يتعجل أخذ دينه ٤/ ١٣٠ وقال: رواه الطبراني في الأوسط.

(٥) السيّاغي الصنعاني: الروض النضير ٣/ ٢٦٩.

الأصل صحة العقود والشروط، إذْ لا معنى للصحيح إلا ما ترتب عليه أثره وحصل به مقصوده، ومقصود العقد هو الوفاء به، فإذا كان الشارع قد أمر بمقصود العقود، دلّ على أن الأصل فيها الصحة والإباحة[١].

ومن استدلالهم بالمعقول أيضاً: أن الزيادة لا تتعين عوضاً عن الزمان بدليل أن بعض الناس يبيع آجلاً بأقل مما اشتراها به، لحاجته إلى البيع والتصريف، ولتوقعه الرخص في المستقبل، ومن الناس من يبيع بأقل من القيمة الحقيقية آجلاً أو عاجلاً. وعلى هذا لا تتعين الزيادة للزمان، بل الزيادة في أكثر الأحيان غير متعينة، وفوق ذلك العقود في الشريعة الإسلامية ينظر إليها غير موازنة بغيرها، فالعقد مع تأجيل الثمن قائم بذاته يُنْظر إليه من حيث سلامة العقد، وليس فيه أي شائبة للربا بأنواعه من غير نظر إلى غيره من العقود الأخرى، وهذه النظرة تجعل العقد صحيحاً في ذاته، وكون البيع مُعجلاً بِعَقْدٍ آخر بثمن أقل لا يُؤثر في العقد الأول، لأنهما عقدان متغايران يتميز كل واحد منهما عن صاحبه[٢].

نخلص مما سبق إلى جواز البيع بالتقسيط، والزيادة في الثمن المؤجل عن الثمن الحال إذا تراضيا على ذلك، لأن المنع ليس بسبب زيادة الثمن في بيع التقسيط، وإنما في جهالة الثمن إذا لم يقع البيع باتاً على النقد أو التأجيل، فإذا جزم العاقدان على التقسيط مثلاً صَحّ البيع، وطابت الزيادة عند جمهور الفقهاء، لأن للزمن قسطاً من الثمن، فالبائع حين باع السلعة إلى أجل إنما وافق على التأجيل من أجل المنفعة بالزيادة، والمشتري إنما رضي بالزيادة من أجل المهلة وعجزه عن تسليم الثمن نقداً، فكلاهما منتفع بهذه المعاملة. فلو قال له: هذه الثلاجة بألف نقداً، وبألف ومئتين بالتقسيط، واستَقَرّ البَيّعان على ألف ومئتين، فهذا جائز وقد أفتى به جمهور العلماء، لأنه له الحق أن يزيد في ربحه، ولأن البيع باتّ والثمن غير قابل للزيادة أو النقصان.

أما الصورة غير الجائزة ولا يُفتى بها فهي أن يقول الثلاّجة بألف، وفوائد التقسيط مئتين فهذا حرام شرعاً، لأنه حدد مبلغاً للزمن، وهذه الزيادة فائدة ربوية قابلة للزيادة إذا تأخر، وقابلة للنقصان إذا تقدم في الدفع، والثمن هو ألف، هذه الصورة لا يُفتى بها لأنها لا تجوز شرعاً.

بيع العينة والتورق:

ومما يتصل ببيع التقسيط العينة والتورق.

العينة «أو بيوع الآجال» الممنوع شرعاً، وهو أن يبيع بالتقسيط بثمن أعلى ثم يشتري نقداً بثمن أقل، وهو من الحيل الربوية المحرمة، فلا يجوز اتخاذ بيع التقسيط ذريعة إلى بيع

---

(١) انظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٩/١٢٦ والدكتور إبراهيم الدبو: بيع التقسيط مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ١/ ٢٣٠.

(٢) انظر الشيخ أبو زهرة: الإمام زيد ص٢٩٥ والدكتور إبراهيم الدبو: المصدر السابق ١/ ٢٣١.

العينة، إذْ أن بيع العينة: هو بيع العين بالربح نسيئة ليبيعها المستقرض بأقل ليقضي دينه[١].

قال الجوزجاني: أنا أظن أن العينة إنما اشتقت من حاجة الرجل إلى العين من الذهب والوَرِق ـ الفضة ـ، فيشتري السلعة ويبيعها بالعين الذي احتاج إليها، وليست به إلى السلعة حاجة[٢]. فهي قرض في صورة بيع لاستحلال الفضل، لأنه يبيع سلعة بثمن إلى أجل معلوم ثم يشتريها نفسها نقداً بثمن أقل، وفي نهاية الأجل يدفع المشتري الثمن الأول والفرق بين الثمنين هو ربا للبائع الأول، وتؤول العملية إلى قرض عشرة لرد خمسة عشر، والبيع وسيلة صورية إلى الربا[٣].

وقد ذهب إلى عدم جواز بيع العينة الإمام أبو حنيفة، ومالك وأحمد والهادوية، لحديث: إذا تبايعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد سلط الله عليكم ذُلاً لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم[٤].

وقال الإمام محمد بن الحسن: هذا البيع في قلبي كأمثال الجبال اخترعه أكلة الربا. وجوّز بيع العينة الإمام الشافعي وأصحابه مستدلين على الجواز بما وقع من ألفاظ البيع التي يراد بها حصول مضمونه[٥] وكأنه نظر إلى ظاهر العقد، وتوافر الركنية فيه، فلم يعتبر النيّة، في العقود، إذا استوفى الشكل الظاهري، وإن قصد منه الحرام.

أما ابن القيم الجوزية: فاستدل على عدم الجواز بما روي عن الأوزاعي، عن النبي ﷺ أنه قال: يأتي على الناس زمان يستحلون الربا بالبيع»[٦] قال: هذا وإن كان مرسلاً فإنه صالح للإعتضاد به بالاتفاق، وله من المستندات ما يشهد له، وهي الأحاديث الدّالة على تحريم العينة، ومعلوم أن العينة عند من يستعملها إنما يسميها بيعاً، وقد اتفقا على حقيقة الربا الصريح قبل العقد ثم غُيّر اسمها إلى المعاملة، وصورتها إلى التبايع الذي لا قصد لهما فيه البتة[٧].

حقيقة التورق:

لا يجوز اتخاذ بيع التقسيط ذريعة إلى التورق، وهو أن يشتري بالتقسيط من البائع بثمن أعلى، وهو لا يريد السلعة، وليس تاجراً، وإنما يريد الوَرِق ـ السيولة النقدية ـ ثم يأخذ السلعة ويعرضها للبيع نقداً.

---

(١) الحصكفي: الدر المختار ٤/ ٢٧٩.
(٢) انظر ابن القيم: تهذيب مختصر سنن أبي داود ٥/١٠٨ تحقيق أحمد شاكر ـ دار المعرفة بيروت.
(٣) انظر الشوكاني: نيل الأوطار ٥/ ٢٣٤ والموسوعة الفقهية الكويت ٩/ ٩٦.
(٤) أخرجه أبو داود: في البيوع ـ باب في النهي عن العينة ٣/ ٢٧٤ رقم ٣٤٦٢.
والبيهقي في السنن الكبرى: في البيوع ـ باب ما ورد في كراهية التبايع بالعينة ٥/٣١٦.
(٥) انظر الشوكاني: المصدر السابق.
(٦) انظر الشوكاني: المصدر السابق. هذا حديث مرسل صالح للإعتضاء به بالإتفاق.
(٧) الشوكاني: نيل الأوطار ٥/ ٢٣٤.

فالتورق أن يشتري السلعة بخمسين بالتقسيط على سنتين مثلاً، ثم يبيعها لغير البائع نقداً بثلاثين، هذا هو التورق، أما لو باعها للبائع الأول نفسه فهو العينة.

ولم ترد التسمية بهذا المصطلح «التورق» إلا عند فقهاء الحنابلة[١].

وقيل سميت هذه المسألة بالتورق، لأن المقصود منها الورق، أي النقود.

حكم التورق:

أفتى جمهور العلماء بإباحته سواء مَنْ سمّاه تورُقاً وهم الحنابلة، أو من لم يُسمه بهذا الاسم وهم من عدا الحنابلة لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[٢] ولأنه لم يظهر فيه قصد الربا ولا صورته.

وكرهه عمر بن عبد العزيز، ومحمد بن الحسن الشيباني، وزاد ابن تيمية الإمام مالك. قال عمر بن عبد العزيز: «التورق آخِيَةُ الربا»[٣]ء، وقال ابن الهمام: هو خلاف الأولى، واختار تحريمه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، لأنه بيع المضطر وقد نُهي عنه، لكن المذهب عن الحنابلة إباحته[٤].

الفرق بين التورق والعينة:

ومما سبق يتبين أن العينة هي أن يبيع سلعة نسيئة ثم يشتريها البائع نفسه بثمن حالٍ أقل منه، ولا صلة بين التورق، وبين العينة إلا في تحصل النقد الحال فيهما، وفيما وراءه هما متباينان، لأن العينة لا بُدّ فيها من رجوع السلعة إلى البائع الأول بخلاف التورق، فإنه ليس فيه رجوع العين إلى البائع، إنما هو تصرف المشتري فيما ملكه كيف شاء[٥].

ضع وتعجل:

ويلجأ بعض التجار إلى التنازل عن جزء من الدين المؤجل بشرط أن يعجل المدين الباقي، وتسمى هذه المسألة «بضع وتعجل» وقد اختلف الفقهاء في حكمها:

ذهب الجمهور إلى عدم الجواز، لأن زيادة الدّين في مقابلة التأجيل رباً صُراح،

---

(١) انظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى ٢٩/ ٣٠ وابن القيم: تهذيب مختصر أبي داود ١٠٨/٥ والموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ١٤٧/١٤.

(٢) سورة البقرة آية ٢٧٥.

(٣) آخِيَةُ: الآخية عروة تثبت في الأرض أو الحائط وتربط فيها الدابة، يعني أن التورق يجر إلى الربا. انظر المعجم الوسيط ٩/١.

(٤) انظر ابن تيمية: مجموع الفتاوى ١٩/ ٣٠ وابن القيم: تهذيب مختصر أبي داود ١٠٨/٥ والموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ١٤٨/١٤.

(٥) الموسوعة الفقهية الكويت ١٤٧/١٤.

فكذلك الحطّ من الدين بإزاء التعجيل في معناه، ويدل لعدم الجواز ما روي عن المقداد بن الأسود قال: أسلفت رجلاً مائة دينار ثم خرج سهمي في بعثٍ بعثه رسول الله ﷺ فقلت له: عجل لي تسعين ديناراً، وأحط عشرة دنانير، فقال نعم، فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فقال: أكلت رباً يا مقداد وأطعمته»[(١)] وسئل ابن عمر عن رجل يكون له الدين على رجل إلى أجل فيضع عنه صاحبه ويعجل له الآخر، قال: فكره ابن عمر ذلك، ونهى عنه[(٢)].

قال ابن رشد: عمدة من لم يُجز «ضع وتعجل» أنه شبيه بالزيادة مع النظرة المجمع على تحريمها، ووجه شبهه بها أنه جعل للزمان مقداراً من الثمن بدلاً منه في الموضعين جميعاً، وذلك أنه هناك لما زاد له في الزمان زاد له عوضه ثمناً، وهنا لما حطّ عنه الزمان حطّ عنه في مقابله ثمناً[(٣)] وهذا باطل ألا ترى أن الشرع حرّم رباً النسيئة، وليس فيه إلا مقابلة المال بالأجل شبهة، فلأن تكون مقابلة المال بالأجل حقيقة حراماً أولى[(٤)].

وأجازه آخرون: من الصحابة ابن عباس رضي الله عنهما، ومن التابعين إبراهيم النخعي، ومن الحنفية زفر بن الهذيل، ومن الشافعية أبو ثور، لأنه آخذ لبعض حقه تارك لبعضه، فجاز كما لو كان الدين حالاً[(٥)].

واختاره ابن تيمية[(٦)] وتلميذه ابن القيم الجوزية، واستدل لذلك أن ابن عباس سئل عن الرجل يكون له الحق على الرجل إلى أجل، فيقول: عجل لي وأضع عنك، فقال: لا بأس بذلك[(٧)].

وروي عنه أنه قال: إنما الربا أخرّ لي وأنا أزيدك، وليس عجّل لي وأنا أضع عنك[(٨)].

ويؤيده ما أخرجه البيهقي بإسناده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: لما أمر النبي ﷺ بإخراج بني النضير من المدينة جاء ناس منهم فقالوا: يا رسول الله إنك أمرت بإخراجهم، ولهم على الناس ديون لم تحلّ، فقال النبي ﷺ «ضعوا وتعجلوا»[(٩)] وهذا الحديث يدل على جواز الحطيطة، وقد علل ابن القيم جواز الحطّ في التعجيل فقال: لأن هذا عكس الربا، فإن الربا يتضمن الزيادة في أحد العوضين في مقابلة الأجل، وهذا يتضمن براءة ذمته من بعض العوض في مقابلة سقوط الأجل، فسقط بعض العوض في مقابلة سقوط بعض الأجل، فانتفع

---

(١) البيهقي: السنن الكبرى ٦/٢٨.
(٢) البيهقي: المصدر السابق.
(٣) ابن رشد: بداية المجتهد ٢/١١٩.
(٤) الموسوعة الفقهية الكويت ٢٧/ ٣٣٢.
(٥) ابن قدامة: المغني ٤/ ١٧٤ والموسوعة الفقهية ـ الكويت ٢٧/٣٣٢.
(٦) علي بن محمد البعلي: الإختيارات الفقهية ١٣٤ ـ تحقيق محمد حامد الفقي دار المعرفة بيروت.
(٧) عبد الرزاق: المصنف ٨/ ٧٢.
(٨) عبد الرزاق: المصنف ٨/ ٧٣.
(٩) البيهقي: السنن الكبرى ٦/ ٢٨. وقد سبق تخريجه في ص ٨٨٨.

به كل واحد منهما، ولم يكن هنا رباً لا حقيقة، ولا لغة، ولا عرفاً، فإن الربا الزيادة وهي منتفية ههنا والذين حرموا ذلك إنما قاسوه على الربا ولا يخفى الفرق الواضح بين قوله «إما أنْ تُرْبي وإمّا أنْ تقضي» وبين قوله: «عجل لي وأهب لك مائة» فأين أحدهما من الآخر؟ فلا نص في تحريم ذلك ولا إجماع ولا قياس صحيح[1].

كما أفتى بالجواز علماء العصر من خلال مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجده من ١٢ ـ ١٧ من شهر ذي القعدة سنة ١٤١٢هـ.

قالوا: الحطيطة من الدين المؤجل، لأجل تعجيله سواء أكانت بطلب من الدائن، أو المدين «ضع وتعجل» جائزة شرعاً، لا تدخل في الربا المحرم إذا لم تكن بناء على اتفاق مسبق، وما دامت العلاقة بين الدائن والمدين ثنائية، فإذا دخل بينهما طرف ثالث لم تجز، لأنها تأخذ عندئذ حكم حسم الأوراق التجارية.

حكم توثيق بيع التقسيط بالسند أو الكمبيالة وحكم خصمها:

من المتعارف عليه في بيع التقسيط أن يُوَثّق الدين بتوقيع المشتري على وثيقة مكتوبة يعترف بها بكونه مديوناً للبائع بمبلغ مسمى إلى أجل مسمى، ويلتزم بأداء مبلغها في تاريخ معين، هذه الوثيقة المكتوبة تُسَمّى في العرف المعاصر «سنداً أو كمبيالة»[2].

إن توثيق الدين «بالسند أو الكمبيالة» جائز شرعاً، بل هو مندوب بمقتضى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾[3] لكن المشكلة إنما تحدث من جهة أن الكمبيالة قد أصبحت اليوم آلة قابلة للتداول، وأن حامل الكمبيالة وهو الدائن الأصيل ربما يلجأ إلى «خصم الكمبيالة» وذلك بأن يبيعها إلى طرف ثالث بأقل من المبلغ المكتوب عليها طمعاً في استعجال الحصول على المال قبل حلول الأجل، حتى يستطيع أن يحرك تجارته أو عمله. وهذا الطرف الثالث هو البنك في عموم الأحوال التي يقبلها منه بعد التظهير[4] من الحامل، ويُعطى مبلغ الكمبيالة نقداً بعد خصم مبلغ معين بمثل فائدة القيمة المذكورة عن المدة بين تاريخ الخصم وميعاد الاستحقاق مضافاً إليها عمولة البنك ومصاريف التحصيل.

إن خصم الكمبيالة بهذا الشكل أفتى العلماء بأنه غير جائز شرعاً، ولا يُتصور أن يكون

---

(١) ابن القيم: إعلام الموقعين ٣/٣٥٩.

(٢) الكمبيالة: هي محرّر يتعهد فيه المدين بأن يدفع مبلغاً معيّناً في تاريخ معيّن لإذن الدائن نفسه، أو لإذن الحامل للمُحَرّر.
انظر المعجم الوسيط ٢/ ٨٢٩. وقد كثر استعمال الكمبيالة في عصرنا بسبب انتشار البيع بالتقسيط في أكثر من مجال.

(٣) سورة البقرة آية ٢٨٢.

(٤) التظهير: هو التوقيع على ظهر الوثيقة، ويعتبر دليلاً على أن صاحبها قد تنازل عن مبلغها لغيره.

مثل «ضع وتعجل»، لأن «ضع وتعجل» بين طرفين، أما خصم الكمبيالة ففيه وسيط، وعندما يتدخل الوسيط تصبح العملية أنه يقرض مبلغاً ويسترد زيادة عليه وتكون هذه الزيادة تعاقدية، والواضح أن هذا من ربا النسيئة، لأنه من قبيل بيع النقود بالنقود متفاضلة ومؤجلة، وحرمته منصوصة في أحاديث ربا الفضل. أو من قبيل بيع من غير من عليه الدين[1].

وعلى ما سبق يتبين أن خصم الكمبيالة بهذه الصورة المتداولة عقد قرض ربوي، لأن سعر الفائدة فيه واضح، لكن هذه المعاملة يمكن تصحيحها بتغير طريقها كما يقول القاضي محمد تقي العثماني: وذلك بأن يوكل صاحب الكمبيالة البنك باستيفاء دَيْنه من المشتري «وهو مصدر الكمبيالة» ويدفع إليه أجرة على ذلك، ثمّ يستقرض منه مبلغ الكمبيالة ويأذن له أن يستوفي هذا القرض بعد نضج الكمبيالة ـ أي تاريخ الأداء ـ فتكون هناك معاملتان مستقلتان:

الأولى: معاملة التوكيل باستيفاء الدين بالأجرة المعينة.

الثانية: معاملة الإستقراض من البنك، والإذن باستيفاء القرض من الدين المرجو حصوله بعد نضج الكمبيالة، فتصح كلتا المعاملتين على أسس شرعية.

أما الأولى: فلكونها توكيلاً بالأجرة وذلك جائز.

وأما الثانية: فلكونها استقراضاً من غير شرط زيادة وهو جائز أيضاً[2].

المماطلة في أداء الأقساط:

من المسائل المتعلقة بالبيع بالتقسيط أن المشتري المدين ربما يُقَصّر في أداء دَيْنِه عند حلول الأجل، أو يماطل في أداء بعض الأقساط في موعدها المحدد.

هذه المسألة محلولة عند البائعين الذين لا يلتزمون بأحكام الشريعة ويطبقون القاعدة الجاهلية «إما أن تقضي، وإما أن تُرْبي» هؤلاء يُطبقون سعر الفائدة التي تأخذها البنوك الربوية، مما يضغط على المدين بأداء دينه في موعده المحدد، لأنه إذا قصّر فيه لسبب أو آخر تضاعفت عليه الفائدة بصورة تلقائية، فهؤلاء أمرهم معلوم، والتحريم في فعلهم واضح جلي.

أما الذين يريدون تحكيم شرع الله عز وجل من الأفراد أو البنوك الإسلامية، ماذا يفعلون وخاصة أن الوازع الديني والخلقي قد انخفض عند كثير من الناس فيماطلون مع القدرة على الأداء لأنه يعلم أنّ الدّين لا يمكن الزيادة فيه شرعاً، لذلك يستمر في مماطلته إلى ما يشاء.

بعض المصارف الإسلامية وجدت حلاً جزئياً وهو اللجوء إلى المزيد من الضمانات.

---

(١) انظر محمد تقي العثماني: أحكام البيع بالتقسيط مجلة المجمع الفقهي الإسلامي في العدد السابع ٢/ ٤٢، ٤٣.

والدكتور السالوس: البيع بالتقسيط. مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ١/ ٢٥٤، ٢٥٥.

(٢) انظر محمد تقي العثماني: أحكام البيع بالتقسيط ـ مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السابع ٢/ ٤٣.

١ ـ عند عجز المدين «المشتري» عن الدفع، وعلم المصرف بهذا رأى ـ تقديراً لظروفه ورأفة به ـ أن يدخل مع هذا المدين في شركة بقيمة الدين.

٢ ـ ومن المصارف من لجأ إلى إعادة الاتفاق على نسبة الربح، بحيث تزيد هذه النسبة لصالح المصرف تبعاً للزمن الذي يتأجل إليه الدفع ولعل هذا فيه شَبَهُ القاعدة الجاهلية «إما أن تقضي، وإما أن تربي».

٣ ـ وبعض المصارف الإسلامية ـ وهي قليلة ـ استحدثت إلزام المدين المماطل دفع تعويض عن الضرر الذي الحقه بالمصرف نتيجة المماطلة، وحجز المال عن الاستثمار وتحقيق الربح، وقدرت بعض المصارف الإسلامية هذا الضرر الفعلي على أساس نسبة الربح التي أدّتها تلك المصارف فعلاً خلال مدة المماطلة إلى مودعيها في حساب الاستثمار، فإذا لم يكن في حساب الاستثمار في تلك المدة ربح لم يطالب المدين بأيّ تعويض، فإن كان هناك ربح فإنه يطالب بنسبة ذلك الربح الفعلي الذي حصل في تلك المدة. وهذا ليس من باب الربا، لكنه من باب منع الضرر الذي يلحق بالمصرف والمودعين، والمصلحة تقتضي منع المماطل الموسر من استغلال أموال المسلمين ظلماً، بل إن الشريعة أجازت أن يعزر هذا المماطل بعقوبات شرعية لقوله ﷺ «مَطْلُ الغني ظُلْمٌ»[1] وقوله ﷺ «ليّ الوّاجد يُحِلُّ عرضه وعقوبته»[2] وقوله ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»[3].

فالحديث الأول والثاني: ظاهران في ظلم الغني المماطل واستحقاقه للعقاب، وقد ذهب الجمهور إلى أن العقوبة هنا هي الحبس، وإن جاز في التعزير غيره كالضرب والتوبيخ، وما دام الهدف من العقوبة التعزيرية الردع، وأداء الحقوق، والنَصّ لم يقلْ يُحِلّ ماله، ولا يوجد في الفقهاء والمحدثين مَنْ فسر العقوبة هنا بعقوبة مالية.

والحديث الثالث: ينهى عن الضرر، ومن القواعد أنّ الضرر يُزال، والمصرف لحقه ضرر فيجبِ أنْ يُزال عنه، ومن المعروف أن الدائن ليس له إلا دَيْنَه، سواء أخذه وقت

---

(١) أخرجه البخاري: في الاستقراض ـ باب مطل الغني ظلم ٥/ ٦١ رقم ٢٤٠٠.
ومسلم: في المساقاة ـ باب تحريم مطل الغني ٣/ ١١٩٧ رقم ١٥٦٤.
وأبو داود: في البيوع ـ باب في المطل ٣/ ٢٤٧ رقم ٣٣٤٥.
والترمذي: في البيوع ـ ما جاء في مطل الغني ٣/ ٦٠٠ رقم ١٣٠٨ ورقم ١٣٠٩.
والنسائي: في البيوع ـ الحوالة ٧/ ٣١٧.
وابن ماجه: في الصدقات ـ باب الحوالة ٢/ ٨٠٣ رقم ٢٤٠٣ ورقم ٢٤٠٤.

(٢) أخرجه أبو داود: في الأقضية ـ باب في الحبس في الدين ٣/ ٣١٣ رقم ٣٦٢٨.
والنسائي: في البيوع ـ مطل الغني ٧/ ٣١٦، ٣١٧.
وابن ماجه: في الصدقات ـ باب الحبس في الدين والملازمة ٢/ ٨١١ رقم ٢٤٢٧.

(٣) أخرجه مالك وابن ماجه والدارقطني وقد سبق تخريجه في ص ٤٩٠.

استحقاقه، أم بعد مدة المطل، وما أجاز أحد من الفقهاء أن يدفع المدينُ قدراً زائداً عن الدين كعقوبة تعزيرية، ولو قِيلَ يدفعُ مقابل الزمن فهذا هو عين الربا[1]. لذلك وسدّاً لباب المماطلة وصيانة لحقوق الناس عن اعتداء المعتدين، رأت بعض المصارف الإسلامية أن تَنُصّ في عقود البيع بالتقسيط على أن المشتري إذا لم يُؤَدّ قسطاً من الثمن في موعده المحدد أو تأخر في دفع قسطين متتاليين فإن باقي الأقساط تصير حالّة ويجوز للبائع أن يطالب بها في الحال مجموعة، واتخاذ ما يراه لازماً للوصول إلى حقه[2].

موت المدين وأثره في حلول الأقساط:

إذا مات المشتري قبل أداء الأقساط كلها أو بعضها، هل يبقى الدين بعد موته مؤجلاً كما كان، أم يصير حالاً ويكون للبائع أن يطالب بحقه قبل توزيع التركة؟

اختلف الفقهاء في هذه المسألة على أقوال:

فقد ذهب جمهور العلماء من الحنفية والشافعية والمالكية إلى أن الدين المؤجل يحلّ بموت المدين، وهو رواية عن الإمام أحمد بن حنبل، ولكن المختار عند الحنابلة أن الورثة إنْ وَثّقوا الدين، فإنه لا يحلّ بموت المدين، وإنما يبقى مؤجلاً كما كان.

ولعل هذا الرأي هو الأوجه ـ في عصرنا ـ لأن الورثة إذا وثّقوا الدين بما يضمن حق البائع، وأداء الأقساط في مواعيدها، فليس له أن يُسقط حَقّهم في الأجل، وعلى الأخص أن الأجل له نصيب من الثمن في عمليات البيع بالتقسيط وهو المتبع عادة[3].

ومما سبق يتبين أن بيع التقسيط نوع من البيع المؤجل، فيه فائدة لكلٍ من البائع والمشتري، فالبائع يزداد في الثمن، والمشتري يحصل على المبيع قبل تمكنه من دفع الثمن كاملاً، فالزيادة في بيع التقسيط لأجل النَسَاء جائزة عند جمهور الفقهاء، كذلك عند جمهور الباحثين من أعضاء المجمع الفقهي الإسلامي الذين أصدروا قرارين مهمين بشأن البيع بالتقسيط.

القرار الأول:

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمرة السادس بجدة في السعودية من ١٧ ـ ٢٣ شعبان سنة ١٤١٠هـ أصدر قراراً رقم «٥٣/ ٢/ ٦» بشأن البيع بالتقسيط حيث قرر:

١ ـ تجوز الزيادة في الثمن المؤجل عن الثمن الحالّ، كما يجوز ذكر ثمن المبيع نقداً، وثمنه بالأقساط لمدد معلومة، ولا يصح البيع إلا إذا جزم العاقدان بالنقد أو التأجيل، فإن

---

(١) انظر القاضي محمد تقي العثماني: أحكام البيع بالتقسيط مجلة المجمع الفقهي العدد السابع ٢/ ٥٣ ـ ٦٢. والدكتور السالوس: البيع بالتقسيط مجلة المجمع الفقهي العد السادس ١/ ٢٦١ ـ ٢٦٥.
(٢) انظر المصدرين السابقين.
(٣) انظر محمد تقي العثماني: أحكام البيع بالتقسيط ـ مجلة المجمع الفقهي العدد السابع ٢/ ٦٣، ٦٤. والدكتور السالوس: البيع بالتقسيط مجلة المجمع الفقهي العدد السادس ١/ ٢٧٢.

وقع البيع مع التردد بين النقد والتأجيل بأن لم يحصل الاتفاق الجازم على ثمن واحد محدد فهو غير جائز شرعاً.

٢ ـ لا يجوز شرعاً في بيع الأجل التنصيص في العقد على فوائد التقسيط مفصولة عن الثمن الحالّ بحيث ترتبط بالأجل سواء اتفق العاقدان على نسبة الفائدة أم ربطاها بالفائدة السائدة.

٣ ـ إذا تأخر المشتري المدين في دفع الأقساط عن الموعد المحدد فلا يجوز إلزامه أيّ زيادة على الدين بشرط سابق، أو بدون شرط، لأن ذلك ربا محرم.

٤ ـ يحرم على المدين المليء أن يماطل في أداء ما حلّ من الأقساط ومع ذلك لا يجوز شرعاً اشتراط التعويض في حالة التأخر عن الأداء.

٥ ـ يجوز شرعاً أن يشترط البائع بالأجل، حلول الأقساط قبل مواعيدها عند تأخر المدين عن أداء بعضها ما دام المدين قد رضي بهذا الشرط عند التعاقد.

٦ ـ لا حَقّ للبائع في الاحتفاظ بملكية المبيع بعد البيع، ولكن يجوز للبائع أن يشترط على المشتري رهن البيع عنده لضمان حقه في استيفاء الأقساط المؤجلة[١].

القرار الثاني:

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السابع بجدة في السعودية من ٧ ـ ١٢ ذي القعدة سنة ١٤١٢هـ أصدر قراراً رقم «٦٦/ ٢/ ٧» بشأن البيع بالتقسيط حيث قرر:

١ ـ البيع بالتقسيط جائز شرعاً، ولو زاد فيه الثمن المؤجل على المعجل.

٢ ـ الأوراق التجارية «الشيكات، السندات لأمر، سندات السحب» من أنواع التوثيق المشروع للدين بالكتابة.

٣ ـ إن حسم «خصم» الأوراق التجارية غير جائز شرعاً لأنه يؤول إلى ربا النسيئة المحرم.

٤ ـ الحطيطة من الدين المؤجل، لأجل تعجيله، سواء أكانت بطلب الدائن أو المدين «ضع وتعجل» جائز شرعاً، لا تدخل في الربا المحرم إذا لم تكن بناء على اتفاق مسبق، وما دامت العلاقة بين الدائن والمدين ثنائية. فإذا دخل بينهما طرف ثالث لم تجز، لأنها تأخذ عندئذٍ حكم حسم الأوراق التجارية.

٥ ـ يجوز اتفاق المتداينين على حلول سائر الأقساط عند امتناع المدين عن وفاء أي قسط من الأقساط المستحقة عليه ما لم يكن معسراً.

٦ ـ إذا اعتبر الدين حالاً لموت المدين أو إفلاسه أو مماطلته فيجوز في جميع هذه الحالات الحطّ منه للتعجيل بالتراضي.

٧ ـ ضابط الإعسار الذي يوجب الإنظار ألاّ يكون للمدين مال زائد عن حوائجه الأصلية يفي بدَيْنه نقداً أو عيناً[٢].

---

(١) انظر مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السادس ١/ ٤٤٧، ٤٤٨.

(٢) انظر مجلة المجمع الفقهي الإسلامي العدد السابع ٢/ ٢١٧، ٢١٨.

بدل الخلو وحكمه الشرعي

بدل الخلو ـ أو الإفراغ ـ من الموضوعات المهمة في حياتنا المعاصرة، علماً أن هذه القضية لم تعرف في طبقات الفقهاء المتقدمين ولكنها عرضت للفتوى في القرون الأخيرة، لذلك كان من المفيد تعريف الخلو وبدله، ثم بيان ما جرى عليه الفقهاء في القرون الأخيرة والمعاصرة بشأن بدل الخلو.

تعريف بدل الخلو:

قال العلامة الأجهوري[١]: الخلو اسم لما يملكه دافع الدراهم من المنفعة التي دفع الدراهم في مقابلتها[٢]. فهو تنازل المالك عن حقه في إخلاء المُسْتأجِر في نهاية مدة الإجارة بعوض[٣].

إذن بدل الخلو هو مبلغ من المال يدفعه الشخص نظير تنازل المُنْتَفع بعقار ـ أرض، أو دار، أو محل، أو حانوت ـ عن حقه في الانتفاع به[٤].

وبعبارة أخرى: هو المال الذي يأخذه من له حق الإخلاء من العقار مقابل تنازله عن حقه في إخلائه المُسْتَأجَر عند انتهاء مدة الإجارة[٥].

والإفراغ بمعناه: أي هو التنازل عن الخلو من مالكه لغيره بعوض، فهو بيعٌ للمنفعة المذكورة، إلا أنه خُصّ باسم الإفراغ تميزاً له عن البيع الذي ينصرف عنه الإطلاق إلى بيع الرقبة، ولعله إنما سُمّي فراغاً لأن مالكه لا يملك رقبة الأرض، بل يملك حَقّ التمسك بالعقار أو بعض المنفعة، فالمُتَنازِل يُفرغ المحل من حقه ليكون الحق لغيره[٦].

---

(١) هو العلامة أبو الإرشاد علي بن زين العابدين بن محمد الأجهوري، شيخ المالكية في عصره. جمع بين العلم والعمل وله تآليف كثيرة توفي سنة ١٠٦٦هـ.
انظر الشيخ محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية ٣٠٣، ٣٠٤.

(٢) انظر الشيخ عليش: فتح العلي المالك ٢/ ٢٤٩.

(٣) معجم لغة الفقهاء ص٢٠٠.

(٤) دكتور الزحيلي: بدل الخلو مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٣/ ٢١٧٣.

(٥) معجم لغة الفقهاء ص٢٠٠.

(٦) الموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ١٩/ ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

ومثل الخلو الإنزال، والجلسة فهم بمعنى واحد، وهو المنفعة التي يملكها دافع الدراهم لمالك الأصل مع بقاء ملكه للرقبة، فإن كانت الرقبة التي هي الأصل أرضاً عُبّر عن تلك المنفعة بالإنزال في اصطلاح بعض الناس، وإن كانت حوانيت، أو دوراً عُبّر عنها بالخلو في غير اصطلاح أهل فاس، وفي اصطلاحهم يُعَبّر عنها في الحوانيت بالجلسة(١).

حكم بدل الخلو عند الفقهاء في القرون الأخيرة:

أفتى المتأخرون من علماء المالكية بجواز الخلو، واعتبروه حقاً مشروعاً للمستأجر يملكه ملكاً تاماً، ويجوز له التصرف فيه كالملك، فتجري عليه أحكامه من بيع، وإجارة، وهبة، ورهن، ووفاء دين، وإرث، وهذه الأمور تؤخذ من فتوى الشيخ ناصر الدين اللقاني(٢) ـ وستأتي لاحقاً ـ ثم إن ملك الخلو عند من قال به هو من ملك المنفعة.

قال العلامة العدوي(٣) من المالكية: إعلم أن الخلو من ملك المنفعة لا مِنْ ملك الانتفاع، إذْ مالك الانتفاع ينتفع بنفسه فقط، ولا يُؤَجّر، ولا يهب، ولا يُعير ومالك المنفعة له تلك الثلاثة مع انتفاعه بنفسه.

قال: والفرق بينهما أن مالك الانتفاع يُقصد ذاته مع وصفه، كإمام وخطيب، ومدرس، وقف عليه بالوصف المذكور بخلاف مِلْكِ المنفعة.

ثم إنّ مَنْ ملك الانتفاع وأراد أن ينتفع غيره به، فإنه يسقط حقه منه ويأخذه الغير على أنه أهله حيث كان من أهله، والخلو من مِلْكِ المنفعة فلذلك يورث.

وصرح البهوتي(٤) من الحنابلة كذلك بأن الخلو المُشْتَرى بالمال يكون من باب ملك المنفعة(٥).

لذلك ذهب الشيخ ناصر الدين اللقاني(٦) وأخوه شمس الدين، والشيخ أحمد الغرقاوي(٧) من المالكية.

---

(١) دكتور الزحيلي: بدل الخلو ـ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٣/ ٢١٧٦ انظر الحاشية.

(٢) انظر الحموي: غمز العيون ١/ ٣٢٢.

(٣) هو الشيخ علي بن أحمد العدوي الصعيدي المالكي المتوفى ١١٨٩هـ فقيه مالكي محقق، علم العلماء وشيخ مشايخ الإسلام، وإمام المحققين. انظر الشيخ محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية ص٣٤٢.

(٤) هو العلامة منصور بن يونس صلاح الدين البهوتي، شيخ الحنابلة بمصر، وخاتمة علمائهم بها، كان عالماً عاملاً متبحراً محرراً للفروع الفقهية. ممن انتهى إليه الإفتاء والتدريس المتوفى سنة ١٠٥١هـ. انظرالحجوي: الفكر السامي ٢/ ٣٩٢.

(٥) انظر الشيخ عليش: فتح العلي المالك ٢/ ٢٥٢ والموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ١٩/ ٢٧٩.

(٦) هو العلامة أبو عبد الله محمد بن حسن اللقاني المتوفى سنة ٩٥٨ والشهير بناصر الدين اللقاني، الإمام المحقق. والأصولي المتبحر، إليه انتهت رياسة العلم بمصر. أَقْرَأَ العلم نحواً من ستين سنة واستفتي من سائر الأقاليم. انظر محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٧) هو الشيخ أحمد بن أحمد الفيومي المالكي المعروف بالغرقاوي المتوفي سنة ١١٠١هـ عالم مشارك في بعض العلوم له مصنفات. انظر كحالة: معجم المؤلفين ١/ ١٥٢.

وابن نجيم والشيخ العمادي[1] وغيرهم من الحنفية، والبهوتي من الحنابلة، إلى جواز هذا النوع من الخلو.

فقد سئل الشيخ ناصر الدين اللقاني بما نَصُّه: ما تقول السادة العلماء أئمة الدين رضي الله عنهم أجمعين في خُلُوّاتِ الحوانيت التي صارت عُرفاً بين الناس في هذه البلدة وغيرها، وبذلت الناس في ذلك مالاً كثيراً حتى وصل الحانوت في بعض الأسواق أربعماية دينار ذهباً، فهل إذا مات شخص وله وارث شرعي يستحق خلو حانوته عملاً بما عليه الناس، أم لا؟ وهل إذا مات من لا وارث له يستحق ذلك بيت المال أم لا؟

وهل إذا مات شخص وعليه دين ولم يُخَلّف ما يفي بدَيْنه يُوفّى ذلك من خلو حانوته؟

فأجاب ـ رحمه الله ـ بما نصه: الحمد لله رب العالمين: نعم إذا مات شخص وله وارث شرعي يستحق خلو حانوته عملاً بما عليه الناس، وإذا مات مَنْ لا وارث له يستحق ذلك بيت المال، وإذا مات شخص وعليه دين ولم يُخلف ما يفي بدينه فإنه يُوفّى من خلو حانوته، والله سبحانه وتعالى أعلم[2].

يتبين مما سبق أن الشيخ اللقاني قد بنى فتياه على العرف وعادة الناس، لأن ما استقرت عليه النفوس بشهادة العقول وتلقته الطبائع السليمة بالقبول فهذا يعتد به، ثم إن كان المستأجر يملك المنفعة، فله أن يتنازل عنها بعوض كالإجارة.

وقد اعتمدها الشيخ الزرقاني[3] ونقل أن التعويل في هذه المسألة على هذه الفتيا ـ أي فتيا الشيخ اللقاني.

قال العلامة الحموي[4]: اشتهر نسبة مسألة الخلو إلى مذهب عالم المدينة مالك بن أنس ـ رحمه الله تعالى ـ والحال أن ليس فيها نص عنه، ولا عن أحد أصحابه، وإنما فيها فُتيا للعلامة اللقاني بناها على العرف، وخرّجها عليه وهو من أهل التخريج فيُعْتَبر تخريجه وإنْ نُوزِعَ فيه، وقد اشتهرت فتياه في المشارق والمغارب وتلَقّاها علماء عصره بالقبول[5].

---

(١) هو العلامة عبد الرحمن بن محمد بن محمد العمادي الدمشقي الحنفي المتوفى سنة ١٠٥١هـ فقيه مفسر، أديب، ولي الإفتاء بدمشق، له بعض التصانيف.
انظر كحالة: معجم المؤلفين ٥/ ١٩١.

(٢) انظر الشيخ عليش: فتح العلي المالك ٢/ ٢٤٩.

(٣) هو العلامة عبد الباقي بن يوسف بن أحمد بن محمد الزرقاني المالكي الوفائي المتوفى ١٠٩٩هـ فقيه مالكي، مشارك في بعض العلوم، وله بعض المصنفات.
انظر كحالة: معجم المؤلفين ٥/ ٧٦.

(٤) هو العلامة أحمد بن محمد مكي، أبو العباس شهاب الدين الحموي المتوفى سنة ١٠٩٨هـ كان مدرساً بالمدرسة السليمانية بالقاهرة ـ تولى الإفتاء، وصنف كتباً كثيرة.
انظر الزركلي: الأعلام ١/ ٢٣٩.

(٥) الحموي: غمز عيون البصائر ١/ ٣٢٠ الموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ١٩/ ٢٨٤

كما وافقه العلامة الغرقاوي من المالكية فقال: إن فتوى الناصر اللقاني مُخَرّجة على النصوص، وقد أُجمع على العمل بها واشتهرت في المشارق والمغارب، وانحط الأمر عليها، وهو وإنْ لم يستند فيها إلى نص صريح فقد وافقه عليها مَنْ هو مُقَدّم عليه، ولا يَضرّ عدم استناد المفتي للنص فيما أفتى به عندنا، لأنه يجوز له إذا لم يجد نصاً في الحادثة تخريجها على النصوص. . . إذا كان شديد الإستحضار لقواعد مذهبه، وقواعد الإجماع، وقد أطبق من بعده من العلماء على متابعته فيما يفتي به مما لم يوجد فيه نص في المذهب ثقة به واعتقاداً لإطلاعه على ما لم يطلعوا عليه.

وقد وافقه على ذلك من هو مُقدم عليه في الفقه وهو أخوه الشيخ شمس الدين محمد اللقاني «المتوفى سنة ٩٥٣هـ» وهذا يفيد أنه يجوز للمفتي أن يفتي بما خرّجه غيره على النصوص ممن فيه أهليةٌ للتخريج[١].

كما نقل هذه الفتوى بعض متأخري الحنفية كابن نجيم والعمادي وغيرهم، وأجازوا العمل بها، وإن كان الأصل عندهم أن المنفعة لا تُباع، لأنها حق مجرد.

قال العلامة ابن نجيم: أفتى كثير من المشايخ باعتبار العرف الخاص، وبناء على اعتباره ينبغي أن يُفتى بأن مايقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحوانيت لازم، ويصير الخلو في الحانوت حقاً له، فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه منها، ولا إجارتها لغيره، وقد وقع في حوانيت الجملون بالغورية، أن السلطان الغوري[٢] لما بناها أسكنها للتجار بالخلو، وجعل لكل حانوت قدراً أخذه منهم وكتب ذلك بمكتوب الوقف[٣].

قال العلامة ابن عابدين: وممن أفتى بلزوم الخلو الذي يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولي، أو المالك العلامة عبد الرحمن العمادي، قال: فلا يملك صاحب الحانوت إخراجه منها، ولا إجارتها لغيره ما لم يدفع له المبلغ المرقوم، فيُفْتَى بجواز ذلك للضرورة قياساً على بيع الوفاء[٤] الذي تعارفه

---

(١) انظر الشيخ عليش: فتح العلي المالك ٢/ ٢٥٠.

(٢) هو السلطان قانصوه بن عبد الله الظاهر الأشرفي الغوري، الملقب بالملك الأشرف سلطان مصر المتوفى سنة ٩٢٢هـ جركسي الأصل، بنى الآثار الكثيرة، كان شجاعاً فطناً داهية، ملماً بالموسيقى والأدب. انظر الزركلي: الأعلام ٥/ ١٨٧.

(٣) انظر ابن نجيم: الأشباه والنظائر ١١٣، ١١٤ والحصكفي: الدر المختار ٤/ ١٤، ١٥.
وابن عابدين: رد المحتار ٤/ ١٥، ١٦ وخير الدين الرملي: الفتاوى الخيرية ٢/ ١٧٩.

(٤) بيع الوفاء: هو البيع بشرط أن البائع متى رد الثمن يرد المشتري المبيع إليه، وإنما سمي «بيع الوفاء» لأن المشتري يلزمه الوفاء بالشرط، وقد ذهب بعض المتأخرين من الحنفية والشافعية إلى أنه بيع صحيح مفيد لبعض أحكامه من حلّ الانتفاع به، إلا أنه لا يملك المشتري بيعه. انظر الموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ٩/ ٢٦٠.
لكن مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره السابع المنعقد في جدة سنة ١٤١٢هـ أصدر قراره رقم «٦٦» الذي قرر فيه بشأن بيع الوفاء.
أولاً: إن حقيقة هذا البيع «قرض جرّ نفعاً» فهو تحايل على الربا، وبعدم صحته قال جمهور العلماء.
ثانياً: إن هذا العقد غير جائز شرعاً.

المتأخرون[1]. وكأن العلامة العمادي يُسند هذه الفُتيا إلى الضرورة وتعارف الناس، أما وجه الشبه بين الخلو وبيع الوفاء فإن كلاً من المشتري والمستأجر ينتفع بالسكنى مقابل ما دفعه من مال قبل أن يرجع إليه.

وأجاز بدل الخلو أيضاً بعض الحنابلة كما في «مطالب أولي النهى ٤/ ٣٧٠» ففيه أن الشيخ البهوتي صرح بأنه يرى أن الخُلُوّات إذا اشتريت بالمال من المالك تكون مملوكة لمشتريها مشاعاً، لأنه يكون قد اشترى نصف المنفعة مثلاً، قالوا: ولا تصح إجارة الخلو ولكن يصح بيعه وهبته، ووفاء الدين منه[2].

ومما سبق يتبين أن القائلين بجواز أخذ البدل في الخلو قد خرّجوه على العرف الذي تلقاه العلماء بالقبول، وعلى الضرورة، والقياس على بيع الوفاء الذي تعارفه المتأخرون، لذلك أفتوا بجواز أخذ الخلو ضرورة.

حكم بدل الخلو عند الفقهاء المعاصرين:

بدل الخلو الذي يدفعه الشخص نظير تنازل المنتفع بعقار عن حقه في الانتفاع به تُوجد له في عصرنا الحاضر ثلاث حالات، ولكل حالة حكمها الشرعي:

الحالة الأولى: وهي أن يأخذ المالك من المستأجر مبلغاً من المال سوى الأجرة، وتنشأ الحاجة إلى بذل الخلو في هذه الحالة:

١ ـ إما لأن المالك محتاج إلى مالٍ لتعمير أرضه، أو إلى مالٍ يستعجل الحصول عليه، وهذه الصورة قد أجازها الفقهاء حيث أفتى المتأخرون من المالكية وبعض الحنفية بجواز إنشاء الخلو بمالٍ، كما سبق.

٢ ـ وإما أن تكون هناك قوانين وضعية تَحُدّ من حق المالك في إيجار عقاره بأجر المثل، أو تَحُدّ من حقه في إخلاء الساكن عند نهاية المدة التي جرى التعاقد عليها في عقد الإيجار، فإذا وجدت مثل هذه الأنظمة أو القوانين فربما تغيّر سعر أجرة المثل للعقار، ويكون غالباً بارتفاع السعر بسبب ارتفاع نسبة التضخم النقدي للعملات الورقية.

فبدأ أصحاب الأملاك يحسبون هذا الحساب عند ابتداء الإجارة، وطلبوا بدل الخلوات من المستأجرين ليحصلوا على قسم ذي أهمية من النفقات التي تكبدوها عند إنشاء العقارات[3].

لذلك، وفي ظل هذه الأوضاع لا حرج شرعاً على المالك المؤجر أن يأخذ من المستأجر مقداراً مقطوعاً من المال لتمكينه من العقار، لأن العقار خالصُ ماله، وله أن يتصرف فيه كما يشاء، ومن ذلك أن لا يأذن لأحد بدخوله إلا بعوض، والعوض هنا يجوز أن

---

(١) انظر ابن عابدين: رد المحتار ٤/ ١٧.

(٢) دكتور محمد الأشقر: بدل الخلو ـ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٣/ ٢١٨٣.

(٣) انظر الدكتور محمد الأشقر: بدل الخلو ـ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٣/ ٢١٨٤ ـ ٢١٨٥.

لا يحتسب من الأجرة، بل يكون جُعْلاً لا غير[١]. والتكييف الشرعي لهذا العوض، أنه يجوز له أخذه على أنه جُعالة وليس إجارة تحتسب من الأجرة السنوية أو الشهرية.

وقال البعض: إنه لا يحلُّ إلا إذا احتسب من الأجرة[٢]. فتكون أجرة السنة الأولى مثلاً خمسة آلاف دينار، وأجرة كل سنة من السنوات اللاحقة ألف دينار لا غير، وتكون الأربعة آلاف الزائدة في أجرة السنة الأولى هي بدل الخلو[٣]. جزءاً معجلاً من الأجرة المشروطة في العقد. وأما ما يدفع في المستقبل شهرياً أو سنوياً فهو بالإضافة إلى ما تم تعجيله يُعدّ جزءاً آخر مكملاً من الأجرة مؤجل الوفاء[٤].

حكم ما يدفعه المستأجر من بدل الخلو:

يحل للمستأجر دفع بدل الخلو إلى المالك ولا حرج عليه، لأن ما يستتبعه ذلك البذل والأخذ، أمران:

١ ـ إن المستأجر لا يبذل ذلك الجُعل، وقد يكون كبيراً، إلا ليكون له «حق القرار» بنفسه طبقاً للقانون المعمول به في البلاد، فيكون ذلك مُلزماً شرعاً كالعرف بل هو الأقوى.

٢ ـ للمستأجر في هذه الصورة الفراغ عن خُلُوّه إلى مستأجر لاحق. ولكن ذلك لا يُلزم المالك إن كان بعد انقضاء المدة التعاقدية فلا يتم الفراغ إلا بإذن المالك، وللمالك أن لا يأذن إلا مقابل عوض معلوم، أو مقابل نسبة معينة من بدل الفراغ[٥]..

الحالة الثانية: وهي ما يأخذه المستأجر من بدل الخلو من المالك المؤجر من أجل فسخ عقد الإيجار، وتنشأ الحاجة إلى ذلك لأسباب:

١ ـ أن يكون الخلو قد استحقه المستأجر بطريقة شرعية، مثل أن يكون قد أنشأه باتفاقٍ مع هذا المالك، أو مالك قبله بمال دفعه له، أو يكون المستأجر قد اشترى الخلو من مستأجر قبله نشأ خلوه بطريقة مشروعة فإذا رغب المالك في استعادة الخلو وإخراج المستأجر، ودفع مقابل ذلك لصاحب الخلو بدلاً مالياً فرضي صاحب الخلو، جاز للمالك الدفع، وجاز لصاحب الخلو الأخذ لأنه بيع صحيح ـ كما مرّ في فتوى الشيخ ناصر الدين اللقاني وغيره ـ سواء أكان ذلك بمثل بدل الخلو الذي كان المستأجر الأول قد ملك به الخلو، أو كان أقل أو

---

(١) انظر دكتور محمد الأشقر: المصدر السابق ٣/ ٢١٨٦.

(٢) صدرت عن لجنة الفتوى الشرعية بالكويت بتاريخ ٢٥/ ١٠/ ١٩٨٢ فُتيا نصها «اتفقت اللجنة على أن الاستعاضة عن الخلو برفع القيمة الإيجارية أمر جائز، ويجري على البدل كل أحكام الأجرة بحيث لو فسخ العقد يسترد المبلغ المقدم الذي يخص الفترة، والله أعلم.

(٣) انظر دكتور محمد الأشقر: المصدر السابق.

(٤) انظر دكتور الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٧٥١ وبحث بدل الخلو ـ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٣/ ٢١٧٤.

(٥) انظر دكتور محمد الأشقر: بدل الخلو ـ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٣/ ٢١٨٦ ـ ٢١٨٧.

أكثر ما دام قد بقي من المدة المتفق عليها لدوام الخلو جزء له قيمة[١].

٢ ـ أن يكون المستأجر لا يزال في مدة التعاقد الأصلية ـ كما في بعض البلاد التي لا تأخذ بقانون تأبيد الإجارة ـ فما يأخذه المستأجر من بدل الخلو من المالك لفسخ عقد الإيجار غير مباح شرعاً في رأي الجمهور غير المالكية وأبي يوسف. لاختلافهم في اعتبار الفسخ هل هو إقالة أم بيع منفعة. الجمهور يعتبرونه إقالة، وإقالة عقود المعاوضات المالية أو فسخها، لا تجوز إلا بنفس العوض الذي تم التعاقد عليه، والإقالة فسخ وليست بيعاً.

أما المالكية وأبو يوسف من الحنفية فقالوا: بجواز أخذ العوض لأن الإقالة بيع جديد[٢]. لذلك يجوز للمستأجر أن يتمسك بالعقد و يرفض إخلاء المكان إلا ببدل يرضاه، يأخذه من المالك، لإن ذلك البدل هو في الحقيقة ثمن بيع باقي مدة الانتفاع المتفق عليها، ولا حرج عليهما في ذلك[٣].

٣ ـ أن يكون المستأجر قد استفاد حق القرار في العقار بوضع قانوني صرف لم تأتِ به الشريعة بأن يكون استمرار بقائه في العقار رغماً عن المالك وبغير رضاه، مع انتهاء المدة الأصلية للتعاقد، ولم يكن المالك قد أخذ منه بدل خلو عند إنشاء عقد الإيجار، ويرغب المالك في استعادة العقار، ويتراضى هو والمستأجر على مبلغ مالي قد يُسميه بعض العامة خُلوّاً، والحقيقة أنه بعد انتهاء مدة الإجارة ليس له أخذ بدل الخلو، لأن المالك له الحق شرعاً في تجديد الإجارة أو استرجاع عقاره، فإن وُجد قانون يمنعه من ذلك، فليس للمستأجر استغلال ذلك الوضع للحصول على بدل الخلو[٤] وعليه أن يُسلم المأجور إلى المالك دون أخذ شيء.

لكن الدكتور وهبه الزحيلي: اعتبر أن المالك ـ في هذه الحالة ـ إذا وهب المستأجر باختياره ورضاه وبعد انتهاء الإجارة مالاً يُسمّيه الناس الآن «مقابل الخلو» لأجل إخراج المستأجر من المأجور؛ فهو أمر جائز باتفاق العلماء، لأن الهبة تبرع، وقد تم الدفع بالتراضي[٥].

الحالة الثالثة: أن يأخذ المستأجر بدل الخلو من مستأجر لاحق غير المالك المؤجر، ليتنازل عن اختصاصه بمنفعة العقار ليحُلّ محله ذلك المستأجر الجديد في الانتفاع في العقار. وهذا جائز بشرط:

١ ـ أن يكون المستأجر الأول قد ملك منفعة الخلو بطريقة شرعية بأن يكون قد تعاقد عليه مع المالك تعاقداً صحيحاً، أو اشتراه ممن اشتراه من المالك شراء صحيحاً، فله أن يبيعه لغيره بما شاء من المال قلّ أو كثر، ما دام شيء من مدة الخلو باقياً، ويحل لآخذ البدل ما

---

(١) دكتور محمد الأشقر: المصدر السابق ٣/ ٢١٨٧.

(٢) انظر دكتور الزحيلي: بدل الخلو مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٣/ ٢١٧٤.

(٣) دكتور محمد الأشقر: بدل الخلو مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٣/ ٢١٨٧.

(٤) انظر دكتور محمد الأشقر: بدل الخلو مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٣/ ٢١٨٨.

(٥) انظر دكتور الزحيلي: بدل الخلو مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٣/ ٢١٧٥.

أخذ لأنه ملك منفعة الخلو بالتعاقد الحر الشرعي، فله أن يبيعها لمن شاء، وتجوز له فيها سائر التصرفات الشرعية.

٢ ـ أن لا يكون للمستأجر في المكان خلو صحيح ولكن لا يزال له في عقد الإجارة مدة معينة، فإن أخذ من المستأجر اللاحق مالاً مقابل إخلائه المحل له ليحل مكانه فهذا البدل المالي الذي يُسمى لدى العامة «خلواً» هو مشروع للآخذ والمعطي على السواء، لأنه في حقيقته بيعٌ للمدة الباقية من المنفعة المستحقة بعقد الإجارة.

قال الشيخ عليش: إن حوانيت الأوقاف بمصر جرت عادة سكانها أنه إذا أراد أحدهم الخروج من الدكان أخذ من الآخر مالاً على أن ينتفع بالسكنى فيه ويسمونه خلواً وجدكاً[1].

أما إذا كانت الإيجارة سنوية ـ مسانهة أو معاومة ـ دون تحديد مدة قصوى، وهو ما يحدث الآن في كثير من البلاد في عقود الإيجارات فالتنازل لشخص آخر جائز في رأي جمهور الفقهاء غير الشافعية، لذلك يجوز للمستأجر التنازل عن المأجور في مدة أخرى نَصّ عقد الإيجار على تجديدها ضمناً أو صراحة، وذلك مقابل مبلغ من المال يسمى اليوم «بدل الخلو» لأن المستأجر مالك لمنفعة المأجور أثناء المدة، وله استيفاء المنفعة بنفسه أو بغيره باتفاق العلماء[2] لأن حق المستأجر عيني فله أن يتنازل عن هذه المنفعة بعوض أو بغير عوض فكل ذلك جائز ما دام ضمن مدة الإيجارة.

أما إذا تنازل المستأجر لغيره بعوضٍ بعدانتهاء مدة الإيجار فلا يحل له أخذ بدل الخلو، ولا يجوز ذلك شرعاً إلا برضا المالك وإبرام عقد إجارة جديد[3].

ومما سبق يتبين أن بدل الخلو جائزٌ شرعاً، وقد أفتى العلماء المتأخرون والمعاصرون بشرعيته استناداً للعرف والضرورة، وقياساً على بيع الوفاء فيحق للمالك أن يأخذ بدل الخلو كما يجوز للمستأجر أخذه من المالك، أو غيره إذا كان ضمن مدة الإيجار. أما بعد انتهائها فلا يجوز للمستأجر أخذ البدل عنها، لأن المالك أحق بعقاره بعد انقضاء حق المستأجر.

رأي المجمع الفقهي في بدل الخلو:

صدر عن مجمع الفقه الإسلامي قرار بشأن بدل الخلو برقم «٦» د٤/٨/٨٨ إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي في دورة مؤتمره الرابع بجدة بالسعودية من ١٨ إلى ٢٣ جمادى الآخرة سنة ١٤٠٨ قرر ما يلي: ....

---

(١) انظر الشيخ عليش: فتح العلي المالك ٢/ ٢٥٠ والموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ١٩/ ٣٠٠ ودكتور محمد الأشقر: بدل الخلو ـ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٣/٢١٩١.
الجدك: أو الكَدِك: لفظ تركي الأصل يطلق عند الفقهاء على ما يثبت في الحانوت على وجه القرار لعلاقته الثابتة بالعمل الذي يمارس في هذا العقار، لذلك له حق خلوه لمن أحب واختار بإذن الناظر أو المالك. انظر الموسوعة الفقهية ـ الكويت ـ ٣٤/ ١٩٦ والدكتور الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته ٨/ ٢٨.

(٢) دكتور الزحيلي: بدل الخلو ـ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٣/ ٢١٧٥.

(٣) انظر دكتور الزحيلي: المصدر السابق ٣/ ٢١٧٦ ودكتور محمد الأشقر: المصدر السابق ٣/ ٢١٩٢.

١ ـ إذا اتفق المالك والمستأجر على أن يدفع المستأجر للمالك مبلغاً مقطوعاً زائداً عن الأجرة الدورية «وهو ما يسمى في بعض البلاد خلواً» فلا مانع شرعاً من دفع هذا المبلغ المقطوع على أن يُعدّ جزءاً من أجرة المدة المتفق عليها، وفي حالة الفسخ تطبق على هذا المبلغ أحكام الأجرة.

٢ ـ إذا تَمّ الاتفاق بين المالك وبين المستأجر أثناء مدة الإجارة على أن يدفع المالك إلى المستأجر مبلغاً مقابل تخلّيه عن حقه الثابت بالعقد في ملك منفعة بقية المدة، فإن بدل الخلو هذا جائزٌ شرعاً لأنه تعويض عن تنازل المستأجر برضاه عن حقه في المنفعة التي باعها للمالك أما إذا انقضت مدة الإجارة، ولم يتجدد العقد صراحة أو ضمناً عن طريق التجديد التلقائي حسب الصيغة المقيدة له، فلا يحل بدل الخلو، لأن المالك أحق بملكه بعد انقضاء حق المستأجر.

٣ ـ إذا تم الاتفاق بين المستأجر الأول وبين المستأجر الجديد أثناء مدة الإجارة على التنازل عن بقية مدة العقد لقاء مبلغ زائد عن الأجرة الدورية، فإن بدل الخلو هذا جائز شرعاً، مع مراعاة مقتضى عقد الإجارة المبرم بين المالك والمستأجر الأول، ومراعاة ما تقضي به القوانين النافذة الموافقة للأحكام الشرعية.

على أنه في الإجارات الطويلة المدة خلافاً لنص عقد الإجارة طبقاً لما تسوغه بعض القوانين لا يجوز للمستأجر إيجار العين لمستأجر آخر، ولا يأخذ بدل الخلو فيها إلا بموافقة المالك. أما إذا تم الاتفاق بين المستأجر الأول وبين المستأجر الجديد بعد انقضاء المدة فلا يحل بدل الخلو، لإنقضاء حق المستأجر الأول في منفعة العين[1].

وخلاصة القول إن بدل الخلو جائز شرعاً إذا كان ضمن مدة الإيجار مع المالك المؤجر، أما بعد انتهاء المدة فلا يجوز التنازل عن المنفعة، ولا أخذ البدل عنها إلا برضا مالك العقار وإلا كان أخذ البدل سحتاً حراماً.

---

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ٣/ ٢٣٢٩ ـ ٢٣٣٠.

التأمين ـ أنواعه ـ أحكامه

التأمين من النظم التي غزتنا بها الحضارة الحديثة، ووفد إلينا مع الإستعمار الغربي لبلادنا الإسلامية، حتى أصبح في عصرنا الحاضر حقيقة واقعة يرافق حياة الناس الخاصة والعامة، الاقتصادية والاجتماعية، وتتوقف عليه كثير من المعاملات التجارية في عصر انصرف فيه كثير من الناس عن الشريعة وتوجيهاتها وأوامرها الداعية إلى التكافل والتعاون، ونواهيها عن الظلم والجشع، هذا العصر الذي تتعاظم فيه النزعة الفردية الاستقلالية لدى البشر جعلتهم يختارون التأمين وسيلة للتخفيف من أثر الأخطار التي يتعرض لها الأفراد ولا يمكنهم احتمالها بمفردهم.

وقد تناول علماء الشريعة هذه المستجدة بالبحث فرادى ومجتمعين واختلفت آراؤهم فيه اختلافاً بيّناً، منهم من أجازه بجميع أنواعه ومنهم من أجاز بعض أنواعه دون البعض الآخر، وجمهورهم اعتبر أن التأمين التجاري فاسد في أصوله وفروعه، أما التأمين التعاوني فهو وسيلة تكافل يهدف إلى رفع الضرر اللاحق بالإنسان لا إلى تحقيق الغنى فهو جائز ومشروع لأنه من التعاون على البر والخير.

تعريفه:

التأمين: نظام تعاقدي ابتدعه رجال الأموال لتوزيع الضرر ـ الناتج من الأخطار الزمنية التي تصيب الأموال بالإتلاف أو الفساد أو الضياع، أو تصيب الأجسام والأنفس بالنقص والأمراض ـ وتجزئته بقسمته بين أفراد عديدين يتحمل كل منهم قسطاً منه، وذلك عن طريق تقويمه، والتوصل بقيمته إلى ترميمه، أو تخفيفه، وذلك بحمل قيمته ووضعها على أكبر عدد ممكن نتيجة لتعاقد تقوم على تنظيمه ومباشرته، والإشراف عليه: هيئات لها الخبرة الفَنّية، والدُّرْبة والتجربة القائمة على أسس وقواعد إحصائية وتجريبية[1].

فنظام التأمين: نظام تعاقدي يقوم على أساس المعاوضة، غايته التعاون على ترميم أضرار المخاطر الطارئة بواسطة هيئات منظمة تزاول عقوده بصورة فنية قائمة على أسس وقواعد إحصائية[2].

---

(١) انظر الشيخ علي الخفيف: التأمين ص٧ كتاب مجلة الأزهر شهر محرم سنة ١٤١٧هـ.
(٢) الشيخ مصطفى الزرقا: نظام التأمين ص٢١ مؤسسة الرسالة بيروت الرابعة سنة ١٤١٥هـ.

ويمكن تعريفه كما جاء في المادة ٧١٣ من القانون المدني السوري، و٧٤٧ من القانون المدني المصري الجديد، مع بعض تحوير في الصياغة أنه: «عقد بين طرفين أحدهما يُسمّى المُؤمِّن، والثاني المُؤَمَّن له «أو المستأمن» يلتزم فيه المؤمِّن بأن يؤدي المؤمَّن لمصلحته مبلغاً من المال، أو إيراداً مرتباً، أو أيّ عوض مالي آخر، في حالة وقوع حادث، أو تحقق خطر مُبَيّنٍ في العقد، وذلك في مقابل قسط أو أية دفعة مالية أخرى يؤديها المؤمَّن له إلى المؤمِّن»(١).

أو هو التزام طرف لآخر بتعويض نقدي يدفعه له، أو لمن يُعَيّنه، عند تحقق حادث احتمالي مُبَيّنٍ في العقد مقابل ما يدفعه له هذا الآخر من مبلغ نقدي في قسط أو نحوه(٢).

يظهر من التعريفات السابقة أن عقد التأمين التجاري يقوم بين عاقدين: المؤمِّن وهو شركة التأمين، والمستأمن: وهو المتعامل مع الشركة، مقابل قسط ثابت هو قسط التأمين، وأخذ عوض هو عوض التأمين عند حصول الخطر أو الحادث المؤمَّن عليه، وهذا العوض ليس تبرعاً من المؤمِّن.

خصائص عقد التأمين:

ويتبين من التعريف أن عقد التأمين:

١ ـ إنه ملزم لطرفيه لأنه يتضمن التزامين متقابلين هما التزام المؤمَّن له بدفع أقساط التأمين، والتزام المُؤَمِّنين بدفع مبلغ التأمين إذا تحقق الخطر المؤمَّن منه.

٢ ـ وأنه عقد من عقود المعاوضة لأن المؤمِّن يستحق به حقاً في ذمة المؤمَّن له هو حقه فيما تم الاتفاق عليه من الأقساط مقابل ثبوت حَقّ للمؤمَّن له في ذمة المؤمِّن هو حقه في تحمل المؤمِّن تبعة الخطر المؤمَّن منه.

٣ ـ وأنه عقد من عقود الغرر لأن المؤمِّن عند إبرامه العقد لا يعرف مقدار ما يُعطي ولا مقدار ما يأخذ، إذ أن الأمر موقوف على ما سيأتي به الزمن فقد يدفع المستأمن قسطاً واحداً من الأقساط، ثم يقع الحادث، وقد يدفع جميع الأقساط ولا يقع الحادث.

٤ ـ وأنه من العقود المستمرة لأنّ تنفيذه يستغرق وقتاً يظل فيه المؤمِّن متحملاً تبعة الخطر، والمستأمن ملتزماً بدفع الأقساط.

٥ ـ وأنه من عقود الإذعان لأن الجانب الأقوى فيه هو جانب المؤمِّن، فلا يملك المستأمن إلا أن ينزل عند شروطه، وهي شروط أكثرها مطبوع سلفاً من قبل شركات التأمين ومعروضة على الناس كافة، لذلك تدخل المُشَرّع في معظم الدول لتنظيم عقود التأمين منعاً من تعسف الشركات واستغلالها للمستأمنين.

---

(١) الزرقا: المصدر السابق.

(٢) دكتور سليمان بن ثنيان: التأمين وأحكامه ص٤٠ دار العواصم ـ بيروت الأولى ١٤١٤.

ثم إن عقد التأمين عقد مستقل بذاته متميز بخصائصه وشروطه لا يندرج في عقد من العقود المعروفة قديماً لدى فقهاء الشريعة الإسلامية[١].

أنواع التأمين:

للتأمين أنواع متعددة، فهو من حيث الشكل ينقسم إلى قسمين:

١ ـ تأمين تعاوني: وهو أن يشترك مجموعة من الأشخاص بدفع مبلغ معين، ثم يُؤَدّى من الاشتراكات تعويضٌ لمن يصيبه ضرر.

٢ ـ تأمين تجاري، أو التأمين ذو القسط الثابت، وهو المراد عادة عند إطلاق كلمة التأمين، وفيه يلتزم المستأمن بدفع قسط معين إلى شركة التأمين القائمة على المساهمة على أن يتحمل المؤمِّن «الشركة» تعويض الضرر الذي يصيب المؤمَّن له، فإن لم يتعرض للضرر المحدد بعقد التأمين أصبح المبلغ المدفوع حقاً للمؤمِّن، ولا شيء للمؤمَّن له. وهذا النوع ينقسم من حيث موضوعه إلى قسمين:

الأول: تأمين الأضرار، وهو يتناول المخاطر التي تُؤثر في ذمة المؤمَّن له، لتعويضه عن الخسارة التي تلحقه، وهذا يشمل:

التأمين من المسؤولية: وهو ضمان المؤمَّن له ضد مسؤوليته عن الغير الذي أصيب بضرر مثل حوادث السير، والعمل.

التأمين على الأشياء: وهو تعويض المؤمَّن له عن الخسارة التي تلحق في ماله، بسبب السرقة، أو الحريق، أو الفيضان، أو الآفات الزراعية ونحو ذلك.

الثاني: تأمين الأشخاص، وهو يشمل:

التأمين على الحياة: وهو أن يلتزم المؤمِّن بدفع مبلغ لشخص المستأمن، أو للورثة عند الوفاة، أو الشيخوخة، أو المرض، أو العاهة، حسب مقدار الإصابة.

التأمين من الحوادث الجسمانية: وهو أن يلتزم المؤمِّن بدفع مبلغ معين إلى المؤمَّن له في حالة إصابته أثناء المدة المُؤَمَّن فيها بحادث جسماني، أو إلى مستفيد آخر إذا مات المستأمن.

ثم إن التأمين من حيث العموم والخصوص ينقسم إلى قسمين:

١ ـ تأمين خاص فردي: وهو التأمين الخاص بشخص المستأمن من خطر معين.

٢ ـ تأمين اجتماعي أو عام: وهو الذي يشمل مجموعة من الأفراد يعتمدون على كسب عملهم، من أخطار معينة كالمرض والشيخوخة والبطالة والعجز.

---

(١) الشيخ علي الخفيف: التأمين ٢٤/٢٧.

وهذا النوع في الغالب يكون إجبارياً، ومنه التأمينات الاجتماعية والصحية والتقاعدية وغيرها من التأمينات العامة[١].

إعادة التأمين:

إعادة التأمين: هي عملية فنية تقوم بموجبها الشركة المؤمِّنة المباشرة بتأمين جزء من الأخطار التي تعهدت بتأمينها عند شركة كبرى للتأمينات، وذلك خوفاً من احتمال الخطأ في تقدير احتمالات الأخطار، ومن ثَمّ العجز عن تعويضها، فتلجأ شركة التأمين المباشر إلى إعادة التأمين، لتطمئن هي، ويطمئن المؤمَّن لهم إلى قدرتها على مواجهة ما يحتمل وقوعه. فعقد إعادة التأمين: عقد بين المؤمِّن المباشر والمؤمِّن المعيد، بموجب هذا العقد يُحَوِّل الأول إلى الثاني جزءاً من المخاطر التي يتحملها في نظير مقابل معين يؤديه إليه، مع بقاء المؤمِّن الأول هو المدين وحده للمؤمَّن لهم. وهو الذي يطالب شركات إعادة التأمين بالوفاء بالتزاماتها[٢] أما حكم إعادة التأمين: فهو حكم أصل التأمين فيجوز لشركات إعادة التأمين التعاوني التأمين لدى شركات تعاونية أخرى. أما إعادة التأمين التجاري فتطبق عليه أحكام التأمين التجاري ذاته، لأنه عقد تأمين تجاري يكون المستأمن فيه شركات التأمين بدلاً من الأفراد[٣].

الفتوى الشرعية في التأمين التعاوني:

لا شك أن التأمين التعاوني عمل مشروع وجائز عند فقهاء المسلمين المعاصرين، لأنه لا يعدو أن يكون صورة من صور التكافل والتعاون، لأن كل عضو يجمع في الشركات التعاونية بين صفة المؤمِّن والمؤمَّن له، ويدفع كل مشترك مبلغاً كل عام قد يختلف من عام إلى آخر تبعاً لحاجة الشركة إلى الأموال التي تلزم لتعويض الخطر، ولا يسعى أي شريك من الشركاء إلى جر مغنم من اشتراكه، لأن مقصد الجميع هو تعويض الخسارة التي تلحق بأيّ منهم دون نظر إلى مكسب مادي. وذلك لأن تعاونهم قام على البر والخير لتفتيت الأخطار، والاشتراك في تخفيض الضرر عند وقوع الحوادث سواء الحوادث الجسمانية، أو على الأشياء بسبب الحريق أو السرقة أو موت الحيوان، أو ضد المسؤولية من حوادث السيارات، أو حوادث العمل. هذا التأمين التعاوني لا يستهدف تحقيق الأرباح، وإنما المراد منه توزيع الأخطار والمساهمة في تحمل الضرر، وعلى هذا الأساس نشأت شركات التأمين التعاوني في

---

(١) انظر الشيخ علي الخفيف: التأمين ١٤ ـ ١٦ والدكتور الزحيلي: التأمين وإعادة التأمين ـ مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٢/٥٤٨، وسعدي أبو حبيب: التأمين بين الحظر والإباحة ١٨ ـ ٢٠ دار الفكر دمشق سنة ١٤٠٣هـ.

(٢) انظر الشيخ علي الخفيف: التأمين ص١٩ والدكتور سليمان بن ثنيان: التأمين وأحكامه ٧٤، ٧٥.

(٣) انظر الدكتور الزحيلي: الصمدر السابق ٢/٥٥٣.

السودان وغيره، ونجحت في مهامّها وأعمالها، بالرغم من وصف القانونيين لها بأنها بدائية محضة[١].

كذلك يجوز التأمين الإجباري، أو الإلزامي الذي تفرضه الدولة، لأنه بمثابة دفع ضريبة للدولة، كالتأمين المفروض على السيارات ضد الغير. ولا مانع من جواز التأمين الاجتماعي ضد الطوارىء: العجز والشيخوخة والمرض، والبطالة والتقاعد عن العمل الوظيفي، لأن الدولة مطالبة برعاية رعاياها ومسؤولة عنهم في مثل هذه الأحوال، ولخلوه من الربا والغرر والمقامرة[٢].

وهذا مضمون ما قال به الشيخ محمد أبو زهرة في أسبوع الفقه بجامعة دمشق وكذلك الأستاذ عيسوي أحمد عيسوي حيث اعتبرا أن التأمين التعاوني والاجتماعي حلال لا شبهة فيهما لأنهما تعاون محض على الخير خاليان من شبهة الغرر والقمار، والربا وأكل المال بالباطل فكانا جائزين كذلك[٣].

كما أجاز المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة التأمين الذي تقوم به جمعيات تعاونية يشترك فيها جميع المستأمنين لتؤدي لأعضائها ما يحتاجون إليه من معونات وخدمات، لأنه أمر مشروع وهو من التعاون على البر.

٢ ـ نظام المعاشات الحكومي، وما يشبهه من نظام الضمان الاجتماعي المتبع في بعض الدول، ونظام التأمينات الاجتماعية المتبع في دول أخرى: كل هذا من الأعمال الجائزة[٤].

وكذلك أجاز مؤتمر علماء المسلمين السابع الذي عقده مجمع البحوث الإسلامية بالقاهرة عام ١٣٩٢ ـ ١٩٧٢ كلاً من التأمين الاجتماعي والتأمين التعاوني، وهو ما قرره مجمع الفقه الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي، والمنعقد بمكة المكرمة في دورته الأولى من ١٠ ـ ١٧ شعبان سنة ١٣٩٨ حيث قرر مجلس المجمع بالإجماع الموافقة على قرار هيئة كبار العلماء بالسعودية رقم «٥١» تاريخ ٤/ ٤/ ١٣٩٧هـ من جواز التأمين التعاوني بدلاً من التأمين التجاري المحرم وذلك للأدلة التالية:

الأول: إن التأمين التعاوني من عقود التبرع التي يقصد بها أصالة التعاون على تفتيت

(١) انظر الدكتور الزحيلي: التأمين وإعادة التأمين مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني ٢/ ٥٤٩، والفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٤٤٢.
انظر الأستاذ محمد الدسوقي: التأمين بين النظرية والتطبيق ـ مجلة الوعي الإسلامي الكويتية العدد ٦٠ ذي الحجة سنة ١٣٨٩هـ.

(٢) الدكتور الزحيلي: التأمين وإعادة التأمين ـ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني ٢/ ٥٤٩ والفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٤٤٢.

(٣) انظر الشيخ علي الخفيف: التأمين ص٧٧.

(٤) انظر أبحاث المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية القاهرة محرم ١٣٨٥ ـ ١٩٦٥ ص٤١٠.

الأخطار والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث، وذلك عن طريق إسهام أشخاص بمبالغ نقدية تخصص لتعويض من يصيبه الضرر فجماعة التأمين التعاوني لا يستهدفون تجارة ولا ربحاً من أموال غيرهم، وإنما يقصدون توزيع الأخطار بينهم والتعاون على تحمل الضرر.

الثاني: خلو التأمين التعاوني من الربا بنوعيه ربا الفضل وربا النسأ، فليس عقود المساهمين ربوية ولا يستغلون ما جمع من الأقساط في معاملات ربوية.

الثالث: إنه لا يضر جهل المساهمين في التأمين التعاوني بتحديد ما يعود عليهم من النفع لأنهم متبرعون فلا مخاطرة ولا غرر ولا مقامرة بخلاف التأمين التجاري فإن عقد معاوضة مالية تجارية.

الرابع: قيام جماعة من المساهمين أو من يمثلهم باستثمار ما جمع من الأقساط لتحقيق الغرض الذي من أجله أنشىء هذا التعاون سواء كان القيام بذلك تبرعاً أو مقابل أجر معين. ورأى المجلس أن يكون التأمين التعاوني على شكل شركة تأمين تعاونية مختلطة للأمور التالية:

أولاً: الالتزام بالفكر الاقتصادي الإسلامي الذي يترك للأفراد مسؤولية القيام بمختلف المشروعات الاقتصادية، ولا يأتي دور الدولة إلا كعنصر مكمل لما عجز الأفراد عن القيام به، وكدور موجه ورقيب لضمان نجاح هذه المشروعات وسلامة عملياتها.

ثانياً: الالتزام بالفكر التعاوني التأميني الذي بمقتضاه يستقل المتعاونون بالمشروع كله من حيث تشغيله، ومن حيث الجهاز التنفيذي ومسؤولية إدارة المشروع.

ثالثاً: تدريب الأهالي على مباشرة التأمين التعاوني وإيجاد المبادرات الفردية والاستفادة من البواعث الشخصية، فلا شك أن مشاركة الأهالي في الإدارة تجعلهم أكثر حرصاً ويقظة على تجنب وقوع المخاطر التي يدفعون مجتمعين تكلفة تعويضها مما يحقق بالتالي مصلحة لهم في إنجاح التأمين التعاوني إذْ إن تجنب المخاطر يعود عليهم بأقساط أقل في المستقبل، كما أن وقوعها قد يُحمّلهم أقساطاً أكبر في المستقبل.

رابعاً: إن صورة الشركة المختلطة لا يجعل التأمين كما لو كان هبة أو منحة من الدولة للمستفيدين منه، بل بمشاركة منها معهم فقط لحمايتهم ومساندتهم باعتبارهم هم أصحاب المصلحة الفعلية، وهذا موقف أكثر إيجابية ليشعر معه المتعاونون بدور الدولة، ولا يعفيهم في نفس الوقت من المسؤولية.

ويرى المجلس أن يراعى في وضع المواد التفصيلية للعمل بالتأمين التعاوني على الأسس الآتية:

الأول: أن يكون لمنظمة التأمين التعاوني مركز له فروع في كافة المدن وأن يكون

بالمنظمة أقسام تتوزع بحسب الأخطار المراد تغطيتها وبحسب مختلف فئات ومهن المتعاونين كأن يكون هناك قسم للتأمين الصحي، وثانٍ للتأمين ضد العجز والشيخوخة.. الخ، أو يكون هناك قسم لتأمين الباعة المتجولين وآخر للتجار، وثالث للطلبة ورابع لأصحاب المهن الحرة كالمهندسين والأطباء والمحامين... الخ.

الثاني: أن تكون منظمة التأمين التعاوني على درجة كبيرة من المرونة والبعد عن الأساليب المعقدة.

الثالث: أن يكون للمنظمة مجلس أعلى يقرر خطط العمل، ويقترح ما يلزمها من لوائح وقرارات تكون نافذة إذا اتفقت مع قواعد الشريعة.

الرابع: يمثل الحكومة في هذا المجلس من تختاره من الأعضاء، ويمثل المساهمين من يختارونه ليكونوا أعضاء في المجلس ليساعد ذلك على إشراف الحكومة عليها أو اطمئنانها على سلامة سيرها وحفظها من التلاعب والفشل.

الخامس: إذا تجاوزت المخاطر موارد الصندوق بما قد يستلزم زيادة الأقساط فتقوم الدولة والمشتركون بتحمل الزيادة[1].

كما أقرّ عقد التأمين التعاوني مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني في جدة من ١٠ ـ ١٦ ربيع الثاني سنة ١٤٠٦هـ فبعد النظر فيما صدر عن المجامع الفقهية والهيئات العلمية بهذا الشأن قرر: أن عقد التأمين التعاوني القائم على أساس التبرع والتعاون هو العقد، البديل الذي يحترم أصول التعامل الإسلامي، ودعا الدول الإسلامية للعمل على إقامة مؤسسات التأمين التعاوني[2].

الرأي الشرعي في التأمين التجاري:

التأمين التجاري، أو ذو القسط الثابت: هو الذي تقوم به الشركات التجارية المساهمة، ويختلف عن التأمين التعاوني في أنه لا وجود للغرض الاجتماعي فيه، وأن المستأمن في التأمين التجاري ليس شريكاً، وإنما الشركاء هم المساهمون الذين يقتسمون ما تحققه الشركة من أرباح، فالمساهمون إذن يُقبلون عليه لتثمير أموالهم، وهم يسيطرون على شركات التأمين، ويديرونها بما يحقق لهم الربح الوفير، والمستأمنون لا علاقة لهم بإدارة الشركة ولا يملكون سهماً من أسهمها وعليهم دفع الأقساط في مواعيد محددة في مقابل دفع مبلغ التأمين إذا تحقق الخطر المؤمَّن منه طبقاً لقواعد ومبادىء فرضتها الشركة وهي في صالحها بوجه عام.

هذا التأمين التجاري هو الذي اختلفت حوله أنظار فقهاء الشريعة المُحْدَثين، ولكنهم

---

(١) انظر قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى حتى الثامنة ص٤٨ ـ ٥٠.

(٢) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني ٢/ ٧٣١.

على تباين آرائهم يكادون يجمعون على أن التأمين التجاري تحيط به شبهات، أو أعمال تحرمها الشريعة[١].

رأي العلامة ابن عابدين في التأمين:

قبل بيان رأي الفقهاء المُحْدَثين، لا بُدّ من بيان رأي العلامة الدمشقي محمد بن عابدين «المتوفى ١٢٥٢هـ» في هذا العقد الذي سمّاه «السوكرة» ولعله أول من أفتى بحكم هذا العقد، وأنه غير مشروع، وحكمه هذا كان خاصاً بالتأمين البحري لأنه كان أول نوع من أنواع التأمين عُرِفَ في البلاد الإسلامية.

قال رحمه الله تعالى: جواب ما كثر السؤال عنه في زماننا وهو أنه جرت العادة أن التجار إذا استأجروا مركباً من حربي يدفعون له أجرته ويدفعون أيضاً مالاً معلوماً لرجل حربي مقيم في بلاده يُسمّى ذلك المال «سوكرة» على أنه مهما هلك من المال الذي في المركب بحرقٍ أو غرق، أو نهب أو غيره فذلك الرجل ضامن له بمقابلة ما يأخذه منهم، وله وكيل عنه مستأمن في دارنا يقيم في بلاد السواحل الإسلامية بإذن السلطان يقبض من التجار مال السوكرة وإذا هلك من مالهم في البحر شيء يؤدي ذلك المؤمِّن للتجار بدله تماماً. والذي يظهر لي أنه لا يحل للتاجر أخذ بدل الهالك من ماله، لأن هذا التزام ما لا يلزم أي أن المؤمِّن قد التزم بالعقد أن يدفع تعويضاً لا يُلْزِمُه الشرع بدفعه، فلا يجوز للتاجر أخذه منه، هذا الرأي يُعمل به إذا كان عقد السوكرة معقوداً في دار الإسلام، فتطبق عليه أحكام الإسلام.

أما إذا كان معقوداً في دار الحرب وأرسل السوكرة بعد هلاك البضاعة مبلغ التعويض إلى صاحبها التاجر الذي هو في دار الإسلام فإن أخذه عندئذ حلال، لأنه أَخْذٌ لمال حربي برضاه دون غدر ولا خيانة[٢].

رأي المجوزين للتأمين التجاري:

أفتى بجواز التأمين التجاري ذي القسط مجموعة من العلماء من خلال فتاوى اجتهادية فردية، بعضهم أجازه مطلقاً، وآخرون منعوا بعض الأنواع وأجازوا بعضاً.

فالشيخ عبد الله بن زيد آل محمود[٣] يقول: موقفنا من عقد التأمين موقف التفصيل لأحكامه، ثم التمييز بين حلاله وحرامه، والذي ترجح عندنا هو أن التأمين على حوادث السيارات والطائرات والسفن، والمصانع والمتاجر أنه مباح لا محظور فيه، إذْ هو من باب ضمان المجهول، وما لا يجب، وقد نص الإمام أحمد ومالك وأبو حنيفة ـ رحمهم الله تعالى

---

(١) انظر محمد الدسوقي: التأمين بين النظرية والتطبيق مجلة الوعي الإسلامي العدد ٦٠ ص١٤، ١٥.

(٢) انظر ابن عابدين: رد المحتار على الدر المختار ٣/٢٤٩ وما بعدها.

(٣) كان رئيساً للمحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر.

ـ على جوازه، قال في كتاب الإقناع: ويصح ضمان ما لم يجب، وضمان المجهول كضمان السوق، وهو أن يضمن ما يجب للتاجر على الناس من الديون وهو جائز عند أكثر أهل العلم كمالك وأبي حنيفة وأحمد.

والتأمين على السيارات نوع منه يقاس عليه لإلحاق النظير بنظيره وهو من القياس الصحيح، كما أن الأصل في العقود الإباحة إلاّ ما دلّ الدليل على تحريمه، وعليه تدل نصوص الإمام أحمد وأصوله، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية.

أما التأمين على الحياة: فإنه غير صحيح ولا مباح لأننا لم نجد له محملاً من الصحة لأن وسائل البطلان محيطة به من جميع جهاته فهو نوع من القمار ويدخل في بيع الغرر، كما أنه يدخل في مسمى الربا، أضف إلى أنه لا تقتضيه الضرورة ولا توجبه المصلحة(١).

وممن أفتى بجواز عقد التأمين التجاري الشيخ عبد الله صيام من العلماء المحامين(٢) ثم تلاه الأستاذ أحمد طه السنوسي فنشر رأيه بالجواز في مجلة الأزهر(٣) وخلص إلى أنه جائز شرعاً قياساً على عقد الموالاة.

كما ذهب إلى جوازه الشيخ عبد الوهاب خلاّف، ونشر رأيه هذا في مجلة لواء الإسلام في رجب سنة ١٣٧٤ ـ سنة ١٩٥٣ وقال: إن عقد التأمين على الحياة عقد صحيح نافع للمشتركين وللشركة والمجتمع، وليس فيه إضرار بأحد، ولا أَكْلُ مال أحد بغير حق، وهو ادخار وتعاون للمصلحة المشتركة، حين تتقدم سِنُّهُ لمصلحة ورثته، حين تفاجئه المنية... والشريعة إنما تُحرم الضار، أو ما يكون ضرره أكثر من نفعه.

وكذلك كان رأي الدكتور محمد يوسف موسى الإيجاب والموافقة على هذا العقد أما الشيخ مصطفى الزرقا فقد قدّم بحثاً وافياً حول الموضوع إلى أسبوع الفقه الإسلامي الذي عقد بدمشق من ١ ـ ٦ إبريل سنة ١٩٦١ وانتهى فيه إلى جواز التأمين بكل فروعه، وأقام على رأيه أدلته الشرعية كما بحث العلامة محمد بن الحسن الحجوي «المتوفى سنة ١٣٧٦هـ» في كتابه الفكر السامي ١/٥٠٤ ـ ٥١٢ وانتهى إلى أنه جائز وحلال في جميع أنواعه ما عدا التأمين على الحياة لعدم مسيس الحاجة إليه، ثم ردّ أدلة من قال بمنع التأمين التجاري.

كما قام الشيخ علي الخفيف ـ عضو مجمع البحوث الإسلامية ـ بإعداد بحث تناول فيه أنواع التأمين المعروفة وبيّن طبيعتها ومفاهيمها، وقد ذهب إلى حلها جميعاً، من طريق الاستنباط، وردّ على شبهة من يخالفون في ذلك، أو في بعضه.

---

(١) انظر الشيخ عبد الله آل محمود: التأمين وإعادة التأمين مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني ٢/٦١٧ وما بعدها.

(٢) انظر مجلة المحاماة الشرعية ـ السنة الثالثة ـ العدد الثامن محرم سنة ١٣٥١/١٩٣٣ ص٦٨٩ ـ ٦٩٠.

(٣) في العددين ٢ ـ ٦ المجلد الخامس والعشرون سنة ١٣٧٣هـ سنة ١٩٥٣.

وهذا ما فعله الدكتور محمد البهي حيث أصدر كتاباً عن «التأمين في هدي أحكام الإسلام وضرورات المجتمع المعاصر» انتهى فيه إلى حل التأمين بجميع أنواعه لأنه قد أصبح من ضرورات الحياة المعاصرة، فوق أن مصلحة المسلمين تقتضيه، ولا يقوم على حرمته دليل صحيح.

وكذلك أباحه الشيخ عبد الله الشيخلي من كبار علماء السنة بالعراق، والدكتور تقي الدين الهلالي من كبار علماء المغرب، وغيرهم من علماء الشيعة والسنة[١].

أما الشيخ محمد عبده ـ المتوفى سنة ١٩٠٥م فيُنسب إليه فتوى في التأمين على الحياة جوّز فيها هذا النوع من التأمين لأنه من قبيل شركة المضاربة وهي جائزة شرعاً.

فقد سئل عن رجل اتفق مع جماعة «كومبانية»[٢] على أن يعطيهم مبلغاً معلوماً في مدة معلومة على أقساط معينة للإتجار فيما لهم فيه الحظ والمصلحة وأنه إذا مضت المدة المذكورة وكان حيّاً يأخذ المبلغ كله مع ما ربحه من التجارة في تلك المدة فإذا مات خلالها، يأخذ ورثته أو من يطلق له «أي يسميهم» حال حياته أخذ المبلغ المذكور مع الربح الذي نتج مما دفعه، فهل ذلك يوافق شرعاً؟

وكان جوابه ـ رحمه الله تعالى ـ: اتفاق هذا الرجل مع هؤلاء الجماعة على دفع ذلك المبلغ على وجه ما ذُكر يكون من قبيل المضاربة، وهي جائزة ولا مانع للرجل من أخذ ماله مع ما أنتجه من الربح بعد العمل فيه بالتجارة، وإذا مات الرجل إبّان المدة، وكان الجماعة قد عملوا فيما دفعه، وقاموا بما التزموه من دفع المبلغ لورثته أو لمن يكون له حق التصرف في المال جاز أن يؤخذ المبلغ جميعه مع ما ربحه المبلغ المدفوع منه من التجارة على الوجه المذكور[٣].

هذه الفتوى كما وردت هي صورة مضاربةٍ حقيقية وإن لم يُنصّ على طريقة تقسيم الربح أو تحمل الخسارة، ولا صلة لها بالتأمين على الحياة أو غيره كما هو الظاهر، لأنه ليس بين التأمين والمضاربة شَبَهٌ فطبيعة المضاربة تقتضي الإشراك في الربح والخسارة، وفي التأمين لا مجال للخسارة بالنسبة لشركات التأمين.

ومع ذلك استغلت شركات التأمين هذه الفتوى لإيهام العامة أن مفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده ـ رحمه الله تعالى ـ قد أباح عقد التأمين على الحياة، رغم أن فتياه بمنطوقها ومفهومها لا تتحدث عن عقود التأمين بشيء.

أدلة المجوزين:

استدل القائلون بجواز التأمين التجاري مطلقاً بأدلة متداخلة متشابهة، ولعل أكثرها

---

(١) انظر الشيخ عبد المنعم النمر: الاجتهاد ص٢٦٤ ـ ٢٦٧ الهيئة العامة للكتاب سنة ١٩٨٧ القاهرة.

(٢) كان السائل شركة جريشام للتأمين انظر مجلة المحاماة السنة الخامسة ص٥٦٣ ومجلة نور الإسلام العدد التاسع من المجلد الأول ص٦٧٩.

(٣) انظر الشيخ النمر: الاجتهاد ص٢٣٦.

شمولاً وأقواها حجة ودلالة ما ذكره الشيخ مصطفى الزرقا في كتابه «نظام التأمين حقيقته، والرأي الشرعي فيه» حيث قال: . . . إننا نرى أنّ في أحكام الشريعة وأصول فقهها ونصوص الفقهاء ما يصلح أن يكون مستنداً قياسياً واضحاً في جواز عقد التأمين وأخص بالذكر من ذلك ما يلي:

١ ـ **عقد الموالاة**: ويتلخص هذا العقد: أن يقول شخص مجهول النسب للعربي «أنت وليِّي تعقلُ[1] عني إذا جنيت وترثني إذا أنا مِتُّ» هذا العقد أخذ به كبار فقهاء الصحابة كأمثال عمر بن الخطاب وابن مسعود وابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم وأخذ به أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى فعقد الموالاة هذا صورةٌ حيّةٌ من صور عقد التأمين حيث أن الولي يتحمل مسؤولية مجهول النسب في كل ما يصدر عنه من أضرار، فوجه المشابهة بين عقد الموالاة وعقد التأمين هو تحمل المسؤولية لا غير.

٢ ـ **ضمان خطر الطريق عند الحنفية**: ويتلخص فيما إذا قال شخص لآخر: «اسلك هذا الطريق فإنه آمن، وإن أصابك شيء فأنا ضامن» فسلكه فأصابه شيء فعوضه ما خسره لأنه ضامن. وهذا فيه فِكْرَةٌ فقهية يصلح بها أن يكون نصاً استئناسياً قوياً في تجويز التأمين على الأموال من الأخطار.

٣ ـ **قاعدة الالتزامات والوعد الملزم عند المالكية**: وتتلخص: أن الشخص إذا وعد عِدَةً بقرضٍ أو بتحمل وضيعة عند «أي خسارة» أو إعارة، أو نحو ذلك مما ليس بواجب عليه في الأصل، فهل يُصبح بالوعد مُلْزَماً ويُقضى عليه بموجبه إن لم يفِ له، أو لا يكون ملزماً؟

اختلف المالكية في ذلك على أربعة آراء:

من جملتها: يُقْضى بالعِدَةِ «أي الوعد» مطلقاً أي أنها مُلْزِمةٌ له. فإذا أخذنا بالمذهب الأوسع في هذه القضية نجد في قاعدة الالتزامات هذه متسعاً لتخريج عقد التأمين على أساس أنه التزام من المؤمِّن للمستأمنين، ولو بلا مقابل على سبيل الوعد بأن يتحمل عنه أضرار الحادث الخطر الذي هو مُعَرَّضٌ له، أي أن يُعوّض عنه الخسائر.

٤ ـ **نظام العواقل في الإسلام**: ويتلخص: في أنه إذا جنى أحد جناية قتل غير عمد بحيث يكون موجبها الأصلي الدية لا القصاص، فإنّ دِيَة النفس تُوزع على أفراد عاقلته الذين يحصل بينه وبينهم التناصر عادة، وهم الرجال البالغون من أهله وعشيرته، وكل من يتناصر بهم، ويعتبر هو واحداً منهم.

أقول: إن هذا الكلام صريح في أن نظام العواقل في الإسلام أصله عادة حسنة تعاونية، كانت قائمة قبل الإسلام في توزيع المصيبة المالية الناشئة من القتل أو الحرق، أو السرقة ونحوها بغية تخفيف ضررها عن كاهل من لحقته، جبراً لمصابه من جهة، وإحياء لحقوق

---

(١) العَقْلُ: هو دفع التعويض المالي في جناية القتل الخطأ وهو ما يسمى بالدِّية.

الضحايا في الجنايات. وقد أقر الشرع الفكرة لما فيها من مصلحة مزدوجة، وجعلها إلزامية في جناية القتل الخطأ، وتركها اختيارية للمروءات في الكوارث المالية الأخرى.

فما المانع من أن يُفتح بابٌ لتنظيم هذا التعاون على ترميم الكوارث المالية يَجْعله مُلْزماً بطريق التعاقد والإرادة الحرة، كما جعله الشرع إلزامياً دون تعاقد في نظام العواقل.

٥ ـ **نظام التعاقد والمعاش لموظفي الدولة**: ويتلخص: بأن يُقتطع من المرتب الشهري للموظف في أعمال الدولة جزء نسبي ضئيل محدود حتى إذا بلغ سن الشيخوخة القانونية، وأحيل على التقاعد أخذ ـ وهو غير موظف عامل ـ راتباً شهرياً يبلغ أضعافاً مضاعفة من المبلغ الضئيل الذي كان يُقتطع من راتبه شهرياً... ويستمر المرتب التقاعدي الجديد ما دام حياً مهما طالت حياته، وينتقل إلى أسرته التي يعولها من زوجة وأولاد وغيرهم... فما الفرق بين هذا النظام وبين التأمين على الحياة؟ علماً أن هذا النظام التقاعدي يُقره علماء الشريعة الإسلامية كافة بلا نكير، ولا يرون فيه أية شُبهة أو شائبة من الناحية الشرعية.

ثم يقول الشيخ الزرقا: إن نظام التأمين بوجه عام تشهد لجوازه جميع الدلائل الشرعية في الشريعة الإسلامية وفقهها، ولا ينهض في وجهه دليل شرعي على التحريم، ولا تثبت أمامه شبهة من الشبهات التي يتوهمها القائلون بتحريمه[١].

ويضيف الشيخ علي الخفيف على ما ذكر من أدلة الجواز:

١ ـ إن عقد التأمين عقد جديد مستحدث لم يتناوله نص خاص ولم يشمله نص حاظر، والأصل في ذلك الجواز والإباحة.

٢ ـ إنه عقد يؤدي إلى مصالح بيّناها وبيّنا وزنها، ولم يكن من ورائه ضرر، وإذا ثبتت المصلحة فثم حكم الله.

٣ ـ إنه أصبح عرفاً دعت إليه مصلحة عامة ومصالح شخصية والعرف من الأدلة الشرعية.

٤ ـ إن الحاجة تدعو إليه وهي حاجة تقارب الضرورة ومعها لا يكون للاشتباه موضع إذا فُرض وكان فيه شبهة[٢].

رأي المانعين للتأمين التجاري:

لعل أول فتوى بمنع عقود التأمين كانت من العلامة ابن عابدين الدمشقي صاحب الحاشية المشهورة في فقه المذهب الحنفي وقد سبقت الإشارة إليها.

---

(١) انظر الشيخ الزرقا: نظام التأمين حقيقته والرأي الشرعي فيه ٥٩ ـ ٦٥ والشيخ عبد الله ناصح علوان: حكم الإسلام في التأمين ـ السوكرة ١٠ ـ ١٣ دار السلام حلب ـ الأولى سنة ١٣٩٧.

(٢) انظر الشيخ علي الخفيف: التأمين ص١٠٨ ـ ١٠٩.

أما أقدم فتوى شرعية في موضوع التأمين بعد رأي ابن عابدين فهي فتوى العلامة الشيخ محمد بخيت المطيعي الحنفي ـ مفتي الديار المصرية قديماً ـ الذي استفتي في هذا الموضوع من بعض علماء الأناضول، فكان خلاصة جوابه(١): أن ضمان الأموال شرعاً يكون بأحد طريقين: إما بطريق الكفالة، وإما بطريق التعدي أو الإتلاف، وإن عقد السيكورتاه «التأمين» لا تنطبق عليه شرائط الكفالة، كما أن هلاك المؤمَّن عليه لا يكون بتعدٍ من شركة التأمين، فلا مجال لإيجاب الضمان عليها إذا هلك المال المؤمَّن عليه لعدم توافر أسباب الضمان شرعاً. . . ثم يقرر أنه عقد فاسد فيه التزام من شركة التأمين أو الشخص المُؤمِّن الأجنبي بما لا يُلزمهما شرعاً. ثم ينتهي ـ رحمه الله تعالى ـ إلى نتيجةٍ هي أنه إذا دفع المؤمِّن ضمان بدل المال الهالك في دار الحرب لا في دار الإسلام حلّ للمسلم أخذه لأنه أخذٌ لمالِ حربي برضاه في دار الحرب دون غدر أو خيانة، وفي غير ذلك لا يحل الأخذ(٢) وهذه الفتوى هي عين فتوى ابن عابدين رحمه الله تعالى ثم تتابعت فتاوى العلماء والشيوخ المانعين لعقود التأمين:

منهم الشيخ محمد أبو زهرة: الذي حمل لواء المعارضة إزاء كل مَنْ يُجوِّز التأمين، وكل من يستدل على إباحته، بكلام متزن، وردّ رصين، وحجة قوية، وقد خلص في رده على الشيخ الجليل مصطفى الزرقا فيما أورده من استدلالات في جواز التأمين إلى قوله: والآن نقرر النتيجة التي انتهينا إليها، وتتلخص في أمرين:

أحدهما: أن التأمين التعاوني والاجتماعي حلال لا شبهة فيه.

ثانيهما: أننا نكره ـ أي لا نستحل ـ عقود التأمين غير التعاوني للأسباب التالية:

١ ـ لأن فيها قماراً أو شبهة قمارٍ على الأقل.

٢ ـ لأن فيه غرراً، والغرر لا تصح معه العقود.

٣ ـ لأن فيه ربا، إذ تُعْطَى فيه الفائدة، وفيه ربا من جهة أخرى، وهو أنه يُعطي القليل من النقود ويأخذ الكثير.

٤ ـ أنه عقد صرف، لأنه إعطاء نقود في سبيل نيل نقود في المستقبل، وعقد الصرف لا يصح إلا بالقبض.

٥ ـ لأنه لا توجد ضرورة اقتصادية توجبه.

ثم خلص إلى أن عقود التأمين جميعاً تقوم على الربا، فَتُعْطَى فيها الفائدة، ويُعْطَى الكثير من النقود في مقابل القليل، واستغلال شركات التأمين لا يبتعد عن المعاملات الربوية، ووجود تأمين غير تعاوني خلا من الربا لا محل له، وهو صورة خيالية فرضية، ولا يُبنى عليها حكم(٣).

(١) كان جوابه برسالة لطيفة طبعت في مطبعة النيل بمصر سنة ١٣٢٤هـ سنة ١٩٠٦م.
(٢) انظر الشيخ الزرقا: نظام التأمين ٢٧ ـ ٢٨.
(٣) انظر الشيخ الزرقا: نظام النأمين ٨٦ ـ ٨٧.

كما رفض عقود التأمين الدكتور عيسى عبده في كتابه «التأمين الأصيل والبديل» فقال: لو كانت شركات التأمين مؤسسات تجارية لوجب أن يخضع كل مساهم في شركات التأمين للربح والخسارة وفق تعاليم الإسلام، وكذلك لو كانت شركات التأمين مؤسسات تعاونية تكافلية لانْطَبَق عليها شروط التعاون والتكافل، وهذه الشروط لا تنطبق عليها بحال:

١ ـ لأن الأفراد المؤمَّن لهم لا يدفعون بقصد التبرع ولا يخطر لهم هذا على بالٍ.

٢ ـ لأن شركات التأمين جارية على استغلال أموالها في أعمال ربوية محرمة.

٣ ـ لأن المؤمَّن له يأخذ من الشركة في حال وقوع الحادث مجموع الأقساط التي دفعها وفَوْقَها مبلغ زائد كبير... فهل هذا إلا عين الربا، وأكل المال بالباطل.

ثم إن الواقع يُبين أن شركات التأمين ما هي إلا وسيلة لإبتزاز الأموال بغير حق، وتكديس الثروات بغير سبب، وتفريغ الجيوب بحيلة قد تستهوي بعض النفوس الساذجة المغفلة، وهي لا شك تتعارض مع مبادىء الشريعة وتتصادم مع قواعدها العامة[١].

وعلى هذا الرأي الشرعي الذي يرفض عقود التأمين ويحرمها أفتى الشيخ عبد الرحمن قراعة سنة ١٩٢٥م حين كان مفتياً للديار المصرية بتحريم عقد التأمين ضد الحريق على العقارات الموقوفة أو غير الموقوفة، مستنداً على نفس الأسباب التي أوردها الشيخ محمد بخيت المطيعي.

كما مالت إلى التحريم ورفض عقود التأمين فتاوى العلماء والشيوخ: من أبرزهم الشيخ محمد نجاتي مفتي ديوان الأوقاف المصرية، والشيخ عبد اللطيف السبكي رئيس لجنة الفتوى بالأزهر، والشيخ عبد الله القلقيلي المفتي العام للمملكة الأردنية، والشيخ عبد الرحمن تاج شيخ الأزهر وعضو مجمع البحوث الإسلامية، والشيخ محمد علي السايس عميد كلية الشريعة والقانون بالأزهر والشيخ طه الديناري عميد آخر لكلية الشريعة بالأزهر، والشيخ محمود عبد الجواد الحسيني عميد كلية الشريعة بجامعة القرويين بالمغرب، والشيخ الصدّيق محمد الضرير رئيس قسم الشريعة بجامعة الخرطوم، والشيخ العالم محمد علي البولاقي عضو هيئة التحرير في موسوعة الفقه الإسلامي بالكويت والشيخ جاد الحق علي جاد الحق شيخ الأزهر والمفتي السابق، والشيخ أمجد الزهاوي من علماء العراق[٢]. وغيرهم من علماء المسلمين وخاصة أعضاء مجمعي الفقه الإسلامي بجدة ومكة المكرمة.

دليل المانعين للتأمين:

استند العلماء في رفضهم لعقود التأمين التجاري والإفتاء بتحريمه على أدلة شرعية معتبرة أوردوها في ثنايا فتاويهم وآرائهم وقد حوى القرار الخامس لمجمع الفقه الإسلامي

(١) انظر عبد الله علوان: حكم الإسلام في التأمين ص٢٤ ـ ٢٨.

(٢) أبو المجد حرك: من أجل تأمين إسلامي معاصر ص٣٨ ـ ٤٠ دار الهدى مصر ـ الأولى سنة ١٤١٣هـ.

جُلّها، كما ناقش رأي المبيحين للتأمين التجاري وحاول إبطال دلالات أدلتهم.

فقد نظر في دورته الأولى المنعقدة ١٠ شعبان سنة ١٣٩٨هـ بمكة المكرمة بمقر رابطة العالم الإسلامي في موضوع التأمين بأنواعه بعدما اطلع على كثير مما كتبه العلماء في ذلك، وبعدما اطلع أيضاً على ما قرره مجلس هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية في دورته العاشرة بمدينة الرياض ٤/ ٤/ ١٣٩٧هـ بقراره رقم «٥٥» من التحريم للتأمين التجاري بأنواعه، وبعد الدراسة الوافية وتداول الرأي في ذلك قرر مجلس المجمع الفقهي بالإجماع عدا فضيلة الشيخ مصطفى الزرقا تحريم التأمين التجاري بجميع أنواعه سواء كان على النفس، أو البضائع أو غير ذلك للأدلة التالية:

الأول: عقد التأمين من عقود المعاوضات المالية الاحتمالية المشتملة على الغرر الفاحش، لأن المستأمن لا يستطيع أن يعرف وقت العقد مقدار ما يعطي أو يأخذ، فقد يدفع قسطاً أو قسطين ثم تقع الكارثة فيستحق ما التزم به المؤمِّن، وقد لا تقع الكارثة أصلاً فيدفع جميع الأقساط ولا يأخذ شيئاً، وكذلك المؤمِّن لا يستطيع أن يحدد ما يعطي ويأخذ بالنسبة لكل عقد بمفرده، وقد ورد في الحديث الصحيح عن النبي ﷺ النهي عن بيع الغرر[(١)].

الثاني: عقد التأمين التجاري ضرب من ضروب المقامرة لما فيه من المخاطرة في معاوضات مالية، ومن الغرم بلا جناية أو تسبب فيها، ومن الغنم بلا مقابل، أو مقابل غير مكافىء فإن المستأمن قد يدفع قسطاً من التأمين ثم يقع الحادث فيغرم المؤمِّن كل مبلغ التأمين، وقد لا يقع الخطر ومع ذلك يغنم المؤمِّن أقساط التأمين بلا مقابل، وإذا استحكمت الجهالة كان قماراً ودخل في عموم النهي عن الميسر في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡخَمۡرُ وَٱلۡمَيۡسِرُ وَٱلۡأَنصَابُ وَٱلۡأَزۡلَٰمُ رِجۡسٞ مِّنۡ عَمَلِ ٱلشَّيۡطَٰنِ فَٱجۡتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴾[(٢)] والآية بعدها.

الثالث: عقد التأمين التجاري يشتمل على ربا الفضل والنسأ، فإن الشركة إذا دفعت للمستأمن أو لورثته أو للمستفيد أكثر مما دفعه من النقود لها فهو ربا فضل، والمؤمِّن يدفع ذلك للمستأمن بعد مدة فيكون ربا نسأ، وإذا دفعت الشركة للمستأمن مثل ما دفعه لها يكون ربا نسأ فقط وكلاهما محرم بالنص والإجماع.

الرابع: عقد التأمين التجاري من الرهان المحرم لأن كلاً منهما فيه جهالة وغرر ومقامرة، ولم يُبح الشرع من الرهان إلا ما فيه نُصْرةٌ للإسلام وظهور لإعلامه بالحجة

---

(١) أخرجه مسلم: في البيوع ـ باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر ٣/ ١١٥٣ رقم ١٥١٣ وأبو داود: في البيوع ـ باب في بيع الغرر ٣/ ٢٥٤ رقم ٣٣٧٦ والترمذي: في البيوع ـ باب ما جاء في كراهية بيع الغرر ٣/ ٥٣٢ رقم ١٢٣٠ حديث حسن صحيح والنسائي: في البيوع ـ باب بيع الحصاة ٧/ ٢٦٢ وابن ماجه: في التجارات ـ باب النهي عن بيع الحصاة وعن بيع الغرر ٢/ ٧٣٩ رقم ٢١٩٤ ورقم ٢١٩٥.

(٢) سورة المائدة آية ٩٠.

والسنان، وقد حصر النبي ﷺ رخصة الرهان بعوض في ثلاثة بقوله ﷺ: «لا سبق إلا في خف أو حافر أو نصل»[1] وليس التأمين من ذلك ولا شبيهاً به فكان محرماً.

الخامس: عقد التأمين التجاري فيه أخذ مال الغير بلا مقابل، وأخذٌ بلا مقابل في عقود المعاوضات التجارية محرمٌ لدخوله في عموم النهي في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَن تَكُونَ تِجَارَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾[2].

السادس: في عقد التأمين التجاري الإلزام بما لا يلزم شرعاً، فإن المؤمِّن لم يَحْدُث الخطر منه، ولم يتسبب في حدوثه، وإنما كان منه مجرد التعاقد مع المستأمن على ضمان الخطر على تقدير وقوعه مقابل مبلغ يدفعه المستأمن له والمؤمِّن لم يبذل عملاً للمستأمن فكان حراماً.

نقد أدلة المبيحين للتأمين:

وأما ما استدل به المبيحون للتأمين التجاري مطلقاً أو في بعض أنواعه فالجواب عنه ما يلي:

أ ـ الاستدلال بالاستصلاح غير صحيح فإن المصالح في الشريعة الإسلامية ثلاثة أقسام:

١ ـ قسم شهد الشرع باعتباره فهو حجة.

٢ ـ وقسم سكت عنه الشرع فلم يشهد له بإلغاء ولا اعتبار فهو مصلحة مرسلة وهذا محل اجتهاد المجتهدين.

٣ ـ والقسم الثالث ما شهد الشرع بإلغائه، وعقود التأمين التجاري فيها جهالة، وغرر، وقمار، وربا، فكانت مما شهدت الشريعة بإلغائه لغلبة جانب المفسدة فيه على المصلحة.

ب ـ الإباحة الأصلية لا تصلح دليلاً هنا لأن عقود التأمين التجاري قامت الأدلة على مناقضتها لأدلة الكتاب والسنة. والعمل بالإباحة الأصلية مشروطة بعدم الناقل عنها، وقد وجد فبطل الاستدلال بها.

ج ـ الضرورات تبيح المحظورات، لا يصح الاستدلال به هنا، فإن ما أباحه الله من طرق كسب الطيّبات أكثر أضعافاً مضاعفة مما حرمه عليهم فليس هناك ضرورة معتبرة شرعاً تُلجىء إلى ما حرمته الشريعة من التأمين.

د ـ لا يصح الاستدلال بالعرف، فإن العرف ليس من أدلة تشريع الأحكام، وإنما يُبنى عليه في تطبيق الأحكام، وفهم المراد من ألفاظ النصوص، ومن عبارات الناس في أَيْمَانِهم وتداعيهم وأخبارهم وسائر ما يحتاج إلى تحديد المقصود منه من الأفعال والأقوال، فلا تأثير

---

(١) أخرجه أبو داود: في الجهاد ـ باب في السبق ٣/ ٢٩ رقم ٢٥٧٤. والترمذي: في الجهاد ـ باب ما جاء في الرهان والسبق ٤/ ٢٠٥ رقم ١٧٠٠ وقال حديث حسن. والنسائي: في الخيل ـ باب السبق ٦/ ٢٢٦ وابن ماجه: في الجهاد ـ باب السبق والرهان ٢/ ٩٦٠ رقم ٢٨٧٨.

(٢) سورة النساء آية ٢٩.

له فيما تبين أمره وتعين المقصود منه، وقد دلت الأدلة دلالة واضحة على منع التأمين فلا اعتبار به معها.

هـ ـ الاستدلال بأن عقود التأمين التجاري من عقود المضاربة أو في معناه غير صحيح. فإن رأس المال في المضاربة لم يخرج عن ملك صاحبه، وما يدفعه المستأمن يخرج بعقد التأمين من ملكه إلى ملك الشركة حسبما يقضي به نظام التأمين، وأن رأس مال المضاربة يستحقه ورثة مالكه عند موته، وفي التأمين قد يستحق الورثة نظاماً مبلغ التأمين، ولو لم يدفع مورثهم إلا قسطاً واحداً، وقد لا يستحقون شيئاً إذا جعل المستفيد سوى المستأمن وورثته، وأن الربح في المضاربة يكون بين الشريكين نسباً مئوية مثلاً بخلاف التأمين فربح رأس الماء وخسارته للشركة وليس للمستأمن إلا مبلغ التأمين، أو مبلغ غير محدد.

و ـ قياس عقود التأمين على ولاء الموالاة عند من يقول به غير صحيح، فإنه قياس مع الفارق، ومن الفروق بينهما أن عقود التأمين هدفها الربح المادي المشوب بالغرر والقمار، وفاحش الجهالة، بخلاف عقد ولاء الموالاة فالقصد الأول فيه التآخي في الإسلام والتناصر، والتعاون في الشدة والرخاء وسائر الأحوال، وما يكون من كسب مادي فالقصد إليه بالتبع.

ز ـ قياس عقد التأمين التجاري على الوعد الملزم عند من يقول به لا يصح لأنه قياس مع الفارق، ومن الفروق أن الوعد بقرض أو إعارة أو تحمل خسارة مثلاً من باب المعروف المحض، فكان الوفاء به واجباً، أو من مكارم الأخلاق بخلاف عقود التأمين، فإنها معاوضة تجارية باعثها الربح المادي فلا يُغْتَفر فيها ما يُغْتَفر في التبرعات من الجهالة والغرر.

ح ـ قياس عقود التأمين التجاري على ضمان المجهول، وضمان ما لم يجب قياسٌ غير صحيح لأنه قياس مع الفارق أيضاً، ومن الفروق أن الضمان نوع من التبرع يقصد به الإحسان المحض، بخلاف التأمين فإنه عقد معاوضة تجارية يُقصد منها أولاً الكسب المادي، فإن ترتب عليه معروف فهو تابع غير مقصود إليه، والأحكام يراعى فيها الأصل لا التابع ما دام تابعاً غير مقصود إليه.

ط ـ قياس عقود التأمين التجاري على ضمان خطر الطريق لا يصح فإنه قياس مع الفارق كما سبق في الدليل قبله.

ي ـ قياس عقود التأمين التجاري على نظام التقاعد غير صحيح، فإنه قياس مع الفارق أيضاً، لأن ما يُعطى من التقاعد حق التزم به ولي الأمر باعتباره مسؤولاً عن رعيته، وراعى في صرفه ما قام به الموظف من خدمة الأمة، ووضع له نظاماً راعى فيه مصلحة أقرب الناس إلى الموظف، ونظر إلى مظنة الحاجة فيهم فليس نظام التقاعد من باب المعاوضات المالية التجارية التي يقصد بها استغلال الشركات للمستأمنين والكسب من ورائهم بطرق غير مشروعة. لأن ما يُعطى في حالة التقاعد يعتبر حقاً التزم به من حكومات مسؤولة عن رعيتها، وتصرفها لمن قام بخدمة الأمة كفاءً لمعروفه، وتعاوناً معه جزاء تعاونه معها ببدنه وفكره، وقطع الكثير من فراغه في سبيل النهوض معها بالأمة.

ك ـ قياس نظام التأمين التجاري وعقوده على نظام العاقلة لا يصح، فإنه قياس مع الفارق، ومن الفروق أن الأصل في تحمل العاقلة لدية الخطأ، وشبه العمد ما بينهما وبين القاتل خطأ أو شبه العمد من الرحم والقرابة التي تدعو إلى النُصرة والتواصل والتعاون وإسداء المعروف ولو دون مقابل، وعقود التأمين التجارية استغلالية تقوم على معاوضات مالية محضة لا تمت إلى عاطفة الإحسان وبواعث المعروف بصلة.

ل ـ قياس عقود التأمين التجاري على عقود الحراسة غير صحيح، لأنه قياس مع الفارق أيضاً ومن الفروق أن الأمان ليس محلاً للعقد في المسألتين، وإنما محله في التأمين الأقساط ومبلغ التأمين، وفي الحراسة الأجرة وعمل الحارس، أما الأمان فغاية ونتيجة وإلا لما استحق الحارس الأجرة عند ضياع المحروس.

م ـ قياس التأمين على الإيداع لا يصح لأنه قياس مع الفارق أيضاً، فإن الأجرة في الإيداع عوض عن قياس الأمين بحفظ شيء في حوزته يحوطه بخلاف التأمين، فإن ما يدفعه المستأمن لا يقابله عمل من المؤمِّن ويعود إلى المستأمن بمنفعة إنما هو ضمان الأمن والطمأنينة، وشرط العوض عن الضمان لا يصح بل هو مفسد للعقد، وإن جعل مبلغ التأمين في مقابلة الأقساط كان معاوضة تجارية جعل فيها مبلغ التأمين أو زمنه فاختلف في عقد الإيداع بأجر.

ن ـ قياس التأمين على ما عرف بقضية تجار البَزّ مع الحاكة لا يصح، والفرق بينهما أن المقيس عليه من التأمين التعاوني وهو تعاون محض، والمقيس تأمين تجاري وهو معاوضات تجارية فلا يصح القياس[(١)].

والإفتاء بتحريم التأمين التجاري اعتمده مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من ١٠ ـ ١٦ ربيع الثاني سنة ١٤٠٦هـ. بعد أن تابع العروض المقدمة من العلماء المشاركين في الدورة حول موضوع «التأمين وإعادة التأمين»، وبعد النظر فيما صدر عن المجامع الفقهية والهيئات العلمية بهذا الشأن قرر:

أن عقد التأمين التجاري ذا القسط الثابت الذي تتعامل به شركات التأمين التجاري عقد فيه غرر كبير مفسد للعقد، ولذا فهو حرام شرعاً[(٢)].

وجملة القول: إن أدلة القائلين بحرمة عقود التأمين هي أقوى استنباطاً، وأتم دلالة، وأمتن احتجاجاً، وأرسخ ارتباطاً بنصوص الشريعة وقواعدها العامة، وذلك أن المجوّزين

---

(١) انظر قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى حتى الثامنة ص٤٣ ـ ٤٨.

(٢) انظر مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني ٢/ ٧٣١.

للتأمين اعتمدوا في أدلتهم على استنادات قياسية استنبطوها من استنتاج الفقهاء والمجتهدين، بينما الذين أفتوا بحرمة التأمين التجاري استندوا على نصوص شرعية، وقواعد أساسية أجمع المجتهدون على الأخذ بها، والعمل على مقتضاها، والفرق واضح بين أدلة القياس والاستنتاج، وبين أدلة النصوص والقواعد.

هذه النصوص الشرعية تنص بشكل قاطع واضح على أن عقود التأمين تدخل في مضمون النصوص التي تُحرّم القمار وتُحرّم الغرر، وتُحرّم الرهان، وتُحرّم الربا، وفرق كبير بين الأخذ بالتأويل الذي تحوم حوله شبهة الحرام، وبين الأخذ بالنص القاطع الجازم الذي لا يقبل الجدل ولا التأويل.

كما أنه من القواعد المقررة شرعاً «إذا تعارض المُحَرِّم والمبيح قُدِّم المُحَرِّم، وإذا تعارض المانع والمُقْتَضى قُدّم المانع» لذا أخذ العلماء بالأحوط وأقروا جانب الحرمة لعقود التأمين باعتبار أنه يتعارض مع المبيح، على افتراض وجود التعارض، ولا تعارض لظهور أدلة المحرمين القاطعة، وحجتهم البيّنة الواضحة[1].

نخلص من كل ما سبق: إلى أن التأمين التجاري الإسترباحي لا يقوم على التعاون، إنما على التبادل والإذعان، فهو بكل أنواعه الحاضرة لا يجوز شرعاً لأنه وسيلة لكسب مادي بغير حق، وابتزاز لأموالٍ من غير جهد، وهو عقد محفوف بالغبن والحيف والغرر والربا والقمار، لذلك أفتى جماعة العلماء بحرمته، لأنّه عقد معاوضة مشتملة على المخاطرة والغرر الذي لا تصح معه العقود، وعلى أسلوب الابتزاز والاستغلال، لأن فيه أخذ مال الغير بلا مقابل، إضافة إلى عنصر الربا الذي لا ينفك عنه بحال، كما أنه لا توجد ضرورة اقتصادية توجبه، لذلك كان هذا العقد بواقعه وشروطه التي يجري التعامل عليها الآن من العقود المحظورة شرعاً.

أما التأمين التعاوني: فيقوم على أساس التبرع والتعاون والاشتراك في تحمل المسؤولية عند نزول الكوارث، وذلك عن طريق إسهام أشخاص بمبالغ نقدية تخصص لتعويض من يصيبه الضرر، لذلك لا مخاطرة فيه ولا غرر ولا مقامرة فقد اتفق العلماء على أن هذا العقد خالٍ من الربا قائم على التبرع والتعاون، فهو العقد البديل الذي يحترم أصول التعامل الإسلامي، ويحقق فكرة التأمين على أحسن وجه وأشرف غاية، لذلك وجب على الدولة بصفتها صاحبة «سلطة» رعاية وتنمية وتقوية شركات وجمعيات التأمين التعاوني والاجتماعي، لأن كل فرد في هذه الشركة أو الجمعية التعاونية مؤمِّن ومؤمَّن له، لا يهدفون إلى استغلال وابتزاز، إنما إلى إزالة الضرر عن أنفسهم، ودرء الخطر عن أموالهم، والتعاون على البر والخير والإحسان المحض من غير معاوضة، هذا التصرف فيه مصلحة عامة للمسلمين يجلب

---

(١) انظر عبد الله علوان: حكم الإسلام في التأمين ٣٩ ـ ٤٣.

لهم نفعاً محققاً، ويدفع عنهم فساداً مؤكداً فتكثيف التأمين التعاوني يُجسّد البديل الشرعي القادر على تفتيت الأخطار، ومجابهة الحوادث والمصائب والأضرار التي تنزل بالناس، عَلّنا نصل إلى الأمل الذي نحرر فيه اقتصادنا الإسلامي من الاستغلال، ومن مخالفة النظام الذي يرضاه الله تعالى لهذه الأمة، التي جعلها الله به خير أمة أخرجت للناس.

خاتمة الرسالة

بعد الجهود المضنية التي بذلت لإخراج هذه الرسالة على هذه الصورة أعرض أهم النتائج الأساسية التي أوصلتني إليها تلك الجهود:

١ ـ أول من قام بمنصب الإفتاء وأخبر عن الله تعالى هو رسول الله ﷺ.

أ ـ اجتهد لاستنباط بعض الفتاوى حيث لم يرد قرآن بحكمها، واجتهاده حجة قاطعة لأنه بمنزلة الثابت بالوحي في وجوب العمل، وقد أُقِرّ على فتياه فأصبحت سنة واجبة الاتباع.

ب ـ بينت الرسالة أن وقوع الاجتهاد منه ﷺ فيه إرشاد لأمته في كيفية استنباط حكم ما لم يأتِ بحكمه نصّ.

ج ـ درّب صلوات الله وسلامه عليه أصحابه على الاجتهاد في حياته كي لا يتحرجوا من الاجتهاد بعده، لأنه الطريق الموصلة إلى الإفتاء، فكان يحيل إلى أحدهم بعض القضايا ليحكم أو يفتي فيها ولو بحضرته ﷺ وكان يقرهم على الاجتهاد الصحيح، ويرشدهم إلى الحق لو أخطأوا فيه.

د ـ وضحت معالم الفتوى في عصر النبوة، وكملت أصولها وضوابطها، لأن مصادرها الأساسية في هذا العصر أصبحت أساس التشريع ومرجع كل مجتهد بعده ﷺ.

٢ ـ بينت الرسالة أن الصحابة الكرام أصبحوا بعد الرسول قدوة الأمة وفقهاءها، رسموا لأنفسهم أصول الفتيا، فأخذوا بالكتاب والسنة فإن لم يوجد الحكم فيهما اجتهدوا آراءهم مجتمعين أو منفردين، قاسوا واستحسنوا، وراعوا المصلحة، وعللوا الحكم وغيّروه تبعاً لتغير علته.

أ ـ نتج عن إفتائهم بالاجتهاد اتفاق في الرأي أو اختلاف، فكان إذا اختلف المفتون منهم لم ينكر أحدهم على أخيه رأيه، لأن الرأي مضبوط بالأصول والقواعد الشرعية، ولا يصطدم بالنصوص، أو يشذ عنها، لذلك يحترم رأيه ولو لم يأخذ به.

ب ـ بينت الرسالة أن مبدأ الإجماع أُقرّ في عصر الصحابة الكرام، فالفتاوى المجمع عليها بينهم تعتبر مصدراً من مصادر التشريع لا يحل مخالفته، كما أن الفتوى المجمع عليها بينهم أقوى استدلالاً من الفتيا الآحادية.

٣ ـ أوضحت الرسالة أن منهج التابعين في استنباط الفتيا لم يختلف عن منهج الصحابة، من

حيث الاعتماد على الأدلة، وطرق الاستنباط، اللهم إلا في بعض التفاصيل التي نشأت من طبيعة العصر وتغير الزمان.

وقد ظهرت في عهدهم الفرق الإسلامية، وتعددت الاتجاهات في استنباط الفتيا، فأهل الفرق اتخذوا مساراً في استخراجها يعكس آراءهم ومنهجهم السياسي، أما أهل السنة والجماعة فبرز عندهم اتجاهان عُرفا بمدرسة الحديث ومدرسة الرأي.

٤ ـ أ ـ بينت الرسالة أن منهج أتباع التابعين في الفتوى استنبط من رجوعهم إلى فتاوى الصحابة والتابعين يستقرئونها ويردونها إلى أدلتها، ويستخرجون من ذلك ضوابط لأنواع الأدلة، وأوصافاً تفصيلية لطرق الاستدلال، لذلك لم يختلف منهجهم عن منهج أساتذتهم إلا في بعض التفاصيل التي نشأت عن طبيعة العصر.

ب ـ أظهرت الرسالة أن الأئمة المجتهدين قد تمتعوا بملكات علمية وقدرات ابتكارية مستقلة استفادوها ممن سبقهم من أئمة الفتوى من الصحابة والتابعين، فقد جمعوا الآثار، وبيّنوا ما يصلح للدلالة منها وتركوا ما فيه ضعف أو مقال، ومارسوا كيفية اندراج الجزئي في الكلي، والخاص في العام، لتنضبط الفتيا وينتظم الاجتهاد، فكان البعض منهم أهل عقل يغلب عليه النقل، والآخرون أهل نقل يغلب عليه العقل.

ج ـ تعددت في عصر الأئمة مناهج الإفتاء بالاجتهاد، فنتج عن ذلك اختلاف في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات، فهو اختلاف في المناهج والطرق الموصلة إلى الاجتهاد، من خلال أصول أصّلُوها، وقواعد قعدوها للكشف عن الأحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية.

٥ ـ أ ـ أظهرت الرسالة أن منهج الإفتاء في عصر التقليد برز عليه أمر الإمام المجتهد، ومذهبه، فهو اجتهاد في علل الأحكام، واستخراج القواعد الأصولية من فروع المذهب، وعلى هذا أفتوا في مسائل كثيرة لم يكن لأئمتهم فيها نص فكانوا مكملين لمذاهب أئمتهم.

ب ـ بينت الرسالة بالدليل أن باب الاجتهاد الذي فتحه الله تعالى للعلماء المتأهلين المالكين لأدواته وشروطه، كان ولا يزال وسيبقى مفتوحاً إلى يوم القيامة، ثم زيفت الرسالة بالدليل أسباب القول بإغلاق باب الاجتهاد، وأظهرت ما كان لذلك القول من جناية عظمى على الإفتاء والشريعة أدت إلى الانحطاط والركود.

ج ـ ذكرت الرسالة بالدليل أنه لم يخلُ عصر من مفتٍ مجتهدٍ قائم لله بالحجة حفاظاً على الشريعة وخلودها، ومواكبتها لتطور الحياة في كل زمان.

٦ ـ أ ـ بينت الرسالة أن المتفق عليه عند جمهور الأصوليين والفقهاء أن منصب الفتوى هو منصب الاجتهاد، وأن المفتي هو المجتهد، ولا يكون الفقيه مُفتياً حتى يكون مجتهداً، لأن المفتي يُعَبّر بفتواه عن حكم الله تعالى في الواقعة، وهو قائم في الأمة مقام النبي

ﷺ يرجع إليه الناس لاستنباط الأحكام من أدلتها، فهو ملاذ الناس في تفصيل الحلال والحرام.

ب ـ أجاز العلماء أن يكون المفتي مجتهداً في بعض الأحكام دون بعض، أو في باب خاص من أبواب العلم، ومن ثَمّ يفتي فيه دون غيره من العلوم، وإليه ذهب الجمهور، وهو الأشبه بالصواب لا سيما في مثل ظروفنا الحاضرة.

ج ـ شرطوا للمفتي الذي يجيب السائلين عن الأحكام الشرعية أن يكون مسلماً بالغاً عاقلاً عدلاً، فقيه النفس، سليم الذهن، صحيح التصرف والاستنباط متيقظاً.

د ـ بينت الرسالة أنه لا يجوز للمفتي الترخص، أو التساهل، أو المحاباة في الإفتاء، ومن عُرف بذلك حرم استفتاؤه، وكذلك المفتي الماجن الذي يُعَلّم الناس الحيل، أو يفتي عن جهل.

كما أنه لا تعتمد فتوى الفاسق مطلقاً، ويحرم الإفتاء على من لم يتأهل له، ومن أفتى الناس، وليس بأهل للفتوى فهو آثم عاصٍ ومن أقره من الولاة على ذلك فهو آثم.

هـ ـ اتفق الفقهاء على جواز الإفتاء للقاضي المؤهل، في العبادات فقط، واختلفوا في افتائه في الأمور التي يدخلها القضاء، وفتواه في هذه الحالة ليست حكماً مُلزماً بل هي إخبار عن حكم الله تعالى في النازلة.

٧ ـ بينت الرسالة أقسام المفتين، ودور كل قسم في استنباط الفتاوى.

أ ـ المفتي المجتهد المستقل: هو الذي استقل بقواعد لنفسه يبني عليها الفقه خارجاً عن قواعد المذاهب المقررة، وهذا فُقِدَ من دهر.

ب ـ المفتي المجتهد المطلق، وهو من يستنبط الأحكام من النصوص إلا أنه التزم في منهج الاستنباط بمنهج إمام من أئمة الاجتهاد المستقل.

ج ـ المفتي المجتهد المقيد «مجتهد التخريج» المستقل بتقرير أصول إمامه بالدليل، فيفتي مستنداً إلى الأصول التي قررها إمامه، أو على مقتضى قواعد بسطها، وذلك عن طريق إلحاقها بما يشبهها من المسائل المروية عنه، كما يجوز له أن يفتي بغير مذهب إمامه إذا ترجح له، شرط أن يُعْلِمَ المستفتي أنه يفتيه على مذهب فلان. وهذا يتأدى به فرض الكفاية في الفتوى.

ـ د ـ المفتي المجتهد المرجح ـ أو مجتهد الفتيا ـ هو المفتي المتبحر في مذهب إمامه المتمكن من ترجيح قول له على آخر بناء على قوة الدليل.

هـ ـ المفتي الذي يحفظ المذهب، ويقوم بنقله وفهمه، فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص إمامه، وتفريع المجتهدين في مذهبه وتخريجاتهم.

و ـ المفتي المقلد وهذا لا يجوز له أن يفتي في دين الله تعالى، فلا يجازف بالإفتاء خوفاً

من الافتراء على الله بتحريم الحلال وضده، وهذا إجماع من السلف كلهم.

ز ـ المفتي الذي يفتي من كتاب، إذا لم يجد المستفتي غيره فرجوعه إليه أولى من أن يقْدُم على العمل بلا علم، وهذا الصنف من العلماء حامل فقه، ولا يُعدُّ بذلك من المفتين.

ح ـ يجوز للمفتي الذي ينقل مذهب إمامه إذا اعتمد على كتاب موثوق بصحته أن يفتي، لأن الكتب المشهورة لشهرتها بَعُدَت عن التحريف والتزوير، أما الكتب الغريبة التي لم تشتهر فيحرم الإفتاء منها حتى تتضافر عليها الخواطر.

٨ ـ أ ـ بينت الرسالة أن كل حكم شرعي لا بُدّ أن يكون مصدره ودليله من الشارع الحكيم، وهذا الدليل قد يكون من الله سبحانه مباشرة، فهو القرآن الكريم، وقد يكون منه سبحانه بطريق غير مباشر فهي السنة والإجماع، ثم القياس. ودور المفتي الفقيه أن يبحث في الأدلة الجزئية ليستنبط الأحكام منها مستعيناً بالقواعد الأصولية، والإحاطة بالأدلة الإجمالية ومباحثها، لأن الأدلة الشرعية، هي مدارك الفتاوى، تؤخذ منها بطريق النص أو الاستنباط

ب ـ كما بينت الرسالة أن دلالة الإلهام ليست حجة شرعية ملزمة، وذلك لعدم الثقة بخواطر من ليس معصوماً، فلا يحتج بالإلهام في دين الله تعالى، ولا تقبل فتوى المفتي حتى ولو وصل إلى درجة الولاية إلا بدليل شرعي من الأدلة المعتبرة.

٩ ـ أوضحت الرسالة أن قيام المفتي بالجواب، والإخبار عن حكم الله تعالى بانتزاعه من الدليل الشرعي لمن سأل عنه هو الإفتاء.

أ ـ يكون الإفتاء فرض عين على المفتي، وذلك بأن يجتهد في حق نفسه، أو في حق غيره إذا تعين عليه الإفتاء.

ب ـ ويكون فرض كفاية عند وجود أكثر من مفتٍ مجتهد.

ويكون مندوباً: وذلك بالنظر إلى الحوادث المتوقع حدوثها قبل أن تحدث.

ويكون مكروهاً: في الحوادث التي لا يتوقع وقوعها، ولم تجرِ العادة بحدوثها.

ويكون حراماً: إذا كان في مقابلة دليل قاطع من نصٍ أو إجماع.

ج ـ إذا سأل العامي عن مسألة لم تقع لم تجب مجاوبته إلا إذا كان غرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة.

١٠ ـ أ ـ الفتوى: هي الجواب عمّا يُشكل من الأحكام بدليل شرعي، فهي حكم شرعي يُبيّنه المفتي المتمكن من معرفة أحكام الوقائع بالدليل الشرعي من الكتاب ثم بما في السنة، ثم الإجماع، أما الأدلة التبعية المختلف فيها، فإن أدّاه اجتهاده إلى صحة شيء منها أفتى به، وإذا تعارضت عنده الأدلة فعليه أن يُفتي بالراجح منها.

ب ـ أظهرت الرسالة أن حكم الواقعة قبل الاجتهاد حكم معين أوجب الله تعالى طلبه على

من له أهلية الاجتهاد فمن أصابه فهو المصيب وله أجران، ومن لم يُصبه بعد بذل جهده فهو المخطىء وله أجر ولا أثم عليه.

ج - الفتوى المبنية على اجتهاد تُنقَضُ إذا خالفت دليلاً قطعياً من نَصّ، أو إجماع، أو قياس جلي وهو ما كانت العلة فيه منصوصة.

د - ينبغي على المفتي إذا تكرر عليه السؤال، إن كان ذاكراً لاجتهاده الأول أفتى به بلا نظر ولا اجتهاد، أما إن كان غير ذاكر له لزمه أن يستأنف الاجتهاد وعملية الإفتاء.

١١ - بيّنت الرسالة أن تغيّر الفتوى بحسب تغيّر الأزمنة والأمكنة ليس تغيّراً في أحكام الشريعة ونصوصها، إنما هو رجوع العوائد إلى مستندها الشرعي الذي يُحكم به عليها، فهو اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان، وهو محصور بأمور المعاملات لأنها تستند إلى مقاصد وعلل معقولة ولا علاقة لها بأمور العبادات.

١٢ - أ - أوضحت الرسالة أنه ينبغي على المفتي أن يمنع مستفتيه، وسائر العامة من الخوض في علم الكلام، وآيات الصفات، وأخبارها المتشابهة، لأن الثابت عند أئمة الفتوى أن نَكِلَ عِلْم تَفْصيله إلى الله تعالى.

ب - ينبغي على المفتي إذا استفتي فيمن قال قولاً يُكَفَّرُ به، أن لا يبادر بالقول هذا حلال الدم، أو عليه القتل، بل يقول: إذا ثبت عليه ذلك بالبيّنة، أو الإقرار استتابه السلطان، فإن أصرّ ولم يتب قُتل.

ج - يجوز للمفتي إذا اقتضت حال بعض الوقائع أن يشدد عبارة الفتوى، ويبالغ فيها، مثل هذا إجماع المسلمين، أو لا أعلم في هذا خلافاً.

د - ويجوز للمفتي أن يذكر الحجة والدليل في فتياه إذا كانت نصاً واضحاً مختصراً.

١٣ - أ - بيّنت الرسالة أن المستفتي إذا عمل بفتوى المفتي فأدى عمله إلا إتلاف نفس، أو مال، وحكم على المستفتي بالضمان. قيل لا يرجع على المفتي إن كان مجتهداً لأنه لا ضمان عليه. أما إن لم يكن أهلاً للفتيا يضمن لأنه تصدّى لما ليس له بأهل، وقيل غير ذلك.

ب - إذا رجع المفتي عن فتياه، فإن ظهر للمفتي أنه خالف نصاً، أو إجماعاً لزمه إعلام المستفتي لينقض عمله لمخالفته للدليل، سواء قبل العمل، أو بعده، وإن كان في محل اجتهاد لم يلزمه نقضه، لأن الاجتهاد لا يُنقض بالاجتهاد.

١٤ - أ - بيّنت الرسالة أن المستفتي هو من يسأل عن حكم الشرع في مسألة ما، فيجب عليه أن يطالب المفتي ليسأله عن حكم الواقعة، فإن لم يكن في بلده مفتٍ لزمه الرحيل إليه، وإنْ بَعُدَت داره.

ب - العامي لا مذهب له، ومذهبه مذهب من يفتيه، وليس عليه أن يتقيد بمذهب أحد بإجماع الأمة.

ج ـ يحرم على المستفتي تتبع الرخص وهو أن يختار من كل مذهب ما هو أهون، اتباعاً لما تشتهيه النفس، فهذا يفسق بتتبع الرخص لأنه لا يقول بإباحة جميع الرخص أحد من علماء المسلمين.

د ـ إذا اختلف جواب مفتيين ينبغي على المستفتي أن يأخذ بفتوى من شاء منهما لأنه لا يلزمه الاجتهاد. وهو الصحيح.

هـ ـ إذا تعدد المفتون على المستفتي أن يأخذ بفتوى الأعلم الأَدْيَن لأنه المُقَدّم في كل موطن من مواطن الشريعة.

و ـ إذا سأل المستفتي العامي المفتي عن مأخذ الحكم استرشاداً واطمئناناً لقلبه يجيبه، أما إذا كان مأخذ الحكم مما يخفى على المستفتي فلا يُجيبه.

ز ـ إذا تكررت الحادثة مع المستفتي عليه إعادة السؤال والاستفتاء، لأنه لا يُدْرِكُ إن كانت الفتوى الأولى مستندة إلى قاطع أو ظن، ولأن لكل حادثة ظروفها التي قد تؤثر في استنباط فتياها.

١٥ ـ أ ـ بينت الرسالة أن المفتي لا يحتاج إلى جهة تُسند إليه أمر الإفتاء، فقد استقر رأي العلماء أن من كان عالماً بأحكام الشريعة محيطاً بالكتاب والسنة، قادراً على فهم أسرار اللغة العربية بصيراً بأصول الفقه وقواعده فهو المفتي.

ب ـ على ولي الأمر عند الأكثر من العلماء منع مَنْ لم يُعرف بعلم، أو جُهل حاله من الفتيا، فيحجر على المفتي الماجن الذي يُخرّب على الناس دينهم.

وإذا نهى السلطان العالم أن يُفتي فليس له أن يُفتي، فإن أفتى فهو عاصٍ، وإن كان أميراً جائراً.

١٦ ـ أ ـ شددت الرسالة على أنه لا يجوز للمفتي الموقع عن الله تعالى أن يتملق السلطان، أو يُعينه على الظلم، أو أن يبرر له استبداده بموجب فتاوى مارقة لإسكات المسلمين عن مقاومة الظلم والطغيان.

ب ـ لا يجوز للمفتي أن يصدر الفتاوى التي يستغلها الطامعون كسلاح في الصراعات السياسية لتبرير استئثار هذا الحاكم أو ذاك بالقيادة. . . الخ.

ج ـ لا يُسوغ لأيّ مفتٍ أنْ يُسَخّر علمه وفتاويه لتحقيق هوى ورغبة الحاكم، فيبرر كل ما يفعله، ولو تصادمت فتياه مع القطعي من الأحكام تراه يلوي عنق الفتوى ويجعلها تسير وفق الهوى والرغبات، وقد تضمنت الرسالة الكثير من هذه الأمثلة. كل هذا يبين ما للسياسة من تأثير سلبي على الفتيا وتضاربها في عصرنا.

١٧ ـ تَجَلّى في هذه الرسالة حشد من المسائل الفقهية، والآراء الاجتهادية في كل فصولها وخاصة الفصل السادس من الباب الثاني حيث نوقشت قضايا معاصرة مطروحة على البحث العلمي والفقهي، كالاستنساخ البشري، وحكم نقل الأعضاء وبيعها، وحكم

نزع أجهزة الإنعاش، ومتى يحكم بموت الإنسان، وحكم التلقيح الصناعي، وبيع التقسيط، وبدل الخلو، والتأمين التجاري والتعاوني. وقد استخرجت الفتاوى الملائمة لها حيث رُبط بين الفروع والأصول وجمع بين الأحكام وأدلتها.

التوصيات والمقترحات:

في نهاية المطاف توصي الرسالة ببعض المقترحات والتوصيات:

١ ـ على العلماء فقهاء النفس، أصحاب الملكات الاستنباطية أن يتمتّعوا بالشجاعة والإقدام، ويجتهدوا لاستنباط أحكام ما يجدّ من مسائل ووقائع، لأن باب الاجتهاد مفتوح على مصراعيه لمن تأهل له، ودائم ما دامت الحياة، فهو من ضرورات هذا العصر المتغير المتجدد، ولا يمكن أن ينقطع حتى ينقطع أصل التكليف، وذلك عند قيام الساعة، وطُرقه في عصرنا أيسر مما كانت عليه في الأزمنة الماضية، لذلك نقول لا بقاء للشرع ما لم يظل فيه الفقه والاجتهاد مرناً لأنه من مقتضيات النمو وتطوير الحياة.

٢ ـ تَعْتَبر الرسالة أن الإفتاء بالاجتهاد الفردي كان ضرورة في الماضي، أما اليوم فهو ضرر كبير لإبتلاء عصرنا بفوضى عارمة من أدعياء الإفتاء بالاجتهاد تحت ستار حرية الفكر، فخرجت من هنا وهناك فتاوى ضالة ومارقة بُنيت على الهوى والتشهي مما أدّى إلى فساد وإفساد.

لذلك توصي الرسالة بالإفتاء من خلال الشورى برأي الجماعة في كل المستجدات، لأنه السبيل الوحيد البعيد عن الشبهات والمطاعن، فهو الصورة العملية التي أمر الله بها «وأمرهم شورى بينهم» والمنهج الذي طبّقه سلف الأمة من الصحابة والتابعين.

٣ ـ تعتبر الرسالة أن الإفتاء الجماعي من خلال المجامع والمنتديات العلمية الذي تتنوع فيه الاختصاصات هو الأصوب والأسلم في زمن تعددت فيه الخبرات، وتشعبت العلوم، وتعقدت المعاملات فأصبح المفتي لا مفر له من الإلمام بعلوم العصر، والاستعانة بذوي الخبرة والاختصاص في كل فن.

٤ ـ تقترح الرسالة أن يكون لهذه المجامع الفقهية سلطة الرقابة على كل الفتاوى الفردية الاجتهادية المعاصرة والتي تصدر من هنا وهناك، فما كان موافقاً لنصوص الشريعة وأصولها قُبل، وما كان مخالفاً أو مصادماً للدليل القطعي كُشِفَ زيفه، وأرشد المجمع الناس إلى الصواب دون ممالأة أو محاباة لأحد.

٥ ـ تبين الرسالة: أن الإفتاء بالاجتهاد الجماعي هو السبيل الوحيد لنمو الفقه وإثرائه بالفتاوى الصحيحة، وهو القادر على توليد الأحكام. لذلك توصي الرسالة: بتحرير العلماء ولقمة عيشهم من تسلط الساسة، حتى لا تقع هذه المجامع الفقهية ـ التي هي أمل الأمة ـ تحت قبضة السلطان وذلك من خلال إيجاد التمويل الشعبي الإسلامي غير

الرسمي، الذي يعتمد في تمويله وتنفيذه على الجهود الشعبية والعلمية غير الرسمية، من خلال إنشاء الأوقاف الكافية لتغذيته، ومن الممكن أن يتغذى هذا الصندوق ببعض حصيلة الزكاة، ولعل هذا يكفل سلامة الفتوى واستقلاليتها في عصرنا الحاضر.

٦ - توصي الرسالة أن تعمل الأمة ليكون اختيار المفتي العام للدولة من قِبل العلماء، فيختارون مَنْ تتحقق فيه أهلية وشروط الاجتهاد، وبذلك تضيق سوق الفتيا الزائفة الممالئة للأهواء كما توصي الرسالة أن يختار العلماء من يمثل بلدهم في المجامع العلمية لبحث المستجدات التي تهم الأمة.

٧ - توصي الرسالة المفتي المعاصر الذي تتوافر فيه أهلية الاجتهاد أن يبتعد عن منطقة القطعيات، لأن مجال الاجتهاد هو ما كان دليله ظنياً، فلا يجوز له بأي حال تحويل القطعي إلى ظني أو الظني إلى قطعي.

كما توصيه: أن يتحرر من العصبية المذهبية كي لا يُضيّق دائرة الشريعة، وألاّ يلتزم رأياً في قضية بدون دليل قوي وسندٍ صحيح وألاّ يحمل لواء التشديد والتعسير، وأن يعطي الفتوى حقها من الشرح والإيضاح.

كما توصيه: أن يتصور حال الواقعة المسؤول عنها قبل أن يفْتي به، وأن يلاحظ عند إجابته نفسية المستفتي وبيئته، وأن يتفهم واقعة الاستفتاء لأن الحكم فرع عن تصوره.

٨ - توصي الرسالة المفتي: أن لا يُفتي بالضرورة في غير محلها، كأن يلجأ إلى التيسير مطلقاً متجاهلاً مدلولات النصوص واتجاهاتها ومراميها.

كما توصيه: أن لا يخضع لضغط الواقع لأن كثيراً ممن يتصدرون للحديث عن الإسلام يعانون هزيمة روحية أمام الواقع، فيبررون الانحلال واقتراف المحرمات... فحذار أن ينساق من يتصدى للفتيا وراء هؤلاء المنهزمين.

كما توصي الرسالة أن يحاط مفتي هذا العصر بمجلس استشاري من ذوي الخبرات المتعددة في شتى ميادين الحياة، ليستشير كل واحد بما يخصه، وذلك، قبل أن يستنبط حكم الواقعة ويفتي بها.

٩ - وأخيراً تحثُّ الرسالة العلماء والقادرين من أبناء الأمة على إعداد برامج تتعهد الطلاب النابهين من المرحلة المتوسطة، فالثانوية ثم تهيىء لهم كلية شرعية لا تتقيد بالمدد الزمنية المعتادة في الكليات الأخرى، تُؤسس نظمها على مناهج علمية تُنمي في الطالب المواهب الشرعية، والملكات الفقهية التي يقتدر بها على فهم النصوص، واستنباط الأحكام، ليقوم على شريعة الله، تبين للناس أحكام دين الله بالاجتهاد الذي يضمن للأمة استمرار التشريع مهما تطورت بالناس الظروف. هذا النوع من العلماء الذين يتخرجون من هذه الكلية وأمثالها لهم حق الأولوية لأن يرشحوا أعضاء في المجامع والمتلقيات الفقهية، أو أن يُختار أحدهم ليكون مفتياً لبلاده، يخبرهم عن حكم الله تعالى في الوقائع والنوازل.

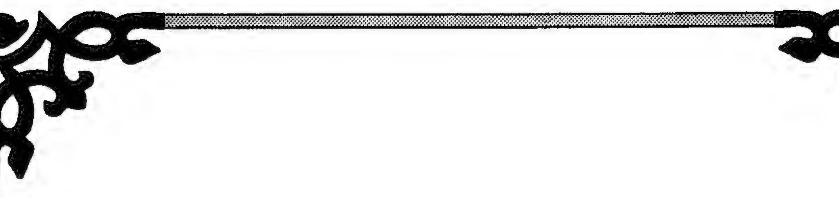
بعد هذه الجولة الواسعة في رحاب الإفتاء والفتوى وضوابطهما، أشكر الله تعالى أن وفقني لإتمام هذا البحث الذي أرجو أن أكون قد ساهمت من خلاله في بيان أصول وقواعد الإفتاء، وأحكامه وضوابطه المستمدة من قواعد ومبادىء الشريعة، ومناهج الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، التي تراعي مقاصد الشريعة وقواعد الاستدلال فيها، ومبادئها العامة، وقواعدها الكلية لاستنباط أحكام المسائل والمشكلات المتعددة بفتاوى شرعية بعيدة عن الهوى والتساهل والمحاباة، يستنبطها المفتي المجتهد من الأدلة الشرعية المعتبرة ليواكب بهذه الفتوى الاجتهادية الصحيحة تطور العلم والحياة، ويؤكد سعة الشريعة وخلودها وصلاحيتها لكل ما يجد من المشكلات في كل زمان ومكان.

وبعد: فهذا جهد المُقل، وحسبي أني بذلت غاية وسعي، فإن كنت موفقاً فمن الله وتوفيقه، وإن كانت الأخرى، فمن نفسي واستغفر الله مما زل به القلم، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

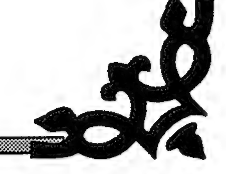
والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة والسلام على المفتي الأول
سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وحسبنا الله ونعم الوكيل — صيدا ـ لبنان

غرة المحرم سنة ١٤٢٠هـ




الفهارس العامة



١

فهرس الآيات القرآنية

الآيـــة	السورة ورقم الآية	الصفحة
وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ	النجم ٣، ٤	٣١
وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ	البقرة ٢٢٨	٥٧، ٧٢، ١٤٩، ٣١٠، ٤١٢
وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ	البقرة ٢٠٧	٩٠، ٧٧٠
وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ	المائدة ٤٧	٧٢٢
وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مَخْرَجًا	الطلاق ٢	٧١٧
وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلْهُدَىٰ	النساء ١١٥	٤٣٦
وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ	القمر ٢٨	٥٦٤
وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا	الشمس ٧، ٨	٧١٥، ٧١٧
هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا	البقرة ٢٩	٥٤٥
وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا	النحل ١٤	٥١٣
وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَٰمَىٰ قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ	البقرة ٢٢٠	٢١٢
وَيَسْتَفْتُونَكَ فِى ٱلنِّسَآءِ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ	النساء ١٢٧	٣٩٧
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟	البقرة ٢٧٨، ٢٧٩	٧٥٠
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ	البقرة ٢٨٢	٨٨٢، ٨٩٣
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا جَآءَكُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ مُهَٰجِرَٰتٍ	الممتحنة ١٠	٨١١
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوْمِ ٱلْجُمُعَةِ	الجمعة ٩	٨١٩
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ	النساء ٥٩	٤٢٠، ٤٥٨، ٥٧٧، ٥٨٦، ٧٢٣، ٧٧٧
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن تُطِيعُوا۟ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَرُدُّوكُمْ	آل عمران ١٤٩	٧٦٠
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ	المائدة ٩٠	٩٢١
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ	البقرة ١٨٣	٥٥٨
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم	النساء ٢٩	٨٨٨، ٩٢٢
يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوا۟ ٱلرِّبَوٰٓا۟ أَضْعَٰفًا	آل عمران ١٣٠	٧٥٤



فهرس الأحاديث الشريفة

٣

فهرس الأعلام المترجم لهم

٤

فهرس المصادر والمراجع

وقد رتبته على أن أضع اسم المؤلف
أولاً ثم الكتاب وأضع الرقم بجوار الكتاب

التفسير وعلوم القرآن:

القرآن الكريم

الألوسي: شهاب الدين محمود بن عبد الله «ت سنة ١٢٧٠ هـ».

١ ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني.

المطبعة المنيرية، تصوير دار إحياء التراث العربي، لا. ت.

ابن جزي: الإمام محمد بن أحمد الكلبي «ت سنة ٧٤١ هـ».

٢ ـ التسهيل لعلوم التنزيل.

دار الكتاب العربي، بيروت الثانية سنة ١٣٩٣هـ.

الجصاص: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الحنفي «ت سنة ٣٧٠ هـ».

٣ ـ أحكام القرآن.

دار الكتاب العربي، بيروت، مصورة.

ابن أبي حاتم: الحافظ عبد الرحمن بن محمد الرازي «ت سنة ٣٢٧ هـ».

٤ ـ تفسير القرآن العظيم.

تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة الباز، مكة المكرمة، الأولى سنة ١٤١٧هـ.

الرازي: الإمام فخر الدين محمد بن عمر، الشهير بخطيب الري «ت سنة ٦٠٤هـ».

٥ ـ مفاتيح الغيب، أو تفسير الفخر الرازي.

دار الفكر، بيروت، الأولى سنة ١٤١١هـ.

الزحيلي: وهبة بن مصطفى «الدكتور».

٦ ـ التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج.

دار الفكر المعاصر، بيروت، الأولى سنة ١٤١١هـ.

الزمخشري: جار الله أبو القاسم محمود بن عمر «ت سنة ٥٣٨هـ».

٧ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.
مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر سنة ١٣٨٥هـ.
شلتوت: محمود «ت سنة ١٩٦٣م».
٨ ـ تفسير الأجزاء العشرة من القرآن الكريم.
دار الشروق، بيروت، الثامنة سنة ١٤٠١هـ.
الطبرسي: أبو علي الفضل بن الحسن «ت سنة ٥٤٨هـ».
٩ ـ مجمع البيان في تفسير القرآن.
صححه السيد باسم الرسولي، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت سنة ١٣٧٩.
الطبري: الإمام أبو جعفر محمد بن جرير «ت سنة ٣١٠هـ».
١٠ ـ جامع البيان عن تأويل آي القرآن.
دار الفكر، بيروت سنة ١٤٠٨هـ.
العثماني: المحدث ظفر أحمد.
١١ ـ أحكام القرآن.
إدارة القرآن والعلوم الإسلامية ـ باكستان، الأولى سنة ١٤١٣.
ابن العربي: الإمام أبو بكر محمد بن عبد الله «ت سنة ٥٤٣هـ».
١٢ ـ أحكام القرآن.
تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة، بيروت سنة ١٣٩٢.
القرطبي: الإمام محمد بن أحمد الأنصاري «ت سنة ٦٧١هـ».
١٣ ـ الجامع لأحكام القرآن.
صححه أحمد عبد العليم البردوني، دار الكتاب العربي مصر، الثالثة سنة ١٣٨٧.
القاسمي: العلامة محمد جمال الدين بن سعيد الدمشقي «ت سنة ١٣٣٢هـ».
١٤ ـ محاسن التأويل.
حققه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت الثانية سنة ١٣٩٨.

الحديث وعلومه وشروحه:

ابن الأثير: أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري «ت سنة ٦٠٦هـ».
١٥ ـ جامع الأصول في أحاديث الرسول.
حققه عبد القادر الأرناؤوط ـ مكتبة الحلواني ودار البيان، دمشق سنة ١٣٩٢.
البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل «ت سنة ٢٥٦هـ».
١٦ ـ الجامع الصحيح موجود مع فتح الباري.
رقمه واستقصى أطرافه محمد فؤاد عبد الباقي دار المعرفة بيروت.
البرهان فوري: علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي «ت سنة ٩٧٥هـ».

١٧ ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال.
ضبطه بكري حيّاني صححه صفوت السقا، مؤسسة الرسالة بيروت سنة ١٤٠٥هـ.
البغوي: الحافظ حسين بن مسعود «ت سنة ٥١٦هـ».
١٨ ـ شرح السنة.
حققه شعيب أرناؤوط وزهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت سنة ١٤٠٣.
البيهقي: الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي «ت سنة ٤٥٨هـ».
١٩ ـ السنن الكبرى.
دار المعرفة، بيروت، مصورة.
ابن التركماني: علاء الدين بن علي بن عثمان «ت سنة ٧٤٥هـ».
٢٠ ـ الجوهر النقي موجود بذيل السنن الكبرى.
دار المعرفة ـ بيروت مصورة.
الترمذي: الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى «ت سنة ٢٧٩هـ».
٢١ ـ الجامع الصحيح، أو سنن الترمذي.
حققه أحمد شاكر وآخرون ـ دار إحياء التراث العربي بيروت لا. ت.
الحاكم: الحافظ أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري «ت سنة ٤٠٥هـ».
٢٢ ـ المستدرك على الصحيحين.
تصوير دار الكتاب العربي بيروت.
ابن حنبل: الحافظ أبو عبد الله أحمد بن محمد الشيباني «ت سنة ٢٤١هـ».
٢٣ ـ المسند.
تحقيق دكتور سمير مجذوب وآخرون المكتب الإسلامي بيروت الأولى سنة ١٤١٣هـ.
أبو حنيفة: الإمام النعمان بن ثابت.
٢٤ ـ مسند الإمام أبي حنيفة.
تحقيق: صفوة السقا، مكتبة الربيع حلب سوريا الأولى سنة ١٣٨٢.
ابن حجر العسقلاني: الحافظ أحمد بن علي بن محمد «ت سنة ٨٥٢هـ».
٢٥ ـ تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير.
حققه عبد الله اليماني ويطلب منه المدينة المنورة سنة ١٣٨٤.
٢٦ ـ الدراية في تخريج أحاديث الهداية.
علق عليه عبد الله اليماني، تصوير دار المعرفة بيروت.
٢٧ ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري.
أخرجه محب الدين الخطيب رقمه محمد فؤاد عبد الباقي، تصوير دار المعرفة بيروت.
الخطابي: أبو سليمان حمد بن محمد البستي «ت سنة ٣٨٨هـ».

٢٨ ـ معالم السنن بذيل مختصر أبي داود.
دار المعرفة بيروت، مصورة.
الخطيب البغدادي: الحافظ أبو بكر أحمد بن علي «ت سنة ٤٦٣هـ».
٢٩ ـ الكفاية في علم الرواية.
المكتبة العلمية، المدينة المنورة لا. ت
الخوارزمي: الإمام محمد بن محمود «ت سنة ٦٦٥هـ».
٣٠ ـ جامع المسانيد.
تصوير دار الكتب العلمية ـ بيروت لا. ت.
الدارقطني: الحافظ علي بن عمر «ت سنة ٣٨٥هـ».
٣١ ـ سنن الدارقطني.
علق عليه عبد الله اليماني ـ المدينة المنورة سنة ١٣٨٦هـ.
الدارمي: الحافظ أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن «ت سنة ٢٥٥هـ».
٣٢ ـ سنن الدارمي.
دار الكتب العلمية ونسخة حققها دكتور مصطفى البغا دار القلم دمشق سنة ١٤١٧هـ.
الدهلوي: الإمام ولي الله أحمد بن عبد الرحيم «ت سنة ١١٧٦هـ».
٣٣ ـ المسوى شرح الموطأ.
٣٤ ـ مقدمة المصفى لكتاب المسوى.
دار الكتب العلمية، بيروت الأولى سنة ١٤٠٣هـ.
أبو داود: الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني «ت سنة ٢٧٥هـ».
٣٥ ـ سنن أبي داود.
حققه محمد محيي الدين عبد الحميد. المكتبة العصرية ـ صيدا ـ لبنان.
الذهبي: الحافظ محمد بن أحمد بن عثمان «ت سنة ٧٤٨هـ».
٣٦ ـ التلخيص بذيل المستدرك.
دار الكتاب العربي، بيروت لا. ت.
ابن رجب الحنبلي: الحافظ عبد الرحمن بن أحمد «ت سنة ٧٩٥هـ».
٣٧ ـ شرح علل الترمذي.
حققه: صبحي جاسم الحميد، وزارة الأوقاف العراقية ١٣٩٦.
أبو زرعة العراقي: الحافظ ولي الدين «ت سنة ٨٢٦هـ».
٣٨ ـ طرح التثريب في شرح التقريب.
دار المعارف سوريا مصورة.
الزبيدي: الإمام السيد محمد مرتضى «ت سنة ١٢٠٥هـ».

٣٩ ـ عقود الجواهر المنيفة في أدلة مذهب الإمام أبي حنيفة.
صححه عبد الله اليماني ويطلب منه المدينة المنورة سنة ١٣٨٢
الزيلعي: الحافظ عبد الله بن يوسف الحنفي «ت سنة ٧٦٢هـ».
٤٠ ـ نصب الراية لأحاديث الهداية.
المكتبة الإسلامية الهند الثانية سنة ١٣٩٣ مصورة.
السباعي: مصطفى حسني «الدكتور» «ت سنة ١٩٦٧م».
٤١ ـ السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي.
المكتب الإسلامي، بيروت الرابعة سنة ١٤٠٥هـ.
السخاوي: الحافظ محمد بن عبد الرحمن «ت سنة ٩٠٢هـ».
٤٢ ـ المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة.
صححه وعلق عليه: عبد الله الصديق ـ دار الكتب العلمية بيروت، الأولى سنة ١٣٩٩.
سراج الدين: الشيخ عبد الله.
٤٣ ـ شرح المنظومة البيقونية.
حلب مطبعة النصر الثانية سنة ١٣٨٣.
السيوطي: الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر «ت سنة ٩١١هـ».
٤٤ ـ تدريب الراوي في شرح تقريب النووي.
حققه عبد الوهاب عبد اللطيف المكتبة العلمية المدينة المنورة الأولى سنة ١٣٧٩هـ.
الشوكاني: الإمام محمد بن علي بن محمد «ت سنة ١٢٥٥هـ».
٤٥ ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار.
مكتبة مصطفى البابي الحلبي القاهرة الأخيرة.
الصالح: صبحي بن إبراهيم «الدكتور» «ت سنة ١٩٨٦م».
٤٦ ـ علوم الحديث ومصطلحه عرض ودراسة.
دار العلم للملايين بيروت الحادية عشرة سنة ١٩٨٩م.
ابن الصلاح: الحافظ أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري «ت سنة ٦٤٣هـ».
٤٧ ـ علوم الحديث ـ المقدمة ـ
حققه الدكتور نور الدين عتر ـ المكتبة العلمية المدينة المنورة سنة ١٣٨٦هـ.
الطحاوي: الإمام أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة «ت سنة ٣٢١هـ».
٤٨ ـ شرح معاني الآثار.
حققه محمد النجار ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت سنة ١٣٩٩هـ الأولى.
الطوسي: أبو جعفر محمد بن الحسن شيخ الطائفة «ت سنة ٤٦٠هـ».
٤٩ ـ الاستبصار فيما اختلف من الأخبار.
حققه السيد حسن الموسوي، دار الكتب الإسلامية طهران سنة ١٣٩٠هـ.
ابن عبد البر: الحافظ أبو عمر يوسف النمري «ت سنة ٤٦٣هـ».

٥٠ ـ جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمله.
دار الكتب العلمية بيروت مصورة سنة ١٣٩٨هـ.
عبد الرزاق: الحافظ أبو بكر عبد الرزاق بن الهمام الصنعاني «ت سنة ٢١١هـ».
٥١ ـ المصنف.
خرجه حبيب الرحمن الأعظمي ـ المكتب الإسلامي ـ بيروت الثانية سنة ١٤٠٣هـ.
عبد الغني عبد الخالق «الدكتور».
٥٢ ـ حجية السنة.
المعهد العالمي للفكر الإسلامي ـ واشنطن سنة ١٤٠٧هـ.
عتر: نور الدين «الدكتور».
٥٣ ـ دراسات منهجية في الحديث النبوي ـ الأسرة والمجتمع.
مطبعة جامعة دمشق ـ الرابعة ١٤١٢هـ.
٥٤ ـ منهج النقد في علوم الحديث.
دار الفكر دمشق الثالثة ١٤٠١هـ.
عجاج الخطيب: محمد «الدكتور».
٥٥ ـ السنة قبل التدوين.
دار الفكر دمشق الثالثة ١٤٠٠.
العجلوني: المحدث إسماعيل بن محمد الجراحي «ت سنة ١١٦٢هـ».
٥٦ ـ كشف الخفا ومزيل الألباس عما اشتهر من الأحاديث على السنة الناس.
علق عليه أحمد القلاش. مكتبة التراث الإسلامي حلب سوريا.
العظيم آبادي: العلامة محمد شمس الحق «ت سنة ١٣٢٩هـ».
٥٧ ـ عون المعبود شرح سنن أبي داود.
تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ـ دار الفكر بيروت الثالثة سنة ١٣٩٩.
العيني: الحافظ بدر الدين محمود بن أحمد «ت سنة ٨٥٥هـ».
٥٨ ـ عمدة القاري شرح صحيح البخاري.
دار الفكر بيروت مصورة.
القاسمي: محمد جمال الدين بن سعيد «ت سنة ١٣٣٢هـ».
٥٩ ـ قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث.
دار الكتب العلمية ـ بيروت الأولى سنة ١٣٩٩.
ابن القيم الجوزية: محمد بن أبي بكر «ت سنة ٧٥١هـ».
٦٠ ـ تهذيب مختصر سنن أبي داود للمنذري.
تحقيق أحمد شاكر ومحمد الفقي ـ دار المعرفة ـ بيروت.
ابن كثير: الحافظ عماد الدين إسماعيل بن عمر «ت سنة ٧٧٤هـ».

٦١ ـ الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث.
دار الفكر ـ بيروت.
الكليني: محمد بن يعقوب بن إسحاق «ت سنة ٣٢٩هـ».
٦٢ ـ الأصول من الكافي.
دار الكتب الإسلامية ـ طهران ـ الثالثة سنة ١٣٨٨.
اللكنوي: محمد بن عبد الحي «ت سنة ١٣٠٤هـ».
٦٣ ـ التعليق الممجد على موطأ محمد.
تعليق تقي الدين الندوي دار القلم دمشق الأولى سنة ١٤١٢هـ.
مالك بن أنس الأصبحي «ت سنة ١٧٩هـ».
٦٤ ـ الموطأ.
صححه ورقمه محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة الثقافية بيروت سنة ١٤٠٨.
ابن ماجه: الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني «ت سنة ٢٧٥هـ».
٦٥ ـ سنن ابن ماجه.
حققه محمد فؤاد عبد الباقي، المكتبة العلمية ـ بيروت.
مسلم: الحافظ أبو الحسين مسلم بن الحجاج «ت سنة ٢٦١هـ».
٦٦ ـ صحيح مسلم.
حققه محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت سنة ١٤٠٣.
المناوي: المحدث محمد عبد الرؤوف «ت سنة ١٠٣١هـ».
٦٧ ـ فيض القدير شرح الجامع الصغير.
المكتبة التجارية الكبرى مصر الأولى سنة ١٣٥٦هـ..
النسائي: الحافظ أحمد بن شعيب «ت سنة ٣٠٣هـ».
٦٨ ـ سنن النسائي.
دار الحديث القاهرة ١٤٠٧.
النووي: الحافظ محيي الدين يحيى بن شرف «ت سنة ٦٧٦هـ».
٦٩ ـ الأربعين النووية.
المكتبة العصرية ـ صيدا لبنان سنة ١٤٠٢هـ.
٧٠ ـ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج.
المكتبة المصرية ـ القاهرة.
الهيثمي: الحافظ علي بن أبي بكر «ت سنة ٨٠٧هـ».
٧١ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد.
بتحرير الحافظين العراقي وابن حجر، دار الكتاب العربي بيروت الثالثة سنة ١٤٠٢هـ.
أبو يعلى: الحافظ أحمد بن علي التميمي «ت سنة ٣٠٧هـ».

٧٢ ـ مسند أبي يعلى الموصلي.
حققه حسين أسد، دار المأمون دمشق الأولى سنة ١٤٠٦هـ.

الفقه وأصوله، وتاريخ التشريع:

إبراهيم نجيب محمد عوض
٧٣ ـ القضاء في الإسلام تاريخه ونظامه.
مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية القاهرة سنة ١٣٩٥هـ.
الأرموي: الإمام محمود بن أبي بكر «ت سنة ٦٨٢هـ».
٧٤ ـ التحصيل من المحصول.
تحقيق عبد الحميد أبو زنيد مؤسسة الرسالة ـ بيروت، الأولى سنة ١٤٠٨هـ.
الأزميري: سليمان «ت سنة ١١٠٢هـ».
٧٥ ـ حاشية الأزميري على مرآة الأصول.
طبع في اسطنبول سنة ١٣٥٧هـ.
إسماعيل: شعبان بن محمد «الدكتور».
٧٦ ـ الاجتهاد الجماعي ودور المجامع الفقهية في تطبيقه.
دار البشائر ـ بيروت الأولى سنة ١٤١٨هـ.
الأسنوي: الإمام جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن «ت سنة ٧٧٢هـ».
٧٧ ـ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول.
حققه دكتور محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة بيروت الأولى سنة ١٤٠٠.
٧٨ ـ زوائد الأصول على منهاج الوصول إلى علم الأصول.
تحقيق محمد سنان الجلالي، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت الأولى سنة ١٤١٣.
٧٩ ـ نهاية السُول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول.
دار الكتب العلمية ـ الأولى سنة ١٤٠٥هـ.
الأشقر: محمد سليمان عبد الله «الدكتور».
٨٠ ـ الفتيا ومناهج الإفتاء.
مكتبة المنار الإسلامية ـ الكويت ـ الأولى سنة ١٣٩٦هـ.
الأصفهاني: الإمام شمس الدين محمود بن عبد الرحمن «ت سنة ٧٤٩هـ».
٨١ ـ شرح المنهاج.
حققه دكتور عبد الكريم النملة ـ مكتبة الرشد الرياض بالسعودية الأولى سنة ١٤١٠هـ.
الآمدي: الإمام سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي محمد «ت سنة ٦٣١هـ».
٨٢ ـ الإحكام في أصول الأحكام.
دار الكتب العلمية ـ بيروت سنة ١٤٠٠هـ.
ابن أمير حاج: العلامة محمد بن محمد بن الحسن «ت سنة ٨٧٩هـ».

٨٣ ـ التقرير والتحبير شرح التحرير في علم الأصول.
دار الكتب العلمية بيروت مصورة سنة ١٤٠٣هـ.
الأوزجندي: حسن بن منصور بن محمود قاضيخان «ت سنة ٥٩٢هـ».
٨٤ ـ الفتاوى الخانية، بهامش الفتاوى الهندية.
دار الفكر بيروت سنة ١٤١١هـ.
الإيجي: عضو الملة والدين عبد الرحمن بن أحمد «ت سنة ٧٥٦هـ».
٨٥ ـ شرح مختصر منتهى السول.
دار الكتب العلمية بيروت مصورة سنة ١٤٠٣هـ.
البابرتي: الإمام محمد بن محمد بن محمود «ت سنة ٧٨٦هـ».
٨٦ ـ شرح العناية على الهداية، بهامش فتح القدير.
المكتبة التجارية ـ مصر ـ ١٣٥٦هـ.
الباجقني: محمد عبد الغني.
٨٧ ـ المدخل إلى أصول الفقه المالكي. دار لبنان ـ بيروت.
الباجي: الإمام أبو الوليد سليمان بن خلف «ت سنة ٤٧٤هـ».
٨٨ ـ إحكام الفصول في أحكام الأصول.
حققه عبد المجيد تركي ـ دار الغرب الإسلامي ـ الأولى سنة ١٤٠٧.
٨٩ ـ الإشارة في معرفة الأصول.
تحقيق محمد علي فركوس ـ دار البشائر بيروت ـ الأولى سنة ١٤١٦.
الباحسين: يعقوب بن عبد الوهاب «الدكتور».
٩٠ ـ التخريج عند الفقهاء والأصوليين ـ دارسة نظرية ـ تطبيقية.
مكتبة الرشد ـ الرياض سنة ١٤١٤هـ.
الباني: محمد سعيد.
٩١ ـ عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق.
المكتب الإسلامي، بيروت ١٤٠١هـ.
بحر العلوم: محمد.
٩٢ ـ الاجتهاد أصوله وأحكامه.
دار الزهراء ـ بيروت الأولى سنة ١٣٩٧.
البدخشي: الإمام محمد بن الحسن البدخشي «ت سنة ٩٢٢هـ».
٩٣ ـ مناهج العقول شرح منهاج الوصول.
دار الكتب العلمية الأولى سنة ١٤٠٥هـ.
ابن بدران: الشيخ عبد القادر بن أحمد الدمشقي «ت سنة ١٣٤٦هـ».

٩٤ ـ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل.
علق عليه الدكتور عبد الله التركي، مؤسسة الرسالة ـ بيروت الثانية سنة ١٤٠٥هـ.
٩٥ ـ نزهة الخاطر العاطر شرح روضة الناظر وجنة المناظر.
مكتبة المعارف ـ الرياض بالسعودية.
بدران: أبو العينين بدران «الدكتور».
٩٦ ـ أصول الفقه.
دار المعارف مصر ١٩٦٥.
٩٧ ـ تاريخ الفقه الإسلامي ونظرية الملكية والعقود.
دار النهضة العربية ـ بيروت سنة ١٣٨٧هـ..
البرهاني: محمد هشام «الدكتور».
٩٨ ـ سد الذرائع في الشريعة الإسلامية.
مطبعة الريحاني بيروت الأولى سنة ١٤٠٦هـ.
البزدوي: الإمام علي بن محمد بن عبد الكريم «ت سنة ٤٨٢هـ».
٩٩ ـ أصول فخر الإسلام البزدوي موجود مع كشف الأسرار.
حققه محمد البغدادي ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت الأولى سنة ١٤١١.
البطليوسي: الإمام أبو محمد عبد الله بن محمد «ت سنة ٥٢١هـ».
١٠٠ ـ الإنصاف في التنبيه على المعاني والأسباب التي أوجبت الاختلاف.
تحقيق دكتور محمد الداية ـ دار الفكر دمشق ـ الثالثة سنة ١٤٠٧.
البعلي: علي بن محمد بن عباس «ت سنة ٨٠٣هـ».
١٠١ ـ الاختيارات الفقهية.
تحقيق محمد حامد الفقي دار المعرفة بيروت.
البكري: بدر الدين محمد بن أبي بكر بن سليمان «ت سنة ٨٦١هـ».
١٠٢ ـ الإعتناء في الفرق والاستثناء.
حققه عادل عبد الموجود وعلي معوض دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٤١١.
البكري: زين الدين محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرحمن «ت سنة ١٠٢٨هـ».
١٠٣ ـ الاجتهاد المطلق.
تحقيق سليم شبعانية ـ دار المعرفة دمشق الأولى سنة ١٤١٢.
بكوش: يحيى بن محمد.
١٠٤ ـ فقه الإمام جابر بن زيد.
دار الغرب الإسلامي ـ بيروت الأولى سنة ١٤٠٧.
بلتاجي: محمد «الدكتور».

١٠٥ ـ مناهج التشريع الإسلامي في القرن الثاني الهجري.
نشره جامعة الإمام محمد بن سعود ـ السعودية سنة ١٣٩٧.
١٠٦ ـ منهج عمر بن الخطاب في التشريع.
دار الفكر العربي مصر ١٣٩٠.
البناني: أبو زيد عبد الرحمن بن جاد الله «ت سنة ١١٩٨هـ».
١٠٧ ـ حاشية البناني على شرح الجلال المحلي.
مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ الثانية سنة ١٣٥٦هـ.
البوطي: محمد سعيد رمضان «الدكتور».
١٠٨ ـ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية.
مؤسسة الرسالة ـ بيروت الثانية سنة ١٣٩٧.
البيضاوي: الإمام عبد الله بن عمر بن محمد «ت سنة ٦٨٥هـ».
١٠٩ ـ منهاج الوصول إلى علم الأصول.
تحقيق سليم شبعانية ـ دار دانة دمشق الأولى سنة ١٩٨٩.
التركي: عبد الله بن عبد المحسن «الدكتور».
١١٠ ـ أسباب اختلاف الفقهاء.
مكتبة الرياض الحديثة السعودية الثانية سنة ١٣٩٧.
١١١ ـ أصول مذهب الإمام أحمد.
مكتبة الرياض الحديثة السعودية الثالثة ١٤٠٠.
التفتازاني: سعد الدين مسعود بن عمر «ت سنة ٧٩٢هـ».
١١٢ ـ التلويح في كشف حقائق التنقيح في أصول الفقه.
دار الكتب العلمية بيروت مصورة ١٣٧٧.
التلمساني: الإمام محمد بن أحمد «ت سنة ٧٧١هـ».
١١٣ ـ مفتاح الوصول في علم الأصول.
مكتبة الكليات الأزهرية مصر.
التنبكتي: الشيخ أحمد بن أحمد بن عمر «ت سنة ١٠٣٢هـ».
١١٤ ـ نيل الإبتهاج بتطريز الديباج ـ بهامش الديباج المذهب.
دار الكتب العلمية بيروت.
توانا: سيد محمد موسى «الدكتور».
١١٥ ـ الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر.
دار الكتب الحديثة ـ مصر.
آل تيمية: مجد الدين عبد السلام، شهاب الدين عبد الحليم، تقي الدين أحمد.

١١٦ ـ المسودة في أصول الفقه.

جمعها أحمد بن محمد الحراني المتوفى سنة ٧٤٥هـ حققه محيي الدين عبد الحميد ـ دار الكتاب العربي بيروت.

ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم «ت سنة ٧٢٨هـ».

١١٧ ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية.

جمعه عبد الرحمن بن محمد النجدي ـ مكتبة ابن تيمية مصر.

ابن ثنيان: سليمان بن إبراهيم «الدكتور».

١١٨ ـ التأمين وأحكامه.

دار العواصم المتحدة بيروت الأولى سنة ١٤١٤.

ابن جزي: الإمام محمد بن أحمد «ت سنة ٧٤١هـ».

١١٩ ـ تقريب الوصول إلى علم الأصول.

تحقيق محمد علي فركوس ـ المكتبة الفيصلية ـ مكة المكرمة الأولى سنة ١٤١٠.

جماعة من علماء الهند.

١٢٠ ـ الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية.

دار الفكر بيروت مصورة سنة ١٤١١هـ.

الجويني: إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله «ت سنة ٤٧٨هـ».

١٢١ ـ البرهان في أصول الفقه.

حققه الدكتور عبد العظيم الديب طبع على نفقة أمير دولة قطر.

١٢٢ ـ التلخيص في أصول الفقه.

تحقيق عبد الله النيبالي وشبير العمري دار البشائر بيروت الأولى سنة ١٤١٧.

١٢٣ ـ غياث الأمم في التياث الظلم ـ «الغياثي».

حققه الدكتور الديب ـ مكتبة ابن تيمية مصر الثانية سنة ١٤٠١هـ.

ابن الحاجب: الإمام عثمان بن عمرو بن أبي بكر «ت سنة ٦٤٦هـ».

١٢٤ ـ منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل.

نشره دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الأولى سنة ١٤٠٥هـ.

أبو حبيب: سعدي.

١٢٥ ـ التأمين بين الحظر والإباحة.

دار الفكر ـ دمشق ـ ـ الأولى ١٤٠٣.

الحجوي: محمد بن الحسن الثعالبي «ت سنة ١٣٧٦هـ».

١٢٦ ـ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي.

علق عليه عبد العزيز القارىء، المكتبة العلمية ـ المدينة المنورة ـ الأولى سنة ١٣٩٣.

الحجي الكردي: أحمد «الدكتور».

١٢٧ ـ المدخل الفقهي ـ القواعد الكلية، المؤيدات الشرعية.
منشورات جامعة دمشق ـ سوريا ١٤٠٧هـ.
ابن حزم: الإمام علي بن أحمد بن سعيد «ت٤٥٦هـ».
١٢٨ ـ الإحكام في أصول الأحكام.
حققه أحمد شاكر ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت الأولى سنة ١٤٠٠.
١٢٩ ـ النبذ في أصول الفقه الظاهري.
حققه محمد حلاق ـ دار ابن حزم بيروت الأولى سنة ١٤١٣.
حسب الله: علي.
١٣٠ ـ أصول التشريع الإسلامي.
دار المعارف ـ مصر ـ السادسة سنة ١٣٩٦هـ.
أبو الحسين البصري: الإمام محمد بن علي بن الطيب «ت سنة ٤٣٦هـ».
١٣١ ـ المعتمد في أصول الفقه.
قدم له الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية بيروت الأولى سنة ١٤٠٣هـ.
الحصكفي: علاء الدين محمد بن علي بن محمد «ت سنة ١٠٨٨هـ».
١٣٢ ـ إفاضة الأنوار على أصول المنار.
دار الكتب العربية، مصر.
١٣٣ ـ الدر المختار شرح تنوير الأبصار بهامش الحاشية.
دار إحياء التراث العربي بيروت مصورة.
الحكيم: محمد تقي.
١٣٤ ـ الأصول العامة للفقه المقارن.
دار الأندلس ـ بيروت ـ الثانية سنة ١٩٧٩.
ابن حمدان: الإمام أحمد الحراني «ت سنة ٦٩٥هـ».
١٣٥ ـ صفة الفتوى والمفتي والمستفتي.
علق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي بيروت الثالثة ١٣٩٧.
الحموي: العلامة أحمد بن محمد «ت سنة ١٠٩٨هـ».
١٣٦ ـ غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر.
دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى سنة ١٤٠٥هـ.
حيدر: علي.
١٣٧ ـ درر الحكام شرح مجلة الأحكام.
تعريب فهمي الحسيني، دار الجيل، بيروت الأولى سنة ١٤١١.
الحيدري: السيد علي نقي.

١٣٨ ـ أصول الاستنباط في أصول الفقه وتاريخه.
دار الأعراف، بيروت الأولى سنة ١٤١٣هـ.
الخضر حسين: الشيخ محمد.
١٣٩ ـ الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان.
نشره علي التونسي ١٣٩١.
١٤٠ ـ الخضري: الشيخ محمد.
أصول الفقه.
المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الرابعة ١٣٨٢.
١٤١ ـ تاريخ التشريع الإسلامي.
دار الفكر، بيروت الثامنة ١٣٨٧.
الخطيب البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي «ت سنة ٤٦٣هـ».
١٤٢ ـ الفقيه والمتفقه.
علق عليه إسماعيل الأنصاري، دار الكتب العلمية، بيروت ١٣٩٥هـ.
الخفيف: الشيخ علي بن محمد.
١٤٣ ـ التأمين.
هدية مجلة الأزهر عدد شهر محرم سنة ١٤١٧هـ.
١٤٤ ـ محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء.
نشره معهد الدراسات العربية القاهرة سنة ١٣٧٥.
خلاّف: الشيخ عبد الوهاب.
١٤٥ ـ خلاصة تاريخ التشريع الإسلامي.
دار القلم الكويت.
١٤٦ ـ علم أصول الفقه.
دار القلم، الكويت الثانية عشرة ١٣٩٨.
الخن: مصطفى سعيد «الدكتور».
١٤٧ ـ أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء.
مؤسسة الرسالة، بيروت، الثانية سنة ١٤٠١.
الخوجة: الشيخ عبد القادر.
١٤٨ ـ أحكام البيوع، ومعها رسالة في تحرير المقادير الشرعية.
للشيخ عبد العزيز عيون السود نشره جمعية العلماء حمص سوريا.
داماد أفندي: عبد الله بن محمد بن سليمان «ت سنة ١٠٧٨هـ».
١٤٩ ـ مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر.
دار إحياء التراث العربي، بيروت مصورة.
الدهلوي: ولي الله أحمد بن عبد الرحيم «ت سنة ١١٧٦هـ».

١٥٠ ـ الاجتهاد والتقليد.
دار الثقافة العربية ـ مصر ـ ١٣٨٥.
١٥١ ـ الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف.
حققه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ـ دار النفائس بيروت ـ الثانية ١٣٩٨.
١٥٢ ـ حجة الله البالغة.
حققه السيد سابق ـ دار الكتب الحديثة القاهرة.
١٥٣ ـ عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد.
من سلسلة الثقافة الإسلامية ـ مصر ١٣٨٥.
الدواليبي: محمد معروف «الدكتور».
١٥٤ ـ المدخل إلى علم أصول الفقه.
دار العلم للملايين، بيروت الخامسة ١٣٨٥.
الرازي: فخر الدين محمد بن عمر «ت سنة ٦٠٦هـ».
١٥٥ ـ المحصول في علم أصول الفقه.
تحقيق طه العلواني، مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الأولى سنة ١٤٠٠.
ابن رشد الحفيد: الإمام محمد بن أحمد بن محمد القرطبي «ت سنة ٥٩٥هـ».
١٥٦ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد.
مكتبة الخانجي ـ مصر الأولى سنة ١٣٢٩.
الرملي: الإمام أحمد شهاب الدين «ت سنة ٩٧١هـ».
١٥٧ ـ فتاوى الرملي.
جمعها ولده محمد ـ دار الفكر بيروت مصورة عن طبعة الحلبي سنة ١٣٠٨هـ.
الرملي: العلامة خير الدين بن أحمد بن علي «ت سنة ١٠٨١هـ».
١٥٨ ـ الفتاوى الخيرية لنفع البرية.
جمعها ولده محيي الدين ـ دار المعرفة بيروت مصورة سنة ١٩٧٤م.
الزحيلي: وهبة بن مصطفى «الدكتور».
١٥٩ ـ أصول الفقه الإسلامي.
دار الفكر ـ دمشق ـ الأولى سنة ١٤٠٦.
١٦٠ ـ الفقه الإسلامي وأدلته.
دار الفكر ـ دمشق ـ الثانية سنة ١٤٠٩.
١٦١ ـ نظرية الضرورة الشرعية.
مكتبة الفارابي ـ دمشق ـ سنة ١٣٨٩.
الزرقا: مصطفى بن أحمد.

١٦٢ ـ الاستصلاح والمصالح المرسلة في الشريعة الإسلامية.
دار القلم ـ دمشق ـ الأولى سنة ١٤٠٨هـ.
١٦٣ ـ المدخل الفقهي العام.
نشرته جامعة دمشق ـ السابعة سنة ١٣٨٠هـ.
١٦٤ ـ نظام التأمين ـ حقيقته ـ والرأي الشرعي فيه.
مؤسسة الرسالة ـ بيروت الرابعة سنة ١٤١٥.
الزركشي: الإمام بدر الدين محمد بن بهادر «ت سنة ٧٩٤هـ».
١٦٥ ـ البحر المحيط في أصول الفقه.
حرره دكتور عبد الستار أبو غدة ـ نشره وزارة الأوقاف ـ الكويت ـ الثانية سنة ١٤١٣.
الشيخ زكريا الأنصاري «ت سنة ٩٢٦هـ».
١٦٦ ـ غاية الوصول شرح لب الأصول.
مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر سنة ١٣٦٠هـ.
الزنجاني: الإمام شهاب الدين محمود بن أحمد «ت سنة ٦٥٦هـ».
١٦٧ ـ تخريج الفروع على الأصول.
حققه الدكتور محمد أديب الصالح، نشرته جامعه دمشق ١٣٨٢.
أبو زهرة: العلامة محمد بن أحمد «ت سنة ١٩٧٤هـ».
١٦٨ ـ الأحوال الشخصية.
دار الفكر العربي ـ مصر ـ الثالثة سنة ١٣٧٧.
١٦٩ ـ أصول الفقه.
دار الفكر العربي ـ مصر ـ لا. ت.
١٧٠ ـ ابن حزم حياته وعصره، آراؤه وفقهه.
دار الفكر العربي ـ مصر ـ سنة ١٩٥٤م.
١٧١ ـ الإمام ابن حنبل، حياته وعصره، آراؤه وفقهه.
دار الفكر العربي ـ مصر.
١٧٢ ـ الإمام أبو حنيفة، حياته وعصره، آرؤاه وفقهه.
دار الفكر العربي ـ مصر ـ سنة ١٩٤٧م.
١٧٣ ـ الإمام زيد ـ حياته وعصره، آراؤه وفقهه.
دار الفكر العربي ـ مصر ـ سنة ١٩٥٩م.
١٧٤ ـ الإمام الصادق، حياته وعصره ـ آراؤه وفقهه.
دار الفكري العربي ـ مصر ـ لا. ت.
١٧٥ ـ الإمام مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه.
دار الفكر العربي ـ مصر ـ سنة١٩٥٢.

١٧٦ ـ الملكية ونظرية العقد في الشريعة الإسلامية.
دار الفكر العربي ـ مصر ـ سنة ١٩٧٧م.
زيدان: عبد الكريم «الدكتور».
١٧٧ ـ المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية.
مؤسسة الرسالة ـ بيروت ـ السادسة ١٤٠١.
١٧٨ ـ الوجيز في أصول الفقه.
مؤسسة الرسالة ـ بيروت سنة ١٤٠٥هـ.
السالوس: علي بن أحمد «الدكتور».
١٧٩ ـ أجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار.
دار الإعتصام ـ مصر.
السايس: محمد علي «الدكتور».
١٨٠ ـ تاريخ الفقه الإسلامي.
دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الأولى سنة ١٤١٠هـ.
السبكي: الإمام علي بن عبد الكافي «ت سنة ٧٥٦هـ».
١٨١ ـ فتاوى السبكي.
دار المعرفة ـ بيروت مصورة.
ابن السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي «ت سنة ٧٧١هـ».
١٨٢ ـ جمع الجوامع، موجود مع شرح المحلي.
مكتبة مصطفى البابي الحلبي مصر ١٣٥٦.
السبكي والسايس والبربري.
١٨٣ ـ تاريخ التشريع الإسلامي.
نشرته كلية الشريعة، الجامع الأزهر، ١٣٥٥.
السرخسي: الإمام أبو بكر محمد بن أحمد «ت سنة ٤٩٠هـ».
١٨٤ ـ أصول السرخسي.
حققه أبو الوفا الأفغاني ـ دار المعرفة بيروت مصورة.
١٨٥ ـ المبسوط.
دار المعرفة ـ بيروت مصورة ١٣٩٨.
سلام مدكور: محمد «الدكتور».
١٨٦ ـ مناهج الاجتهاد في الإسلام.
جامعة الكويت الأولى ١٣٩٣.
١٨٧ ـ مدخل الفقه الإسلامي.
الدار القومية القاهرة ١٣٨٤.

١٨٨ ـ المدخل للفقه الإسلامي، تاريخه ومصادره ونظرياته العامة.
دار النهضة العربية ـ مصر ـ الأولى سنة ١٣٨٠.
السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر «ت سنة ٩١١هـ».
١٨٩ ـ الأشباه والنظائر.
دار الكتب العلمية ـ بيروت مصورة سنة ١٣٩٩هـ.
١٩٠ ـ الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض.
حققه الشيخ خليل الميس. دار الكتب العلمية ـ بيروت الأولى سنة ١٤٠٣.
الشاشي: الإمام أبو علي أحمد بن محمد بن إسحاق «ت سنة ٣٤٤هـ».
١٩١ ـ أصول الشاشي.
دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٤٠٢هـ.
الشاطبي: العلامة أبو إسحاق إبراهيم بن موسى «ت سنة ٧٩٠هـ».
١٩٢ ـ الإعتصام.
المكتبة التجارية ـ مصر. لا. ت.
١٩٣ ـ الموافقات في أصول الشريعة.
وعليه شرح الشيخ عبد الله دراز ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر. لا. ت.
الشافعي: الإمام محمد بن إدريس «ت سنة ٢٠٤هـ».
١٩٤ ـ الأم.
صححه محمد النجار ـ دار المعرفة بيروت الثانية ١٣٩٣ مصورة.
١٩٥ ـ الرسالة.
تحقيق أحمد شاكر مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر، الأولى سنة ١٣٥٨.
ابن الشحنة: الشيخ أبو الوليد إبراهيم بن محمد «ت سنة ٨٨٢هـ».
١٩٦ ـ لسان الحكام في معرفة الأحكام ـ موجود مع معين الحكام.
مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ الثانية مصورة سنة ١٣٩٣.
الشربيني: شيخ الإسلام عبد الرحمن.
١٩٧ ـ التقريرات ـ بهامش حاشية البناني.
مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ١٣٥٦هـ.
الشربيني الخطيب: العلامة محمد بن أحمد «ت سنة ٩٧٧هـ».
١٩٨ ـ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج.
دار الفكر ـ بيروت مصورة.
شلبي: الشيخ محمد بن مصطفى «الدكتور».
١٩٩ ـ أصول الفقه الإسلامي.
دار النهضة العربية ـ بيروت ـ الثانية سنة ١٣٩٨.

٢٠٠ ـ تعليل الأحكام.
دار النهضة العربية ـ بيروت سنة ١٤٠١.
٢٠١ ـ المدخل في التعريف بالفقه الإسلامي.
دار النهضة العربية ـ بيروت سنة ١٣٨٨.
شلتوت: الشيخ محمود.
٢٠٢ ـ الفتاوى.
دار الشروق ـ مصر ـ الثامنة ١٣٩٥.
الشنقيطي: العلامة عبد الله بن إبراهيم «ت سنة ١٢٣٥هـ».
٢٠٣ ـ نشر البنود على مراقي السعود.
دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الأولى سنة ١٤٠٩هـ.
الشوكاني: العلامة محمد بن علي بن محمد «ت سنة ١٢٥٥هـ».
٢٠٤ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول.
دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٣٩٩ مصورة.
٢٠٥ ـ القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد.
تحقيق عبد الرحمن عبد الخالق. دار القلم الكويت، الثانية سنة ١٤٠٠.
الشيرازي: الإمام أبو إسحاق إبراهيم بن علي «ت سنة ٤٧٦هـ».
٢٠٦ ـ التبصرة في أصول الفقه.
حققه دكتور محمد حسن هيتو ـ دار الفكر ـ دمشق ـ طبعة أولى سنة ١٩٨٠.
٢٠٧ ـ المهذب ـ في فقه الشافعية.
دار المعرفة ـ بيروت الثانية مصورة سنة ١٣٧٩.
الصدر: رضا.
٢٠٨ ـ الاجتهاد والتقليد.
دار الكتاب اللبناني ـ بيروت لا. ت.
ابن الصلاح: الحافظ تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن «ت سنة ٦٤٣هـ».
٢٠٩ ـ أدب المفتي والمستفتي.
حققه دكتور موفق عبد القادر ـ عالم الكتب بيروت الأولى سنة ١٤٠٧.
٢١٠ ـ فتاوى ومسائل ابن الصلاح.
حققه دكتور عبد المعطي قلعجي ـ دار المعرفة ـ بيروت الأولى سنة ١٤٠٦.
الصنعاني: المحدث محمد بن إسماعيل «ت سنة ١١٨٢هـ».
٢١١ ـ إرشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد.
خرجه صلاح الدين أحمد ـ الدار السلفية ـ الكويت ـ الأولى سنة ١٤٠٥هـ.
الصنعاني: الحسين بن أحمد بن الحسين «ت سنة ١٢٢١هـ».

٢١٢ ـ الروض النضير شرح مجموع الفقه الأكبر.
دار الجيل ـ بيروت مصور.
الطرابلسي: علاء الدين علي بن خليل الحنفي «ت سنة ٨٤٤هـ».
٢١٣ ـ معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام.
مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ الثانية سنة ١٣٩٣.
ابن عابدين: العلامة محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز «ت سنة ١٢٥٢هـ».
٢١٤ ـ رد المحتار على الدر المختار.
دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ مصورة.
٢١٥ ـ العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية.
دار المعرفة ـ بيروت ـ مصورة سنة ١٣٠٠هـ.
٢١٦ ـ عقود رسم المفتي.
موجود ضمن رسائل ابن عابدين.
٢١٧ ـ نسمات الأسحار، حاشية على شرح إفاضة الأنوار على متن المنار.
دار الكتب العربية ـ مصر.
٢١٨ ـ نشر العرف في بناء الأحكام على العرف.
موجود ضمن رسائل ابن عابدين.
ابن عاشور: الشيخ محمد الطاهر.
٢١٩ ـ مقاصد الشريعة الإسلامية.
الشركة التونسية.
عبد الرحمن تاج.
٢٢٠ ـ السياسية الشرعية والفقه الإسلامي.
هدية مجلة الأزهر عدد رمضان وشوال سنة ١٤١٥.
ابن عبد الشكور: العلامة محب الله البهاري سنة ١١١٩هـ.
٢٢١ ـ مسلم الثبوت في أصول الفقه موجود مع المستصفى.
نشره المطبعة الأميرية ـ مصر ـ الأولى سنة ١٣٢٢.
عبد العال: إسماعيل بن سالم «الدكتور».
٢٢٢ ـ البحث الفقهي، طبيعته، خصائصه، أصوله، مصادره. مكتبة الزهراء ـ مصر الأولى سنة ١٤١٢هـ.
الإمام عبد العزيز بن أحمد البخاري «ت سنة ٧٣٠هـ».
٢٢٣ ـ كشف الأسرار عن أصول البزدوي.
علق عليه محمد المعتصم بالله ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت، الأولى سنة ١٤١١هـ.
عبد القادر: علي حسن «الدكتور».

٢٢٤ ـ نظرة عامة في تاريخ الفقه الإسلامي.
دار الكتب الحديثة ـ القاهرة الثالثة سنة ١٩٦٥م.
عرنوس: محمود بن محمد.
٢٢٥ ـ تاريخ القضاء في الإسلام.
مكتبة الكليات الأزهرية ـ مصر ـ سنة ١٣٥٢.
العز بن عبد السلام: الإمام أبو محمد عز الدين بن عبد السلام السلمي «ت سنة ٦٦٠هـ».
٢٢٦ ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام.
علق عليه طه سعد، مكتبة الكليات الأزهرية ـ مصر سنة ١٣٨٨.
٢٢٧ ـ كتاب الفتاوى.
علق عليه عبد الرحمن بن عبد الفتاح ـ دار المعرفة بيروت الأولى سنة ١٤٠٦هـ.
عطية: جمال الدين «الدكتور».
٢٢٨ ـ تراث الفقه الإسلامي ومنهج الاستفادة منه.
دار الفتح ـ بيروت الأولى ١٣٨٦.
العكبري: العلامة أبو علي الحسن بن شهاب الحسن «ت سنة ٤٢٨هـ».
٢٢٩ ـ رسالة في أصول الفقه.
تحقيق دكتور موفق بن عبد القادر ـ المكتبة المكية ـ مكة المكرمة الأولى سنة ١٤١٣.
علوان: عبد الله ناصح.
٢٣٠ ـ حكم الإسلام في التأمين «السوكرة».
دار السلام حلب سوريا الأولى ١٣٩٧.
العلواني: طه بن جابر فياض «الدكتور».
٢٣١ ـ أدب الاختلاف في الإسلام.
كتاب الأمة ـ قطر الأولى سنة ١٤٠٥.
عليش: الشيخ محمد بن أحمد «ت سنة ١٢٩٩هـ»
٢٣٢ ـ فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك.
دار الفكر ـ بيروت مصورة.
العمري: نادية شريف «الدكتورة».
٢٣٣ ـ الاجتهاد في الإسلام أصوله ـ أحكامه، آفاقه.
مؤسسة الرسالة ـ بيروت الأولى سنة ١٤٠١هـ.
عميم الإحسان: المفتي محمد المجددي.
٢٣٤ ـ أدب المفتي.
باكستان ـ كراتشي الأولى سنة ١٤٠٧.
غاوجي: وهبي بن سليمان.

٢٣٥ ـ مقالات في الربا والفائدة المصرفية.
مؤسسة الريان ودار ابن حزم ـ بيروت ـ الأولى سنة ١٤١٢هـ.
الغزالي: الإمام محمد بن محمد «ت سنة ٥٠٥هـ».
٢٣٦ ـ المستصفى من علم الأصول.
نشره المطبعة الأميرية ببولاق ـ مصر ـ الأولى سنة ١٣٢٢هـ.
٢٣٧ ـ المنخول من تعليقات الأصول.
حققه دكتور محمد حسن هيتو، نشره دار الفكر، دمشق الثانية سنة ١٤٠٠.
الغنيمي: الشيخ عبد الغني الدمشقي الميداني «ت سنة ١٢٩٨هـ».
٢٣٨ ـ اللباب في شرح الكتاب.
المكتبة العلمية ـ بيروت مصورة سنة ١٤٠٠.
الفتوحي العلامة محمد بن أحمد بن عبد العزيز «ت سنة ٩٧٢هـ».
٢٣٩ ـ شرح الكوكب المنير.
تحقيق دكتور محمد الزحيلي ودكتور نزيه حماد مكتبة العبيكان ـ السعودية سنة ١٤١٣هـ.
ابن فرحون: العلامة أبو الوفاء إبراهيم بن محمد اليعمري «ت سنة ٧٩٩هـ».
٢٤٠ ـ تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام.
دار الكتب العلمية بيروت مصورة عن المصرية سنة ١٣٠١هـ.
الفلاّني: الإمام صالح بن محمد بن نوح «ت سنة ١٢١٨هـ».
٢٤١ ـ إيقاظ همم أولي الأبصار للاقتداء بسيد المهاجرين والأنصار.
دار المعرفة ـ بيروت ـ ١٣٩٨.
فيض الله: محمد فوزي «الدكتور».
٢٤٢ ـ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية.
مكتبة دار التراث الكويت ـ الأولى سنة ١٤٠٤.
القاسمي: محمد جمال الدين «ت سنة ١٣٣٢هـ».
٢٤٣ ـ الفتوى في الإسلام.
دار الكتب العلمية ـ بيروت الأولى سنة ١٤٠٦هـ.
قاضي زاده: العلامة شمس الدين أحمد بن قودر «ت سنة ٩٨٨هـ».
٢٤٤ ـ نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار.
المكتبة التجارية الكبرى، مصر.
ابن قدامة: الإمام أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد «ت سنة ٦٢٠هـ».
٢٤٥ ـ المغني.
دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ مصورة سنة ١٣٩٢.

٢٤٦ ـ روضة الناظر وجُنّة المناظِر.
راجعه سيف الدين الكاتب ـ دار الكتاب العربي ـ بيروت الأولى سنة ١٤٠١.
ابن قدامة: أبو الفرج شمس الدين عبد الرحمن بن محمد «ت سنة ٦٨٢هـ».
٢٤٧ ـ الشرح الكبير على متن المقنع ـ بذيل المغني.
دار الكتاب العربي ـ بيروت سنة ١٣٩٢.
القرضاوي: الشيخ يوسف «الدكتور».
٢٤٨ ـ الفتوى بين الإنضباط والتسيّب.
دار الصحوة ـ مصر ـ الأولى ١٤٠٨.
٢٤٩ ـ فوائد البنوك هي الربا الحرام.
دار الصحوة ـ مصر ـ الأولى ١٤١٠.
٢٥٠ ـ لقاءات ومحاورات حول قضايا الإسلام والعصر.
مكتبة وهبة ـ مصر الأولى ١٤١٢.
القرافي: الإمام أبو العباس أحمد بن إدريس «ت سنة ٦٨٤هـ».
٢٥١ ـ الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام.
حققه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ـ حلب مكتب المطبوعات الإسلامية سنة ١٣٨٧.
٢٥٢ ـ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول
حقيقة طه سعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ مصر ـ الأولى سنة١٣٩٣
٢٥٣ ـ أنوار البروق في أنواء الفروق.
دار المعرفة ـ بيروت ـ مصورة لا. ت.
ابن قيم الجوزية: الإمام شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر «ت سنة ٧٥١هـ».
٢٥٤ ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين.
علق عليه طه سعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية ـ مصر سنة ١٣٨٨.
الكاساني: الإمام علاء الدين أبو بكر بن مسعود «ت سنة ٥٨٧هـ».
٢٥٥ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع.
دار الكتاب العربي ـ بيروت الثانية مصورة سنة ١٤٠٢.
كاشف الغطاء: علي بن محمد رضا.
٢٥٦ ـ أدوار علم الفقه وأطواره.
دار الزهراء ـ بيروت الأولى سنة ١٣٩٩
الكراماستي: الإمام يوسف بن الحسين «ت سنة ٨٩٩هـ».
٢٥٧ ـ الوجيز في أصول الفقه.
المكتب الثقافي للنشر ـ مصر ـ الأولى سنة ١٩٩٠هـ.
الكردري: محمد بن محمد «ت سنة ٨٢٧هـ».

٢٥٨ ـ الفتاوى البزازية ـ بهامش الهندية.
دار الفكر ـ بيروت مصورة ١٤١١.
الكنكوهي: المولى محمد فيض الحسين.
٢٥٩ ـ عمدة الحواشي على أصول الشاشي.
دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٤٠٢.
الكوثري: محمد زاهد «ت سنة ١٣٧١هـ».
٢٦٠ ـ فقه أهل العراق وحديثهم.
حققه: عبد الفتاح أبو غدة ـ مكتب المطبوعات الإسلامية ـ حلب سوريا الأولى سنة ١٣٩٠.
اللقاني: الشيخ إبراهيم المالكي «ت سنة ١٠٤١هـ».
٢٦١ ـ منار أهل الفتوى وقواعد الإفتاء بالأقوى.
تحقيق زياد حميدان ـ دار الأحباب ـ بيرت، الأولى سنة ١٤١٢.
اللكنوي: محمد عبد العلي بن محمد نظام الدين الأنصاري «ت سنة ١٢٢٥هـ».
٢٦٢ ـ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت «بذيل المستصفى».
المطبعة الأميرية ببولاق الأولى سنة ١٣٢٢هـ.
الماوردي: القاضي أبو الحسن علي بن محمد «ت سنة ٤٥٠هـ».
٢٦٣ ـ أدب القاضي.
تحقيق محيي الدين السرحان ـ نشره وزارة الأوقاف العراقية سنة ١٣٩١
٢٦٤ ـ الأحكام السلطانية والولايات الدينية.
دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٣٩٨.
مبارك: جميل محمد.
٢٦٥ ـ نظرية الضرورة الشرعية، حدودها ضوابها.
دار الوفاء ـ مصر، الأولى ١٤٠٨.
أبو المجد حرك.
٢٦٦ ـ من أجل تأمين إسلامي.
دار الهدى ـ مصر ـ الأولى سنة ١٤١٣هـ.
مجموعة من الأساتذة التونسيين.
٢٦٧ ـ الاجتهاد والتجريد في التشريع الإسلامي.
الشركة التونسية للتوزيع.
مجموعة من العلماء.
٢٦٨ ـ مجلة الأحكام العدلية.
قسطنطينية ـ تركيا الأولى سنة ١٢٩٧هـ.
المحبوبي: صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود «ت سنة ٧٤٧هـ».

٢٦٩ ـ التوضيح شرح التنقيح في أصول الفقه.
دار الكتب العلمية بيروت مصورة عن المصرية سنة ١٣٧٧.
المحلي: شمس الدين محمد بن أحمد «ت سنة ٨٦٤هـ».
٢٧٠ ـ شرح الجلال المحلي على متن جمع الجوامع.
مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ الثانية ١٣٥٦.
محمد أمين بن محمود البخاري الشهير بأمير بادشاه «ت سنة ٩٧٢هـ».
٢٧١ ـ تيسير التحرير في أصول الفقه.
صححه محمد بخيت المطيعي، نشره مكتبة صبيح مصر سنة ١٣٥٢هـ.
محمد بن إبراهيم.
٢٧٢ ـ الاجتهاد وقضايا العصر.
دار التركي للنشر ـ تونس ١٩٩٠م.
محمد بن علي بن حسين المالكي «ت سنة ١٣٦٧هـ».
٢٧٣ ـ تهذيب الفروق ـ بهامش الفروق ـ.
دار المعرفة ـ بيروت مصور.
محمد حسنين مخلوف العدوي «ت سنة ١٣٥٥هـ».
٢٧٤ ـ بلوغ السول في مدخل علم الأصول.
تحقيق حسنين محمد مخلوف ـ مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ الثانية سنة ١٣٨٦هـ.
محمصاني: صبحي بن محمد رجب «ت سنة ١٤٠٧هـ «الدكتور»».
٢٧٥ ـ فلسفة التشريع في الإسلام.
دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الخامسة ١٩٨٠.
٢٧٦ ـ مقدمة في إحياء علوم الشريعة.
دار العلم للملايين ـ بيروت الأولى سنة ١٩٦٢.
ابن المرتضى: الإمام أحمد بن يحيى الزيدي «ت سنة ٨٤٠هـ».
٢٧٧ ـ البحر الزّخّار الجامع لمذاهب علماء الأمصار.
دار الحكمة اليمانية ـ صنعاء ـ مصورة سنة ١٤٠٩.
٢٧٨ ـ معيار العقول في علم الأصول.
مخطوط.
المراغي: الشيخ محمد مصطفى «ت سنة ١٣٦٤هـ».
٢٧٩ ـ الاجتهاد.
هدية مجلة الأزهر ـ مصر ـ صفر سنة ١٤١٧هـ.

٢٨٠ ـ بحوث في التشريع الإسلامي.
طبع في مصر سنة ١٣٤٦.
المرغيناني: برهان الدين علي بن أبي بكر «ت سنة ٥٩٣هـ».
٢٨١ ـ الهداية شرح بداية المتبدي.
مكتبة مصطفى البابي الحلبي. لا. ت.
مُلاّجيون: العلامة أحمد بن أبي سعيد بن عبيد الله «ت سنة ١١٣٠هـ».
٢٨٢ ـ نور الأنوار على المنار في أصول الفقه.
المطبعة الأميرية ببولاق ـ مصر ـ الأولى سنة ١٣١٦.
ملا خسرو: العلامة محمد بن فراموز «ت سنة ٨٨٥هـ».
٢٨٣ ـ مرآة الأصول شرح مرقاة الوصول.
طبع في اسطنبول ـ تركيا ـ ١٣٥٧.
مؤنس: حسين «الدكتور».
٢٨٤ ـ الربا وخراب الدنيا.
الزهراء للأعلام العربي ـ مصر ـ الثالثة سنة ١٤٠٨هـ.
موسى: كامل «الدكتور».
٢٨٥ ـ المدخل إلى التشريع الإسلامي.
مؤسسة الرسالة ـ بيروت الأولى سنة ١٤١٠هـ
موسى: محمد يوسف. «الدكتور».
٢٨٦ ـ تاريخ الفقه الإسلامي، دعوة قوية لتجديده.
دار الكتب الحديثة ـ مصر ـ سنة ١٣٧٨هـ.
٢٨٧ ـ تاريخ الفقه الإسلامي، عصر نشأة المذاهب.
دار المعرفة ـ مصر ـ الثانية سنة ١٩٦٤.
ابن نجيم: العلامة زين العابدين بن إبراهيم «ت سنة ٩٧٠هـ».
٢٨٨ ـ الأشباه والنظائر.
تحقيق محمد مطيع الحافظ ـ دار الفكر ـ دمشق سنة ١٤٠٣هـ.
٢٨٩ ـ البحر الرائق شرح كنز الدقائق.
دار المعرفة ـ بيروت مصورة سنة ١٤١٣.
٢٩٠ ـ فتح الغفار بشرح المنار.
علق عليه الشيخ عبد الرحمن البحراوي ـ مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ الأولى سنة ١٣٥٥.
الندوي: علي بن أحمد.

٢٩١ ـ القواعد الفقهية ـ مفهومها ـ نشأتها ـ تطورها.
دار القلم ـ دمشق ـ الأولى سنة ١٤٠٦.
النعمان بن محمد بن منصور «ت سنة ٣٨١هـ».
٢٩٢ ـ اختلاف أصول المذاهب.
تحقيق دكتور مصطفى غالب ـ دار الأندلس ـ بيروت.
٢٩٣ ـ دعائم الإسلام، وذكر الحلال والحرام، والقضايا والأحكام.
تحقيق آصف فيضي ـ دار المعارف ـ مصر ـ سنة ١٣٧٠هـ.
النمر: عبد المنعم «الدكتور».
٢٩٤ ـ الاجتهاد.
الهيئة العامة للكتاب ـ مصر ـ سنة ١٩٨٧.
النووي: الحافظ يحيى بن شرف «ت سنة ٦٧٦هـ».
٢٩٥ ـ آداب الفتوى والمفتي والمستفتي.
إلمتني به بسام الجابي ـ دار البشائر ـ بيروت ـ الثانية سنة ١٤١١.
٢٩٦ ـ المجموع شرح المهذب.
دار الفكر ـ ببيروت مصور.
النيفر: محمد الطاهر.
٢٩٧ ـ أصول الفقه.
دار بوسلامة ـ تونس ـ سنة ١٣٩٤.
ابن الهمام: كمال الدين محمد بن عبد الواحد «ت سنة ٨٦١هـ».
٢٩٨ ـ التحرير في أصول الفقه.
صححه الشيخ محمد نجيب المطيعي. مكتبة صبيح ـ سنة ١٣٥٢هـ.
شرح فتح القدير.
المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر ـ.
الهيثمي: الحافظ شهاب الدين أحمد بن محمد بن حجر «ت سنة ٩٧٣هـ».
٢٩٩ ـ الفتاوي الكبرى الفقهية.
دار الفكر ـ بيروت مصورة سنة ١٤٠٣هـ.
الواعي: توفيق بن يوسف «الدكتور».
٣٠٠ ـ البدعة والمصالح المرسلة.
مكتبة دار التراث ـ الكويت، الأولى سنة ١٤٠٤هـ.
الورجلاني: الإمام أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم «ت سنة ٥٧٠هـ».
٣٠١ ـ العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف طباعة وزارة التراث القومي في سلطنة عُمان سنة ١٤٠٤.
الوزيري: إبراهيم بن محمد بن عبد الله «ت سنة ٩١٤هـ».

٣٠٢ ـ الفصول اللؤلؤية في أصول الزيدية.

مخطوط بدار الكتب المصرية.

ياسين: محمد نعيم «الدكتور».

٣٠٣ ـ أبحاث فقهية في قضايا طبيّة معاصرة.

دار النفائس الأردن ـ الثانية سنة ١٤١٩.

أبو يعلى: القاضي محمد بن الحسين الفرّاء «ت سنة ٤٥٨هـ».

٣٠٤ ـ الأحكام السلطانية.

صححه محمد حامد الفقي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت سنة ١٤٠٣.

الأبحاث الفقهية والأصولية

٣٠٥ ـ أبحاث ومقررات المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية، المنعقد بالقاهرة مايو ـ أيار ـ ١٩٦٥ ـ ١٣٨٥هـ.

الأشقر: محمد سليمان «الدكتور».

٣٠٦ ـ بدل الخلو.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد الرابع ـ الجزء الثالث.

٣٠٧ ـ نقل وزراعة الأعضاء التناسلية.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد السادس ـ الجزء الثالث.

البار: محمد علي «الدكتور».

٣٠٨ ـ أجهزة الإنعاش.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد الثالث ـ الجزء الثاني.

٣٠٩ ـ التلقيح الصناعي وأطفال الأنابيب.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد الثاني ـ الجزء الأول.

٣١٠ ـ التداوي، إذن المريض وعلاج الحالات الميؤوس منها.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد السابع ـ الجزء الثالث.

باسلامة: عبد الله حسين «الدكتور».

٣١١ ـ الاستفادة من الأجنة المجهضة والفائضة في زراعة الأعضاء.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد السادس ـ الجزء الثالث.

بدوي: إبراهيم عبد العزيز «الدكتور».

٣١٢ ـ دور المدرسة الإباضية في الفقه الإسلامي.

مقدم لندوة الفقه الإسلامي ـ سلطنة عُمان ـ ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨.

البري: زكريا «الدكتور».

٣١٣ ـ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية.
مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي ـ جامعة محمد بن سعود الرياض ١٣٩٦هـ.
البسام: عبد الرحمن.

٣١٤ ـ أطفال الأنابيب.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد الثاني ـ الجزء الأول.
البوطي: محمد سعيد رمضان «الدكتور».

٣١٥ ـ انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع الجزء الأول.
التسخيري: محمد علي.

٣١٦ ـ زراعة عضو استؤصل في حدّ.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد السادس ـ الجزء الثالث.
الجعبري: فرحات بن علي.

٣١٧ ـ دور المدرسة الإباضية في الفقه والحضارة.
مقدم لندوة الفقه الإسلامي ـ سلطنة عُمان ـ ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨.
الخفيف: علي.

٣١٨ ـ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية.
مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي ـ جامعة محمد بن سعود ـ الرياض سنة ١٣٩٦هـ.
الدبّو: إبراهيم فاضل «الدكتور».

٣١٩ ـ بيع التقسيط.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد السادس. الجزء الأول.
الراشدي: مبارك بن عبد الله.

٣٢٠ ـ نشأة التدوين للفقه واستمراره عبر العصور.
مقدم لندوة الفقه الإسلامي ـ سلطنة عُمان ١٤٠٨ ـ ١٩٨٨.
الزحيلي: وهبة بن مصطفى «الدكتور».

٣٢١ ـ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية.
مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي ـ جامعة محمد بن سعود ـ الرياض ـ ١٣٩٦هـ.

٣٢٢ ـ الاستنساخ ـ الجوانب الإنسانية والأخلاقية والدينية.
موجود في كتاب الاستنساخ جدل العلم والدين ـ دار الفكر دمشق الأولى سنة ١٩٩٧.

٣٢٣ ـ بدل الخلو.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد الرابع ـ الجزء الثالث.

٣٢٤ ـ التأمين واعادة التأمين.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد الثاني ـ الجزء الثاني.

٣٢٥ ـ زراعة عضو استؤصل في حدّ.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد السادس ـ الجزء الثالث.
الزرقا: مصطفى.
٣٢٦ ـ الاجتهاد ودور الفقه في حل المشكلات.
مقدم إلى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي في قسنطينة بالجزائر سنة ١٤٠٣.
زكي الدين شعبان.
٣٢٧ ـ منهج القرآن في بيان الأحكام.
ضمن كتاب الفقه الإسلامي أساس التشريع ـ نشره المجلس الأعلى ـ مصر سنة ١٣٩١.
أبو زيد: بكر بن عبد الله «الدكتور».
٣٢٨ ـ إعادة ما قطع بحد أو قصاص.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد السادس ـ الجزء الثالث.
٣٢٩ ـ أجهزة الإنعاش وحقيقة الوفاة بين الفقهاء والأطباء.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد الثالث الجزء الثاني.
السالوس: علي بن أحمد «الدكتور».
٣٣٠ ـ البيع بالتقسيط نظرات في التطبيق العملي.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد السادس ـ الجزء الأول.
السايس: محمد علي «الدكتور».
٣٣١ ـ نشأة الفقه الاجتهادي وتطوره.
مقدم إلى مجمع البحوث الإسلامية ـ مصر سنة ١٣٩٢.
سبيعي: عدنان.
٣٣٢ ـ الاستنساخ المستجد، مناهج، ومواقف إنسانية.
موجود في كتاب الاستنساخ جدل العلم والدين ـ دار الفكر دمشق ـ الأولى سنة ١٩٩٧.
السلامي: محمد مختار.
٣٣٣ ـ الإنعاش.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد الثالث ـ الجزء الثاني.
الشاذلي: حسن «الدكتور».
٣٣٤ ـ انتفاع الإنسان بأعضاء جسم إنسان آخر حياً أو ميتاً.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد الرابع ـ الجزء الأول.
الشربيني: عصام الدين «الدكتور».
٣٣٥ ـ الموت والحياة.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد الثالث ـ الجزء الثاني.
ابن عاشور: الشيخ الفاضل.

٣٣٦ ـ الاجتهاد ماضيه وحاضره.

مقدم إلى المؤتمر الأول لمجمع البحوث الإسلامية ـ مصر سنة ١٣٨٣هـ.

العثماني: محمد تقي.

٣٣٧ ـ أحكام البيع بالتقسيط، وسائله المعاصرة في ضوء الفقه الإسلامي.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد السابع ـ الجزء الثاني.

٣٣٨ ـ منهجية الاجتهاد.

مقدم إلى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامي في قسنطينة بالجزائر سنة ١٤٠٣هـ.

عطا السيد: محمد «الدكتور».

٣٣٩ ـ بيع التقسيط.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد السادس ـ الجزء الأول.

العوضي: صدّيقة علي «الدكتورة» وزميلها دكتور كمال نجيب.

٣٤٠ ـ زراعة الأعضاء التناسلية.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد السادس ـ الجزء الثالث.

٣٤١ ـ الفتاوى الإسلامية من دار الإفتاء المصرية.

الجزء العاشر سنة ١٤٠٠.

٣٤٢ ـ قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي التابع لرابطه العالم الإسلامي.

من دورته الأولى لعام ١٣٩٨ حتى الدورة الثامنة عام ١٤٠٥.

القصبي: طلعت أحمد «الدكتور».

٣٤٣ ـ إمكانية نقل الأعضاء التناسلية في المرأة.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد السادس ـ الجزء الثالث.

المحمدي: على محمد يوسف «الدكتور».

٣٤٤ ـ حكم التداوي في الإسلام.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد السابع ـ الجزء الثالث.

ابن محمود: عبد الله بن زيد.

٣٤٥ ـ التأمين وإعادة التأمين.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد الثاني ـ الجزء الثاني.

مرعي: حسن أحمد «الدكتور».

٣٤٦ ـ الاجتهاد في الشريعة الإسلامية.

مقدم لمؤتمر الفقه الإسلامي ـ جامعة محمد بن سعود بالرياض سنة ١٣٩٦هـ.

المرموري: ناصر بن محمد.

٣٤٧ ـ أصول الشريعة الإسلامية وتطبيقاتها عند الإباضية.

مقدم لندوة الفقه الإسلامي ـ سلطنة عُمان ـ سنة ١٤٠٨هـ.

ابن منيع: عبد الله.

٣٤٨ ـ حكم إعادة اليد بعد قطعها في حدّ.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد السادس ـ الجزء الثالث.
المهدي: مختار «الدكتور».
٣٤٩ ـ نهاية الحياة الإنسانية.
مجلة مجمع الفقه الإسلامي ـ العدد الثالث ـ الجزء الثاني.

العقائد والفرق

إحسان إلهي ظهير.
٣٥٠ ـ الإسماعيلية ـ تاريخ وعقائد.
إدارة ترجمان السنة ـ باكستان ـ الأولى سنة ١٤٠٦.
٣٥١ ـ الشيعة وأهل البيت.
إدارة ترجمان السنة ـ باكستان سنة ١٤٠٢هـ.
٣٥٢ ـ الشيعة والسنة.
دار طيبة للنشر ـ الرياض بالسعودية.
٣٥٣ ـ الشيعة والقرآن.
إدارة ترجمان السنة ـ باكستان ـ الأولى سنة ١٤٠٣.
الأشعري: أبو الحسن علي بن إسماعيل «ت سنة ٣٣٠هـ».
٣٥٤ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين.
تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ـ النهضة المصرية ـ الأولى سنة ١٣٦٩.
أعوشت: بكير بن سعيد.
٣٥٥ ـ دراسات إسلامية في الأصول الإباضية.
مكتبة وهبة ـ مصر ـ الثالثة سنة ١٤٠٨هـ.
البغدادي: عبد القاهر بن طاهر بن محمد «ت سنة ٤٢٩هـ».
٣٥٦ ـ الفَرْق بين الفِرَق.
حققه محمد محي الدين عبد الحميد ـ تصوير دار المعرفة ـ بيروت.
جلي: أحمد محمد أحمد «الدكتور».
٣٥٧ ـ دراسة عن الفرق في تاريخ المسلمين «الخوارج والشيعة».
نشره مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات ـ الرياض ـ الثانية سنة ١٤٠٨هـ.
الجنيد: عبد الله بن سعيد.
٣٥٨ ـ حوار هادىء بين السنة والشيعة.
لا مكتبة. ولا. ت.
حسين: محمد كامل «الدكتور».

٣٥٩ ـ طائفة الإسماعيلية ـ تاريخها، نظمها، عقائدها.
مكتبة النهضة المصرية ـ مصر الأولى سنة ١٩٥٩.
الحسيني: هاشم معروف.
٣٦٠ ـ أصول التشيع عرض ودراسة.
دار القلم ـ بيروت. لا. ت.
الخطيب: محب الدين.
٣٦١ ـ الخطوط العريضة للأسس التي قام عليها دين الشيعة الإمامية.
المكتبة السلفية ـ مصر ـ سنة ١٣٨٠هـ.
أبو زهرة: محمد.
٣٦٢ ـ تاريخ المذاهب الإسلامية.
دار الفكر العربي ـ مصر ـ لا. ت.
الشهرستاني: أبوالفتح محمد بن عبد الكريم «ت سنة ٥٤٨هـ».
٣٦٣ ـ الملل والنحل.
تحقيق: محمد بن فتح الله بدران ـ مكتبة الأنجلو ـ مصر ـ الثانية سنة ١٣٧٥.
طعيمة: صابر «الدكتور».
٣٦٤ ـ العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها.
المكتبة الثقافية ـ بيروت الثانية سنة ١٤١١هـ.
الطباطبائي: محمد حسين.
٣٦٥ ـ الشيعة في الإسلام.
دار التعارف ـ بيروت. لا. ت.
طه الولي:
٣٦٦ ـ القرامطة أول حركة اشتراكية في الإسلام.
دار العلم للملايين ـ بيروت ـ الأولى سنة ١٩٨١.
ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله «ت سنة ٥٧١هـ».
٣٦٧ ـ تبيين كذب المفتري.
دار الكتاب العربي ـ بيروت مصورة سنة ١٣٩٩هـ.
غالب: مصطفى «الدكتور».
٣٦٨ ـ تاريخ الدعوة الإسماعيلية.
دار الأندلس ـ بيروت ـ الثالثة سنة ١٩٧٩.
الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد «ت سنة ٥٠٥هـ».
٣٦٩ ـ فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية.
حققه عبد الرحمن بدوي ـ الدار القومية ـ مصر ١٣٨٣.
آل كاشف الغطاء: محمد الحسين.

٣٧٠ ـ أصل الشيعة وأصولها.

دار الأضواء ـ بيروت ـ الأولى سنة ١٤١٠هـ.

معمر: علي يحيى «ت سنة ١٤٠٠هـ».

٣٧١ ـ الإباضية دراسة مركزة في أصولهم وتاريخهم.

مكتبة وهبة ـ مصر ـ الثانية سنة ١٤٠٧هـ.

الموسوي: موسى «الدكتور».

٣٧٢ ـ الشيعة والتصحيح، الصراع بين الشيعة والتشيع.

طبعة لوس انجلوس ١٤٠٨هـ.

النيسابوري: أحمد بن إبراهيم.

٣٧٣ ـ إثبات الإمامة.

تحقيق دكتور مصطفى غالب ـ دار الأندلس ـ بيروت الأولى سنة ١٤٠٤هـ.

اللغة والمعاجم

ابن الأثير: أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري «ت سنة ٦٠٦هـ».

٣٧٤ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر.

تحقيق محمود الطناحي وطاهر الزاوي ـ دار إحياء الكتب العربية مصر ـ الأولى سنة ١٣٨٣.

الأصفهاني: الحسين بن محمد بن المفضل «ت سنة ٤٢٥هـ».

٣٧٥ ـ مفردات ألفاظ القرآن.

تحقيق عدنان داوودي ـ دار القلم دمشق ـ الثانية سنة ١٤١٨.

التهانوي: محمد أعلى بن علي بن محمد «ت سنة ١١٥٨هـ».

٣٧٦ ـ كشاف اصطلاحات الفنون.

دار صادر ـ بيروت مصورة.

الجرجاني: علي بن محمد بن علي «ت سنة ٨١٦هـ».

٣٧٧ ـ التعريفات.

مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ـ ١٣٥٧هـ.

الرازي: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر «ت سنة ٦٦٦هـ».

٣٧٨ ـ مختار الصحاح.

رتبه محمود خاطر ـ المطبعة الأميرية ـ مصر ـ السابعة سنة ١٣٧٣هـ.

الزبيدي: محيي الدين السيد محمد مرتضى «ت سنة ١٢٠٥هـ».

٣٧٩ ـ تاج العروس من جواهر القاموس.

تحقيق علي شري ـ دار الفكر ـ بيروت سنة ١٤١٤هـ.

الزمخشري: أبو القاسم محمود بن عمر «ت سنة ٥٣٨هـ».

٣٨٠ ـ أساس البلاغة.

تحقيق: عبد الرحيم محمود ـ دار المعرفة بيروت ـ سنة ١٤٠٢هـ.

ابن فارس: أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا «ت سنة ٣٩٥هـ».

٣٨١ ـ معجم مقاييس اللغة.

تحقيق عبد السلام هارون. دار الجيل ـ بيروت الأولى سنة ١٤١١.

الفيومي: أحمد بن محمد بن علي «ت سنة ٧٧٠هـ».

٣٨٢ ـ المصباح المنير.

مكتبة لبنان ـ بيروت ١٩٨٧.

قلعه جي: محمد رواس ورفيقه.

٣٨٣ ـ معجم لغة الفقهاء.

دار النفائس ـ بيروت الأولى سنة ١٤٠٥هـ.

الكفوي: أبو البقاء أيوب بن موسى «ت سنة ١٠٩٤هـ».

٣٨٤ ـ الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية.

منشورات وزارة الثقافة، سوريا ١٩٧٥.

مجموعة من العلماء.

٣٨٥ ـ المعجم الوسيط.

نشره مجمع اللغة العربية ـ بدمشق سنة ١٣٩٢.

ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم «ت سنة ٧١١هـ».

٣٨٦ ـ لسان العرب.

دار صادر ـ بيروت مصورة.

ياقوت الحموي: أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله «ت سنة ٦٢٦هـ».

٣٨٧ ـ معجم البلدان.

دار صادر ـ بيروت سنة ١٤٠٤.

التاريخ وتراجم الرجال

أحمد: عبد الله نذير «الدكتور».

٣٨٨ ـ أبو جعفر الطحاوي الإمام المحدث الفقيه.

دار القلم ـ دمشق ـ الأولى سنة ١٤١١.

أحمد أمين «الدكتور».

٣٨٩ ـ زعماء الإصلاح في العصر الحديث.

مكتبة النهضة المصرية ـ مصر ١٩٦٥.

أحمد تيمور.

٣٩٠ ـ أعيان القرن الرابع عشر.

كتاب المعارف ـ دار المعارف تونس ١٩٨٨.

الأسنوي: الإمام عبد الرحيم «ت سنة ٧٧٢هـ».

٣٩١ ـ طبقات الشافعية.

حققه كمال الحوت ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الأولى سنة ١٤٠٧.

الألوسي: أبو البركات نعمان بن محمود «ت سنة ١٣١٧هـ».

٣٩٢ ـ جلاء العينين في محاكمة الأحمدين.

دار الكتب العلمية ـ بيروت مصورة.

بالي: وحيد عبد السلام.

٣٩٣ ـ علماء وأمراء.

مكتبة الصحابة ـ جدة ١٤١٢هـ.

ابن بشكوال: أبو القاسم خلف بن عبد الملك «ت سنة ٥٧٨هـ».

٣٩٤ ـ كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم.

صححه عزت العطار ـ مكتبة الخانجي ـ مصر الثانية سنة ١٤١٤هـ.

البغدادي: إسماعيل بن محمد أمين باشا «ت سنة ١٣٣٩هـ».

٣٩٥ ـ هدية العارفين في أسماء المؤلفين.

دار العلوم الحديثة ـ بيروت مصورة عن طبعه استطنبول سنة ١٩٥٥.

البيطار: عبد الرزاق «ت سنة ١٣٣٥هـ».

٣٩٦ ـ حلية البشر في أعيان القرن الثالث عشر.

حققه محمد بهجت البيطار مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ١٣٨٠.

الجعدي: عمر بن علي بن سمرة «ت سنة ٥٨٦هـ».

٣٩٧ ـ طبقات فقهاء اليمن.

تحقيق فؤاد سيد ـ دار القلم بيروت ـ مصورة ١٩٥٧.

ابن الجوزي: الإمام عبد الرحمن بن علي «ت سنة ٥٩٧هـ».

٣٩٨ ـ الضعفاء والمتروكين.

حققه عبد الله القاضي ـ دار الكتب العلمية بيروت الأولى سنة ١٤٠٦.

ابن أبي حاتم: الإمام عبد الرحمن الرازي «ت سنة ٣٢٧هـ».

٣٩٩ ـ آداب الشافعي ومناقبه.

حققه الشيخ عبد الغني عبد الخالق ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت مصورة.

٤٠٠ ـ تقدمة المعرفة.

دائرة المعارف الهند ـ مصورة دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٣٧١هـ.

٤٠١ ـ الجرح والتعديل.
دائرة المعارف الهند ـ مصورة دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٣٧١هـ.
حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله «ت سنة ١٠٦٧هـ».
٤٠٢ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون.
دار العلوم الحديثة ـ بيروت مصورة.
ابن حبّان: الحافظ محمد بن حبان بن أحمد «ت سنة ٣٥٤هـ».
٤٠٣ ـ الثقات.
دائرة المعارف العثمانية الهند ـ الأولى سنة ١٤٠٢هـ.
٤٠٤ ـ المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين.
تحقيق محمود زايد ـ دار الوعي حلب سوريا الثانية ١٤٠٢.
الحبشي: عبد الله بن محمد اليمني.
٤٠٥ ـ مصادر الفكر الإسلامي في اليمن.
المكتبة العصرية ـ لبنان صيدا ـ ١٤٠٨هـ.
ابن حجر العسقلاني: الحافظ أحمد بن علي بن محمد «ت سنة ٨٥٢هـ».
٤٠٦ ـ الإصابة في تمييز الصحابة.
المكتبة التجارية ـ مصر ١٣٥٨.
٤٠٧ ـ تقريب التهذيب.
حققه عبد الوهاب عبد اللطيف ـ المكتبة العلمية ـ المدينة المنورة ١٣٩٥.
٤٠٨ ـ تهذيب التهذيب.
دائرة المعارف ـ الهند الأولى سنة ١٣٢٥هـ.
٤٠٩ ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة.
دار الجيل ـ بيروت مصورة.
٤١٠ ـ الرحمة الغيثية بالترجمة الليثية.
موجود ضمن الرسائل المنيرية ـ المكتبة المنيرية مصر ١٣٤٣هـ مصورة ١٩٧٠.
٤١١ ـ لسان الميزان.
دار الفكر ـ بيروت الأولى سنة ١٤٠٧.
الحر العاملي: محمد بن الحسن «ت سنة ١١٠٤هـ».
٤١٢ ـ أمل الآمل.
تحقيق: أحمد الحسيني ـ مؤسسة الوفاء بيروت الثانية سنة ١٤٠٣هـ.
الحصري: ساطع.
٤١٣ ـ البلاد العربية والدولة العثمانية.
دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٦٠.
الحميدي: الإمام محمد بن فتوح «ت سنة ٤٨٨هـ».

٤١٤ ـ جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس.
حققه محمد بن تاويت ـ مكتبة الخانجي مصر. لا. ت.
ابن خلدون: العلامة عبد الرحمن بن محمد «ت سنة ٨٠٨هـ».
٤١٥ ـ المقدمة.
مطبعة التقدم ـ مصر سنة ١٣٢٢ صورته دار الفكر ـ بيروت.
الخطيب البغدادي: الحافظ أحمد بن علي «ت سنة ٤٦٣هـ».
٤١٦ ـ تاريخ بغداد أو مدينة السلام.
دار الكتب العلمية ـ بيروت مصورة.
ابن خلكان: الإمام أحمد بن محمد بن أبي بكر «ت سنة ٦٨١هـ».
٤١٧ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.
حققه الدكتور إحسان عباس ـ دار صادر ـ بيروت سنة ١٣٩٨.
الداوودي: الحافظ محمد بن علي بن أحمد «ت سنة ٩٤٥هـ».
٤١٨ ـ طبقات المفسرين.
دار الكتب العلمية ـ بيروت.
الذهبي: الإمام محمد بن أحمد بن عثمان «ت سنة ٧٤٧هـ».
٤١٩ ـ تذكرة الحفاظ.
تحقيق عبد الرحمن بن يحيى ـ دار الكتب العلمية بيروت مصورة سنة ١٣٧٤هـ.
٤٢٠ ـ سير أعلام النبلاء.
أشرف على تحقيقه شعيب الأرناؤوط ومجموعة ـ مؤسسة الرسالة ـ بيروت سنة ١٤٠٥هـ.
٤٢١ ـ العبر في خبر من غبر.
حققه محمد بسيوني ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت الأولى سنة ١٤٠٥هـ.
٤٢٢ ـ الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة.
دار الكتب العلمية ـ بيروت. لا. ت.
٤٢٣ ـ ميزان الإعتدال في نقد الرجال.
تحقيق على البجاوي ـ دار المعرفة بيروت الأولى سنة ١٣٨٢.
ابن رجب الحنبلي: الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب «ت سنة ٧٩٥هـ».
٤٢٤ ـ الذيل على طبقات الحنابلة.
دار المعرفة ـ بيروت مصورة.
الزركلي: خير الدين.
٤٢٥ ـ الأعلام.
دار العلم للملايين ـ بيروت الخامسة ١٩٨٠.
ابن زيد: أحمد بن محمد بن أحمد «ت سنة ٨٧٠هـ».

٤٢٦ ـ محاسن المساعي في مناقب أبي عمرو الأوزاعي.
حققه الأمير شكيب أرسلان ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت ١٩٦٧.
ابن السبكي: الإمام عبد الوهاب بن علي «ت سنة ٧٧١هـ».
٤٢٧ ـ طبقات الشافعية الكبرى.
تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود الطناحي ـ دار إحياء الكتب العربية ـ مصر.
السخاوي: الإمام محمد بن عبد الرحمن «ت سنة ٩٠٢هـ».
٤٢٨ ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع.
مكتبة الحياة ـ بيروت ـ مصورة.
سزكين: فؤاد.
٤٢٩ ـ تاريخ التراث العربي.
نقله إلى العربية دكتور محمود فهمي ودكتور فهمي أبو الفضل ـ الهيئة المصرية للكتاب سنة ١٩٧٨.
ابن سعد: الحافظ محمد بن سعد بن منيع «ت سنة ٢٣٠هـ».
٤٣٠ ـ الطبقات الكبرى.
دار صادر ـ بيروت ـ لا. ت.
السمعاني: الإمام عبد الكريم بن محمد «ت سنة ٥٦٢هـ».
٤٣١ ـ الأنساب.
علق عليه عبد الله البارودي ـ دار الجنان ـ بيروت الأولى سنة ١٤٠٨هـ.
السيوطي: الإمام عبد الرحمن بن أبي بكر «ت سنة ٩١١هـ».
٤٣٢ ـ تاريخ الخلفاء.
حققه محمد محيي الدين عبد الحميد ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر ـ الرابعة سنة ١٣٨٩.
٤٣٣ ـ تبيض الصحيفة بمناقب أبي حنيفة.
تحقيق محمود نصار ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت الأولى سنة ١٤١٠هـ.
الشعراني: العلامة عبد الوهاب بن أحمد «ت سنة ٩٧٣هـ».
٤٣٤ ـ الميزان.
مكتبة زهران ـ مصر ـ تصوير.
الشوكاني: العلامة محمد بن علي «ت سنة ١٢٥٥هـ».
٤٣٥ ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع.
دار المعرفة ـ بيروت ـ مصورة.
الشيرازي: أبو إسحاق إبراهيم بن علي «ت سنة ٤٧٦هـ».

٤٣٦ ـ طبقات الفقهاء.
حققه دكتور إحسان عباس ـ دار الرائد العربي ـ بيروت ـ الثانية سنة ١٤٠١.
الطنطاوي: علي.
٤٣٧ ـ قصص من التاريخ.
المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ الرابعة سنة ١٣٩٧.
ابن عبد البر: الحافظ أبو عمر يوسف «ت سنة ٤٦٣هـ».
٤٣٨ ـ الإنتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء.
مكتبة القدسي ـ مصر ـ ١٣٥٠هـ.
العبيدي: حمادي «الدكتور».
٤٣٩ ـ ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية.
دار الفكر العربي ـ بيروت الأولى سنة ١٩٩١.
العجلي: الحافظ أحمد بن عبد الله «ت سنة ٢٦١هـ».
٤٤٠ ـ تاريخ الثقات.
حققه دكتور عبد المعطي قلعجي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ الأولى سنة ١٤٠٥.
العليمي: عبد الرحمن بن محمد«ت سنة ٩٢٨هـ».
٤٤١ ـ المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد.
تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ عالم الكتب ـ بيروت ـ الأولى سنة ١٤٠٣.
ابن العماد: العلامة عبد الحي الحنبلي «ت سنة ١٠٨٩هـ».
٤٤٢ ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب.
دار المسيرة ـ بيروت ـ الثانية سنة ١٣٩٩ مصورة.
ابن عبد الهادي: العلامة محمد بن أحمد «ت سنة ٧٤٤هـ».
٤٤٣ ـ العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية.
تحقيق: محمد حامد الفقي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.
ابن عياض: الإمام أبو الفضل عياض بن موسى «ت سنة ٥٤٤هـ».
٤٤٤ ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك.
تحقيق دكتور أحمد محمود ـ دار مكتبة الحياة ـ بيروت.
غالب: مصطفى «الدكتور».
٤٤٥ ـ أعلام الإسماعيلية.
دار اليقظة العربية ـ بيروت سنة ١٩٦٤.
الغزي: نجم الدين محمد بن محمد «ت سنة ١٠٦١هـ».
٤٤٦ ـ الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة.
حققه جبرائيل جبور ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت سنة ١٩٧٩.
ابن فرحون: العلامة إبراهيم بن علي بن محمد «ت سنة ٧٩٩هـ».

٤٤٧ ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب.

دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ مصورة.

ابن قاضي شهبة: الإمام أحمد بن محمد بن عمر «ت سنة ٨٥١هـ».

٤٤٨ ـ طبقات الشافعية.

علق عليه الدكتور الحافظ عبد العليم خان ـ عالم الكتب ـ بيروت سنة ١٤٠٧.

ابن قطلوبغا: زين الدين قاسم «ت سنة ٨٧٩هـ».

٤٤٩ ـ تاج التراجم.

حققه محمد خير يوسف ـ دار القلم ـ دمشق ـ الأولى سنة ١٤١٣.

القنوجي: العلامة صديق بن حسن «ت سنة ١٣٠٧هـ».

٤٥٠ ـ أبجد العلوم.

دار الكتب العلمية ـ بيروت مصورة.

ابن كثير: أبو الفداء إسماعيل بن عمر «ت سنة ٧٧٤هـ».

٤٥١ ـ البداية والنهاية.

مكتبة المعارف ـ بيروت الأولى سنة ١٩٦٦.

كحالة: عمر رضا.

٤٥٢ ـ معجم المؤلفين.

دار إحياء التراث العربي ـ بيروت ـ لا. ت.

الكردري: حافظ الدين بن محمد «ت سنة ٨٢٧هـ».

٤٥٣ ـ مناقب أبي حنيفة.

دار الكتاب العربي ـ بيروت سنة ١٤٠١هـ.

الكوثري: محمد زاهد «ت سنة ١٣٧١هـ».

٤٥٤ ـ بلوغ الأماني في سيرة محمد بن الحسن الشيباني.

نشره راتب حاكمي سنة ١٣٨٨.

٤٥٥ ـ حسن التقاضي في سيرة الإمام أبي يوسف القاضي.

نشره راتب حاكمي سنة ١٣٨٨.

اللكنوي: أبو الحسنات محمد عبد الحي «ت سنة ١٣٠٤هـ».

٤٥٦ ـ التعليقات السنية على الفوائد البهية.

دار المعرفة ـ بيروت ـ تصوير ـ موجود بذيل الفوائد.

٤٥٧ ـ الفوائد البهية في تراجم الحنفية.

علق عليه محمد النعساني: دار المعرفة ـ بيروت ـ مصورة ١٣٢٤هـ.

محمد فريد بك المحامي.

٤٥٨ ـ تاريخ الدولة العلية العثمانية.
تحقيق دكتور إحسان حقي ـ دار النفائس ـ بيروت سنة ١٤٠٣.
محمد بن محمد مخلوف «ت سنة ١٣٨٠هـ».
٤٥٩ ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية.
دار الفكر ـ بيروت مصورة.
بني مرجة: موفق.
٤٦٠ ـ صحوة الرجل المريض.
مؤسسة صقر الخليج ـ الكويت ١٩٨٤.
المرادي: العلامة محمد خليل بن علي بن محمد «ت سنة ١٢٠٦هـ».
٤٦١ ـ سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر.
دار البشائر ـ بيروت مصورة ١٤٠٨.
٤٦٢ ـ عرف البشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام.
حققه محمد مطيع الحافظ ورياض مراد ـ مطبوعات مجمع اللغة العربية ـ دمشق سنة ١٣٩٩.
ابن الملقن: أبو حفص عمر بن علي بن أحمد «ت سنة ٨٠٤هـ».
٤٦٣ ـ طبقات الأولياء.
حققه نور الدين شريبة ـ دار المعرفة ـ بيروت ـ الثانية سنة ١٤٠٦هـ.
ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم «ت سنة ٧١١هـ».
٤٦٤ ـ مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر.
حققه مجموعة من الباحثين ـ دار الفكر ـ دمشق ـ الأولى سنة ١٤٠٨هـ.
الموفق المكي: الإمام الموفق بن أحمد «ت سنة ٥٦٨هـ».
٤٦٥ ـ مناقب أبي حنيفة.
دار الكتاب العربي ـ بيروت سنة ١٤٠١هـ.
ابن النجار: الحافظ محمد بن محمود بن الحسن «ت سنة ٦٤٣هـ».
٤٦٦ ـ ذيل تاريخ بغداد.
دار الكتب العلمية ـ بيروت مصورة عن الهندية.
ابن النديم: أبو الفرج محمد بن إسحاق «ت سنة ٣٨٥هـ».
٤٦٧ ـ الفهرست.
دار المسيرة ـ بيروت مصورة سنة ١٩٨٨.
أبو نعيم: الحافظ أحمد بن عبد الله الأصبهاني «ت سنة ٤٣٠هـ».
٤٦٨ ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء.
دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ مصورة سنة ١٣٨٧.
النووي: الحافظ أبو زكريا محيي الدين بن شرف «ت سنة ٦٧٦هـ».

٤٦٩ ـ تهذيب الأسماء واللغات.
دار الكتب العلمية ـ بيروت مصورة.
ابن هداية: العلامة أبو بكر بن هداية الله الحسيني «ت سنة ١٠١٤هـ».
٤٧٠ ـ طبقات الشافعية.
حققه عادل نويهض ـ دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ـ الثالثة سنة ١٤٠٢.
الوهيبي: عبد الله بن إبراهيم «الدكتور».
٤٧١ ـ العز بن عبد السلام حياته وآثاره.
لا. دار ١٤٠٢هـ.
ابن أبي يعلى: القاضي محمد بن محمد بن الحسين «ت سنة ٥٢٦هـ».
٤٧٢ ـ طبقات الحنابلة.
دار المعرفة ـ بيروت. مصورة.

الموسوعات والدوريات والصحف

٤٧٣ ـ دائرة المعارف الإسلامية للمستشرقين.
دار المعرفة ـ بيروت.
٤٧٤ ـ موسوعة الفقه الإسلامي.
المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية مصر ـ دار الكتاب المصري سنة ١٣٩٠هـ.
٤٧٥ ـ الموسوعة الفقهية.
تصدرها وزارة الأوقاف ـ الكويت ١٤٠٨هـ.
٤٧٦ ـ موسوعة المستشرقين.
عبد الرحمن بدوي ـ دار العلم للملايين ـ بيروت الأولى سنة ١٩٨٤.
٤٧٧ ـ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة.
إعداد: وحدة الدراسات والبحوث في الندوة العالمية للشباب الإسلامي الرياض.
٤٧٨ ـ مجلة الأزهر السنة ٦٥ العدد ٥ جمادى الأولى سنة ١٤١٣.
والسنة ٦٧ العدد السابع رجب سنة ١٤١٥هـ.
٤٧٩ ـ مجلة البحوث الفقهية المعاصرة.
ملحق العدد السادس من السنة الثانية سنة ١٤١١هـ.
٤٨٠ ـ صحيفة السفير اللبنانية يوم الأحد ٢٣/٨/١٩٨١.
٤٨١ ـ صحيفة العالم الإسلامي السعودية العدد ١٣٥٧ ٢١/١١/١٤١٤.
والعدد ١٥١١ ربيع الأول سنة ١٤١٨.
٤٨٢ ـ مجلة العربي العدد ١٦٤ والعدد ٢٧٦.
٤٨٣ ـ مجلة الفيصل السعودية ـ العدد ١٨ ذو الحجة سنة ١٣٩٨

٤٨٤ ـ صحيفة اللواء اللبنانية ١٤ رجب سنة ١٤١٧هـ.
٤٨٥ ـ مجلة المجتمع الكويتيه العدد ١٢٥٤ صفر سنة ١٤١٨.
٤٨٦ ـ مجلة مجمع الفقه الإسلامي العددا لأول.
٤٨٧ ـ مجلة المسلمون العدد ٢٣٩ صفر سنة ١٤١٠.
٤٨٨ ـ مجلة الوعي الإسلامي الكويتية العدد ٦٠ ذي الحجة سنة ١٣٨٩.
٤٨٩ ـ مجلة الوعي اللبنانية العدد ٤١ صفر سنة ١٤١١هـ والعدد ٤٢ ربيع الأول سنة ١٤١١هـ.

مراجع متنوعة

أحمد أمين «الدكتور».
٤٩٠ ـ ضحى الإسلام.
مكتبة النهضة المصرية ـ مصر ـ السادسة ١٩٦١.
٤٩١ ـ فجر الإسلام.
دار الكتاب العربي ـ بيروت ـ العاشرة سنة ١٩٦٩.
البار: محمد علي «الدكتور».
٤٩٢ ـ زرع الجلد ومعالجة الحروق.
دار القلم ـ دمشق ـ الأولى سنة ١٤١٢هـ.
٤٩٣ ـ الموقف الفقهي والأخلاقي من قضية زرع الأعضاء.
دار القلم دمشق ـ الأولى سنة ١٤١٤هـ.
البيهقي: الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين «ت سنة ٤٥٨هـ».
٤٩٤ ـ دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة.
خرج أحاديثه دكتور عبد المعطي قلعجي ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٤٠٥.
حلاق: حسان علي «الدكتور».
٤٩٥ ـ دور اليهود والقوى الدولية في خلع السلطان عبد الحميد الثاني عن العرش الدار الجامعية ـ بيروت. لا. ت.
الخضر حسين: محمد.
٤٩٦ ـ محمد رسول الله وخاتم النبيين.
نشره علي الرضا التونسي ١٣٩١.
الخطيب البغدادي: الحافظ أحمد بن علي «ت سنة ٤٦٣هـ».
٤٩٧ ـ تقييد العلم.
حققه يوسف العش دار إحياء السنة النبوية ـ ١٩٧٤.
الخميني: روح الله الموسوي.

٤٩٨ ـ وصية الإمام الخميني.
المستشارية الثقافية للسفارة الإيرانية ١٤١٠.
الذهبي: مصطفى بن محمد «الدكتور».
٤٩٩ ـ نقل الأعضاء بين الطب والدين.
دار الحديث ـ مصر الأولى سنة ١٤١٤.
زلّوم: عبد القديم.
٥٠٠ ـ كيف هدمت الخلافه.
لا. دار ١٣٨٢.
أبو زهرة: محمد.
٥٠١ ـ خاتم النبيين ﷺ.
عني به عبد الله الأنصاري ـ المكتبة العصرية ـ لبنان صيدا سنة ١٣٩٩.
زيدان: عبد الكريم الدكتور».
٥٠٢ ـ أصول الدعوة.
مكتبة القدس ـ بغداد ـ السادسة ١٤١٣.
أبو شامة: الإمام عبد الرحمن بن إسماعيل «ت سنة ٦٦٥هـ».
٥٠٣ ـ مختصر كتاب المؤمل للرد إلى الأمر الأول.
من الرسائل المنيرية ـ مصر ١٣٤٦.
شرف الدين: عبد الحسين الموسوي.
٥٠٤ ـ المراجعات.
دار علاء الدين ـ بيروت. لا. ت.
الشريف الرضي: أبو الحسن محمد الرضي بن الحسن.
٥٠٥ ـ نهج البلاغة.
شرحه الشيخ محمد عبده، حققه محمد محيي الدين عبد الحميد ـ المكتبة التجارية ـ مصر.
طاش كبري زادة: أحمد بن مصطفى «ت سنة ٩٦٨هـ».
٥٠٦ ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم.
دار الكتب العلمية ـ بيروت الأولى سنة ١٤٠٥.
أبو طالب المكي: محمد بن علي بن عطية «ت سنة ٣٨٦هـ».
٥٠٧ ـ قوت القلوب في معاملة المحبوب.
المطبعة الميمنية ـ مصر ـ ١٣١٠هـ.
عبد القادر عوده «القاضي الشهيد».

٥٠٨ ـ الإسلام وأوضاعنا السياسية.
المختار الإسلامي ـ مصر ـ ضمن أعماله الكاملة ١٩٩٤.
العقيلي: عقيل بن أحمد «الدكتور».
٥٠٩ ـ حكم نقل الأعضاء.
مكتبة الصحابة ـ السعودية «جدة» سنة ١٤١٢.
العلايلي: عبد الله «ت سنة ١٩٩٦هـ».
٥١٠ ـ أين الخطأ تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد.
دار الجديد ـ بيروت ـ الثانية ١٩٩٢.
الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد «ت سنة ٥٠٥هـ».
٥١١ ـ إحياء علوم الدين.
مكتبة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر ١٣٥٨.
ابن قدامة: أحمد بن عبد الرحمن «ت سنة ٦٨٩هـ».
٥١٢ ـ مختصر منهاج القاصدين.
علق عليه شعيب وعبد القادر الأرناؤوط ـ مكتبة دار البيان ـ دمشق سنة ١٤١٥.
القشيري: أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن «ت سنة ٤٦٥هـ».
٥١٣ ـ الرسالة القشيرية.
تحقيق معروف زريق وعلي بلطه جي ـ دار الجيل ـ بيروت الثانية سنة ١٤١٠هـ.
ابن القيم الجوزية: محمد بن أبي بكر «ت سنة ٧٥١هـ».
٥١٤ ـ إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان.
تحقيق محمد حامد الفقي ـ دار المعرفة ـ بيروت مصور.
ابن مفلح: أبو عبد الله محمد بن مفلح المقدسي.
٥١٥ ـ الآداب الشرعية والمنح المرعية.
لا. دار طبعة مصورة.
ابن المقفع: عبد الله.
٥١٦ ـ رسالة الصحابة ـ موجود آخر الأدب الصغير والكبير ـ
تحقيق يوسف أبو حلقة ـ مكتبة البيان ـ بيروت ١٩٦٤.
هويدي: فهمي.
٥١٧ ـ أزمة الوعي الديني.
دار الحكمة اليمانية ـ صنعاء ـ الأولى سنة ١٤٠٨هـ.

فهرس الموضوعات المفصل

الموضوع	الصفحة

الفهارس العامة